



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Campus de Marília



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

Identidade pessoal: papel social e auto-engano valorativo

Antonio Trajano Menezes Arruda

Como citar: ARRUDA, A. T. M. Identidade pessoal: papel social e auto-engano valorativo. *In:* BROENS, M. C. ; MILIDONI, C. B. (org). **Sujeito e identidade pessoal – Estudos de Filosofia da mente**. Edição. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003. p171-188. DOI: <http://doi.org/10.36311/2003.85-7139-518-7.p171-188>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

IDENTIDADE PESSOAL: PAPEL SOCIAL E AUTO-ENGANO VALORATIVO

Antonio Trajano Menezes ARRUDA¹

Inicialmente, uma palavra sobre os três elementos do título. Em um de seus sentidos, a expressão 'identidade pessoal' se refere a uma condição da pessoa que faria com que ela, enquanto existisse, permaneceria pessoa e idêntica a si mesma. Mesmo quando ela sofresse modificações, estruturais e graduais, ou pontuais e bruscas, o núcleo dessa condição permaneceria o mesmo. Ou seja, a pessoa seria *a mesma* em dois ou mais momentos do tempo, momentos esses nos quais ela apresentará mudança em aspectos de sua vida biológica, psíquica e social. É esse tema que a filosofia moderna e contemporânea estuda sob a rubrica de 'identidade pessoal'. Não tratarei aqui desse conceito de identidade pessoal, e sim de um outro, que podemos chamar também de identidade psicossocial, e que será explicado mais adiante. Quanto ao auto-engano, limitar-me-ei à sua modalidade valorativa, deixando de lado, portanto, o auto-engano proposicional. O papel social de que se trata, por sua vez, é a habitual noção da Psicologia Social e da Sociologia.

As teses que serão aqui apresentadas e defendidas, relacionando os três conceitos acima, são: (a) O auto-engano valorativo compromete seriamente, e mesmo destrói, elementos da identidade pessoal; (b) O conceito de auto-engano valorativo clarifica um certa relação, de discrepância e de conflito, que se entende poder existir

¹ Departamento de Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Unesp - Câmpus de Marília - atarruda@terra.com.br

entre papel social e identidade pessoal, ao mesmo tempo que ajuda a estabelecer que aquela relação de fato vige.

I AUTO-ENGANO

Costuma-se descrever o auto-engano como um erro de cognição que o sujeito comete impelido por algum desejo ou motivação. Ou seja, ele faz uma interpretação distorcida da realidade, e essa distorção está relacionada com motivos particulares dele. A motivação pode ser entendida como o desejo que o sujeito tem de que a crença ou proposição relevante seja verdadeira. Em outras palavras, a pessoa vê as coisas de uma determinada maneira essencialmente porque ela *quer* que as coisas sejam dessa maneira, e não porque, por exemplo, ela não seja suficientemente inteligente para evitar o erro, ou porque a realidade é complexa demais para ser vista sem erro.

Assim sendo, pode-se definir a noção geral de auto-engano do seguinte modo: um erro é um caso de auto-engano se e somente se ele é um erro cognitivo motivado. O 'cognitivo' aí, sugerindo uma exclusão do emocional e do conativo, não é um termo feliz. De fato, o erro em questão é um tipo muito especial de distorção cognitiva, primeiro porque ele é devido a algo - motivos - que é caracteristicamente ligado a *ação*: tipicamente, tem-se um motivo para *fazer* ou para *refrear-se de fazer* algo, e segundo porque o modo correto de descrever mais analiticamente o fenômeno - coisa que não será feita aqui - é em termos conativos tanto quanto em termos cognitivos. Na verdade, o auto-engano é, em todas as suas formas interessantes, parte cognição e parte afetividade e ação.

De um modo geral, há dois grandes tipos de auto-engano: um sobre fatos ou estados de coisas, portanto relativo a *crenças proposicionais*, e outro sobre *valores* ou *atribuição de valor*. No primeiro caso o objeto da distorção é sempre um estado de coisas, num sentido amplo da expressão, portanto algo descritível numa proposição tendo um valor de verdade, e isso é muito conhecido. Podemos chamá-lo de *auto-engano proposicional*. Ele coincide com o que é em geral estudado na literatura filosófica e psicológica de língua inglesa com os nomes de 'self-deception' e de 'lying to oneself';

este é, portanto, o assunto em conexão com o qual os assim chamados paradoxos do auto-engano são discutidos. O que é muito pouco observado, no entanto, é que o objeto da distorção pode ser, não um fato ou estado de coisas, mas um *valor*, ou, melhor dizendo, a *relação* que o sujeito tem com um valor. O engano, neste caso, incide sobre os próprios sentimentos, interesses, deveres, ideais e demais itens associados com o valor que damos às coisas. Podemos chamá-lo de *auto-engano valorativo*.

Uma vez que nossos pensamentos sobre as coisas, e sobre o que elas significam para nós, determinam nossas atitudes, segue-se que o auto-engano influencia nosso comportamento. E a pergunta que nos interessa levantar neste trabalho é se ele interfere de algum modo com nossa identidade pessoal, e se tem algo a ver com o desempenho de papéis sociais.

Não vou examinar essa questão em relação ao auto-engano proposicional: é que os elementos que o compõem só se relacionam fracamente com a identidade pessoal e com os papéis sociais do sujeito. Já em se tratando do auto-engano valorativo a situação é bem diversa, pois neste caso o engano diz respeito justamente àqueles elementos que marcam mais fortemente a identidade do sujeito (vontades, interesses, sentimentos, gostos, etc.). De fato, o que diremos da identidade de uma pessoa que, por exemplo, engana-se a si própria que uma determinada coisa é importante para ela porque ela pensa/imagina que se interessa (muito) por essa coisa, quando no fundo não se interessa (tanto assim) ? O interesse neste caso existiria mais na imaginação do que na realidade, o que provocaria a pergunta de se ele é ou não é parte da identidade da pessoa. Reflitamos, então, sobre o auto-engano sobre valores.

2 AUTO-ENGANO VALORATIVO

Embora um ou outro elemento do tema do auto-engano valorativo tenha surgido difusamente na literatura desde Sartre 1943, ele passou a receber atenção especial somente a partir de 1971, e tem emergido muito gradualmente nos escritos dos filósofos desde então.

Aponto, de início, referências muito sumárias a esse assunto. Rorty 1996 se refere a uma forma de auto-engano associada a condições que “do not involve beliefs in propositional form”(p.88,n.15), e sim, predominantemente, projetos, propostas, causas sociais, desempenhos de papéis (p.82), desejos, hábitos, “commitments” (p.80); portanto, coisas muito mais próximas de atitudes valorativas do que de crenças proposicionais. Em Rorty 1986 a autora é igualmente explícita; depois de discutir o auto-engano sobre fatos, diz ela: “But self-deception can be behavioural and non-propositional” (p.127) e a explicação desse tipo de auto-engano é dada em termos de “dedicação à família ou ao ensino”, “commitments”, “projetos” (idem). Solomon 1996, por sua vez, caracteriza esse auto-engano como uma “performance”, e o explica em termos de “agir como um bom marido, como um cidadão responsável” (p.113). Deutsch 1996 exprime o auto-engano em termos não-proposicionais, e inteiramente conativos, recorrendo à noção de desempenho de papéis (p.325). Martin 1995 fala de “self-deception concerning values of love, friendship, and community”(p.101), e em Martin 1986 já se lia: “We want to include a wider variety of states of self-deception other than those centering on false beliefs”, e uma dessas variedades é a “self-pretense”, explicada por ele em termos de “trying to play a role or have emotions and attitudes that are not genuine”(p.13); e Boddington 1998 fala de auto-engano incidindo sobre “goals”(p.45) e “ideals”(p.46), portanto não-proposicional e sim axiológico.

Todos os textos citados ou referidos acima constituem reflexões laterais sobre o auto-engano valorativo; ou seja, este assunto não é central nesses escritos, e não há neles nenhum tratamento específico, nem mesmo informal, dele. Isso já não ocorre com dois outros, que são os textos publicados mais importantes sobre o assunto. Um deles é Dilmam 1971, quase totalmente dedicado ao auto-engano sobre valores, chamado por ele de ‘auto-engano moral’: “I shall confine myself on the whole, though not completely, to instances of moral self deception”, este conceito sendo explicado em termos de auto-engano “into which people fall in their struggles to live a decent life, to make something of their lives, to find some sense and significance in life”, e “moral and religious striving” (p.63). Mas a explicação

discursiva pára por aí. No resto do ensaio Dilmam trabalha com a análise psicológica de personagens de Tolstoy (do romance *Ana Karenina* e dos contos *A Morte de Ivan Ilytch e Padre Sérgio*). Sua escolha da personagem Kitty Tcherbatsky do romance de Tolstoy revelou-se particularmente feliz, e seu tratamento, em muitas páginas, da trajetória dela ao longo de vários capítulos do romance é iluminador de pontos essenciais do auto-engano valorativo. Porém, Dilman se abstém de fazer qualquer análise, filosófica ou não (V. pp.62-3), desse tipo de auto-engano, limitando-se a apresentar e comentar retratos ficcionais dele.

O outro texto é Sousa 1988, em boa parte dirigido especificamente ao auto-engano em questão. Nele o autor se pergunta se não haveria um tipo de auto-engano, como ele diz, “emocional”, não redutível ao tipo “cognitivo”, “proposicional”, isto é, não redutível àquele em que as emoções figuram apenas como causa ou como objeto do auto-engano proposicional; “to ask whether emotions *themselves* can be subject to self-deception”, isto é, se “there is an irreducible sense in which we can be emotionally self-deceived”, em que se trataria de uma “emotion’s being *directly* self-deceptive” (p.327), de “a kind of self-deception that bears the same relation to *feigning*, as self-deceived belief bears to *deceit*” (p.329). Ele vai concluir que sim e, usando um termo sinônimo de ‘valorativo’, chama esse tipo de irracionalidade ou auto-engano de “axiological”(p.327), e também de “emotional self-deception”(p.329). Um caso de auto-engano axiológico ou emocional seria o que ele chama de ‘self-feigning’, ou “being fooled by one’s own pretense”, que ele estuda em algum detalhe, dizendo, entre outras coisas, que “self-feigning is not merely a matter of acquiring false beliefs about one’s emotions. Rather it *induces* an emotion, which is itself erroneous (...)” (p.329). (Isso de induzir emoções errôneas tem muita relação com “ter emoções e atitudes que não são genuínas” de Martin 1986, citado na página precedente, e é um ponto um tanto sutil, mas bem importante para a compreensão em profundidade dos elementos que entram no auto-engano valorativo; não é possível, infelizmente, explicar isso aqui.). As análises apresentadas em Sousa 1988 podem ser encontradas também em Sousa 1987 e Sousa 1980.

Uma vez que o auto-engano valorativo é muitíssimo menos conhecido e estudado do que a variedade proposicional, convém reservar o resto desta seção para explicá-lo em algum detalhe.

A representação que as pessoas fazem de seus próprios valores está sujeita a ser, num grau maior ou menor, equivocada. Concentremo-nos nos casos em que o equívoco é motivado, i. e., casos de auto-engano; mais precisamente, aqueles em que o agente está em erro motivado com respeito a *atribuir valor a* (algo). Casos de atribuição de valor são aqueles em que a pessoa valoriza algo ou porque ela o *vê como um dever*, ou *sente afeição* por ele ou *tem prazer* nele ou *liga* para ele ou *se interessa* por ele ou *se regozija* com ele, ou algum outro estado mental afetivo similar. Podemos agrupar esses estados mentais nas categorias seguintes: sentimentos, gostos, interesses, deveres, inclinações. Esse tipo de *estado mental valorativo* - como podemos chamá-lo - pode ser caracterizado do seguinte modo: ele determina a ação, ou conduz a ela, do modo *o mais direto possível*; por exemplo, o desejo de matar a sede, diferentemente da sede nela mesma, conduz diretamente à ação de beber água; diremos, então, que aquele desejo é um estado mental (afetivo) valorativo, enquanto que a sede em si mesma é um estado mental afetivo não-valorativo. O conjunto dos estados mentais valorativos, que inclui gostos e interesses, não inclui, portanto, estados mentais afetivos tais como sede, lamento, culpa, gratidão, depressão, tédio, os quais *por eles próprios* não conduzem *diretamente* à ação; com efeito, e para dar um outro exemplo: não é a culpa que conduz diretamente à ação reparadora; é o desejo de reparar o erro ou de expiar a culpa, este sim um estado mental valorativo, que conduz à ação de reparar a culpa ou confessá-la.

Os valores, por sua vez, junto com seus correspondentes estados mentais afetivos (valorativos), conectam-se do seguinte modo com *razões para agir*: se R é uma razão minha para agir de determinado modo, então deve existir algo que está, de algum modo, muito proximamente relacionado com R e tal que eu o valorizo, sendo que o estado mental afetivo relevante - sentir-se interessado, sentir afeição, perceber como um dever, etc. - está conectado com R. O modo como os estados mentais valorativos dão lugar, ou conduzem, à ação, é por meio do fornecimento de razões para agir. Pensando

apenas nas ações voluntárias, ou seja, deixando de lado o comportamento instintivo e o espontâneo, observe-se que, na ausência de qualquer estado afetivo do tipo que estou considerando, não pode emergir nenhuma razão para agir; ou seja, o estado mental afetivo valorativo que o sujeito porta é condição necessária para que a razão para agir emerge, opere e resulte em comportamento.

Pois bem. O auto-engano valorativo, em que a pessoa se põe, é erro motivado a respeito da *natureza* ou da *intensidade*, e não do objeto, dos correspondentes estados mentais valorativos dela, e, desse modo, tendo em vista a relação apontada acima entre estado mental e razão para agir, também a respeito de sua razão para agir. Precisamos distinguir, dentro do domínio dos estados mentais afetivos em geral, erros sobre o *objeto* dos estados mentais dos erros sobre os estados mentais *eles próprios*. Casos de auto-engano valorativo são aqueles em que o erro é sobre a natureza do estado mental correspondente, ou sobre sua intensidade, e *não* sobre seu objeto. Assim, a crença errônea (motivada) da pessoa de que o objeto, digamos, de seu interesse ou admiração ou fruição é X, quando de fato é outra coisa, Y, não conta como auto-engano *valorativo* se ela está realmente interessada em ou admirando ou fruindo Y (o erro seria auto-engano *proposicional*). São erros sobre as emoções, sentimentos, interesses *eles próprios*, e *não* primariamente sobre seus objetos, que são relevantes e centrais aqui.

Procuremos compreender isso melhor. A pessoa auto-enganada em questão é alguém que erroneamente pensa nela própria com atribuindo valor, ou um grande valor, a algo. Quais seriam os mecanismos operativos aqui? Pode-se talvez dizer que ela equivocadamente toma um estado mental confuso ou mal-formado, que experiencia, por uma das instâncias claras de estados mentais valorativos inteiros e desenvolvidos, e desse modo ‘fabrica’ para si própria uma ‘razão para agir’, que desse modo nasce defeituosa, pois aparece sem o seu conteúdo próprio, sem a sua substância própria, a qual é toda ela suprida pelo estado mental valorativo em sua inteireza, o qual neste caso está ausente. Se ela age por esse simulacro de razão, então pode-se dizer que ela está agindo não por uma apropriada razão para agir R, mas antes, podemos dizer, por uma pseudo-razão, que é R tornada espúria ou imaginada. Pode-se dizer que a razão para agir ela própria está viciada, ‘patologizada’, pelo auto-engano.

Situemos esse fenômeno em seu contexto próprio, para que ele seja melhor compreendido. O processo de se auto-enganar com respeito a valores tem lugar no contexto das relações interpessoais e sociais, e o que a pessoa faz, sob a influência de fatores internos e externos, pode ser descrito como a ‘fabricação’ de um querer feita na adoção auto-enganada de valores. Ela passa por esse processo por causa (1) de certas expectativas em última análise alimentadas por outros agentes, ou (2) do prestígio – social, intelectual, artístico, etc. – que está associado com certos valores (possivelmente fortes) que prevalecem no meio cultural em que ela vive. (1) e (2) obviamente não se excluem mutuamente: pode ser que os familiares ou parentes ou os pares esperem que a agente cultive valores que, naquele meio, acontece serem investidos de grande prestígio. É claro que se pode agir em conformidade com expectativas dos outros ou com valores altamente prestigiados, sem que haja qualquer coisa de particularmente acrítico, ou auto-enganado, no modo como o agente se relaciona com os valores relevantes; mas os casos que estou considerando são aqueles nos quais a incorporação de valores e a formação de quererem têm lugar *essencialmente* por causa daquelas expectativas ou por causa do prestígio associado aos valores, e aqui a aquisição é significativamente acrítica, auto-enganada. Podemos dizer que, nestes casos, aqueles valores e quererem são valores e quererem que o sujeito, embora aja em função deles e de certo modo acredite neles, acabou não fazendo seus próprios.

Alguns exemplos ilustrativos. Suponha que você tenha sido um estudioso de X por algum tempo e que, a certa altura, optou por desistir disso, explicando sua opção do modo seguinte: “Compreendo agora que eu nunca quis realmente ser um estudioso de X, durante o tempo todo eu apenas pensei que queria”; isso pode contar como enganar-se a si próprio com respeito a estar interessado em (algo). Devemos pensar nesse tipo de erro motivado também em conexão com nossos fins mais privados, e não apenas com ideais profissionais ou sociais. Um marido, plenamente identificado com seu papel de marido, pode no entanto enganar-se a si mesmo que atribui valor à paternidade, e ele faria isso, digamos, por saber que para sua mulher um casamento sem filhos se tornou impensável; por alguma razão, ele não confessa nem a ela nem a si próprio que ser pai não significa

muito para ele, e ele desse modo se colocaria a si próprio em auto-engano com respeito a valor paternidade, talvez como um meio de não se confrontar com uma situação mais difícil de ser enfrentada.

Os valores representados por necessidades biológicas e por necessidades sociais muito básicas não parecem suscetíveis de auto-engano: por exemplo, o evitar dor física, a satisfação da sede e da fome, a preocupação com um mínimo de cooperação entre indivíduos, são valores com respeito aos quais é muito improvável que nos enganemos a nós mesmos. Os erros emergem principalmente com fins e objetos de busca menos básicos, mais sofisticados.

O auto-engano valorativo encerra um ilusão auto-inflingida marcadamente diversa daquela associada com o auto-engano proposicional. Neste último caso a pessoa apenas se engana a si própria que uma certa proposição é verdadeira. Já cometer um erro motivado com respeito a valores é, podemos dizer, enganar-se a si próprio sobre o tipo de vida que se quer levar, ou sobre quais valores se quer cultivar ou se deseja promover, ou sobre os projetos que se quer empreender na vida. Conforme veremos mais adiante, o auto-engano valorativo, ao contrário de sua contrapartida proposicional, debilita/danifica/deteriora/‘patologiza’ a identidade psicossocial da pessoa, levando a um conflito no modo como ela se relaciona com os papéis sociais relevantes que ela desempenha, e desse modo pode constituir, para a pessoa, uma ameaça ao sentido de sua vida.

Com o fim de clarificar mais a idéia de auto-engano valorativo, vou indicar uma relação, que acredito existir, entre ele e o tema de um certo dualismo, frequentemente tratado na literatura da Psicologia, e às vezes também em Filosofia, como o do *eu verdadeiro* e o do *eu falso*. Ele pode ser indicado do seguinte modo: o eu verdadeiro seria o conjunto de pensamentos, desejos, vontades e comportamentos espontâneos, interiores, genuínos. Já no indivíduo em que predomina o eu falso, ao contrário, sua vontade, pensamento e sentimento “não são dele próprio, na acepção de resultarem de sua própria atividade mental; não se originam nele, mas foram nele inculcados de fora e são subjetivamente sentidos *como* se fossem dele mesmo”(Fromm, p.153).

Os conceitos de *eu real* e *eu idealizado* propostos por Karen Horney, por sua vez, parecem assemelhar-se aos que estamos tratando, respectivamente, por “eu verdadeiro” e “eu falso” : “O ‘eu’ idealizado é o que somos na nossa imaginação irracional, ou o que devíamos ser, de acordo com os ditames do orgulho neurótico. O ‘eu’ real (...) é a força interior ‘original’ para o desenvolvimento e a realização do indivíduo, força com que podemos identificar-nos completamente, quando livres dos grilhões das neuroses” (Horney, p.172).

Se se entende que o eu verdadeiro, ou eu real, é a nossa parte mais legítima e mais desejável, por que ocorreria a criação de um eu falso? Segundo Fromm, este emerge porque há, em várias situações e por determinadas razões, uma repressão dos impulsos mais espontâneos e porque “toda repressão elimina partes do eu verdadeiro da pessoa e força a substituição do sentimento reprimido por um pseudo-sentimento” (Fromm, p.162) .

Uma forma pela qual se daria essa repressão é a submissão a fatores externos, que podem ser ou a vontade dos outros, ou os valores da própria sociedade. No primeiro caso, o indivíduo se conforma com as expectativas dos outros: “os indivíduos farão, assim, o que os outros esperam que façam; são o que pensam que os outros querem que sejam” (Horney, p.182) .

A influência da sociedade poderia ser entendida como um conjunto de mecanismos que sufocam nossas inclinações e deliberações que têm a marca da naturalidade e da espontaneidade, ou que adulteram nossos impulsos mais genuínos, aqueles que nos individualizam mais fortemente, o que perturbaria nossa própria maneira de ser: “Para ser breve, digamos que o indivíduo cessa de ser ele mesmo; adota inteiramente o tipo de personalidade que lhe é oferecido pelos padrões culturais” (Fromm, p.150).

Sobre a questão de como ocorre o processo de construção do eu falso, Horney, por sua vez, diz o seguinte: “O indivíduo só disporá de um recurso para satisfazer, de vez, todas as suas necessidades: a imaginação. Gradual e inconscientemente, a sua imaginação começará a trabalhar e criará uma *imagem idealizada* dele próprio (Horney, p. 24.) Ele se transformará, imperceptivelmente, nessa imagem, que passará, então, a ser um ‘eu’ idealizado” (idem, p.26).

Minha interpretação é que o eu verdadeiro - tal como ele é em geral descrito, concebido e explicado por esses dois autores e por vários outros psicólogos posteriores - equivale ao eu livre de auto-engano valorativo, enquanto que o eu falso, ao eu constituído pelo auto-engano valorativo. Não tentarei estabelecer essa equivalência aqui; recorri ao dualismo em questão e à afirmação dessa equivalência para que os eventuais leitores muito mais familiarizados com esse tema da literatura psicológica do que com o do auto-engano valorativo possam ter uma compreensão maior deste último. Se esta interpretação está correta, então segue-se que a idéia desse dualismo do eu e o conceito de auto-engano valorativo se enriquecem mutuamente: a primeira fornece explicações dos mecanismos psíquicos subjacentes ao auto-engano valorativo e o segundo clarifica a própria idéia de falsidade do eu - e, portanto, de verdade do eu - presente naquele dualismo.

Não é possível, nos limites deste artigo, falar mais sobre o auto-engano valorativo. Para alguns outros aspectos desse assunto, inclusive um relacionamento dele com alguns temas que percorrem a tradição de pensamento dos chamados moralistas franceses, v. Arruda 1988, seção 1 e, especialmente, seções 2 e 3.

3 IDENTIDADE PESSOAL, PAPEL SOCIAL E AUTO-ENGANO

A identidade pessoal de que se trata aqui diz respeito a características da pessoa que não são permanentes no itinerário biográfico dela, já que elas têm a ver, entre outras coisas, com objetivos e crenças que orientam a pessoa na vida, e estes podem variar, e freqüentemente variam. Esta identidade pessoal, ou identidade psicossocial, pode ser caracterizada esboçadamente do seguinte modo. Considerem-se todas as propriedades mentais e comportamentais, sejam elas de natureza mais individual ou mais social, que caracterizam uma pessoa numa certa fase de sua vida. A identidade pessoal, no sentido presente, vem a ser o conjunto dessas propriedades, as quais, portanto, caracterizam esse indivíduo como a pessoa que ele é naquela fase. Esse conjunto inclui, naturalmente, seus gostos, preferências, sentimentos, padrões de resposta a determinadas situações e outros padrões comportamentais. Em particular, ele inclui o conjunto das

crenças proposicionais e valorativas que o sujeito tem, portanto também a imagem que ele tem de si próprio, de seu corpo, de sua personalidade, de sua vida mental e de seu comportamento. Observo que em Psicologia Social a expressão 'identidade psicossocial' é quase sempre restringida à representação que o sujeito tem de si mesmo; mais precisamente, ela é o conjunto das propriedades psicossociais que o indivíduo reconhece como sendo suas e que derivam de sua inserção em alguma categoria ou grupo social, ou está relacionada com seus papéis sociais ou com sua afiliação religiosa ou ideológica. Portanto, estou usando aquela expressão num sentido mais amplo, mas que engloba a identidade estudada pelos psicólogos sociais. Estes, algumas vezes, incluem na identidade - ou na identidade madura, plenamente desenvolvida - um elemento de síntese ou integração 'interior' que o sujeito faz entre os elementos mais individuais e os mais sociais, com o que os valores embutidos neste últimos adquirem real significado para o sujeito. Assim, ela implica uma identificação do sujeito com os papéis sociais que ele desempenha. Uma tal compreensão da identidade psicossocial se encontra, e.g., em Erikson 1968: p. 61 e em Castells 2001: p.23. Vou tomar este requisito da integração significativa como parte da identidade pessoal.

Perguntemo-nos agora como a identidade pessoal se relaciona com os *papéis sociais* que as pessoas desempenham. O papel social poderia ser descrito como a posição que nós ocupamos em um grupo, tal como chefe de família, mãe, amigo, colega, profissional, etc. Há teorias em Sociologia e em Psicologia Social, segundo as quais o papel social desempenhado pela pessoa de certo modo constrói sua personalidade e define sua identidade. Mas qual seria a natureza desse vínculo entre papel social e identidade? A personalidade das pessoas seria totalmente determinada pela posição social que elas ocupam em determinado grupo? Ou, ao contrário, existiria uma tendência de as pessoas desempenharem os papéis sociais que se afinam com uma prévia personalidade delas?

Para P. Berger, por exemplo, haveria uma espécie de relação recíproca entre papel social e identidade: o papel reforçaria a emoção ou atitude que já existe quando a pessoa o assumiu: "Uma pessoa sente-se mais apaixonada ao beijar, mais humilde ao se ajoelhar e

mais indignada ao sacudir o punho. Isto é, o beijo não só expressa paixão, como também a fábrica” (Berger, 1978, p.109).

Do sentido dado aqui a ‘identidade pessoal’ decorre que um desempenho ‘maquinal’ de papéis, i.e., aquele sem a menor identificação afetiva, é um comportamento que está fora da identidade da *pessoa* enquanto tal. Podemos dizer, se quisermos, que ele é parte de sua *identidade como indivíduo*, mas não de sua identidade psicossocial. E nos outros casos, em que o sujeito acredita identificar-se com o papel? Bem, quando a identificação de fato se dá, o comportamento de papel é, naturalmente, definidor da identidade. Mas o que diremos no caso de ele estar equivocado naquela crença? Creio que para responder a esta pergunta, é de muita valia trazer a idéia de auto-engano com respeito a atribuição de valor.

Reflitamos primeiro sobre a relação entre identidade pessoal e auto-engano sobre valores. Quando o sujeito comete erros motivados sobre seus valores, a distorção vai interferir tanto em sua identidade quanto em sua percepção dos elementos que se combinam para formar sua identidade, pois nesse caso o erro diz diretamente respeito a elementos – quereres, gostos, interesses, inclinações, ideais, deveres – que definem fortemente sua identidade como pessoa. De fato, conforme assinalado acima, o conjunto de crenças valorativas de alguém é uma parte significativa daquilo que nós, e ela própria, pensamos como sendo sua identidade psicossocial. (Crenças proposicionais são também parte dessa identidade, é claro, mas a relação delas com estados mentais e com a ação não sugere grande interferência com a identidade ‘normal’). Com isso, o que ocorre nessa condição que se chama auto-engano valorativo é uma anomalia severa na substância das crenças valorativas, as quais se tornam crenças espúrias ou pseudo-crenças, e as correspondentes e apropriadas razões para agir, que são centrais para a identidade pessoal e que estariam associadas com aquelas crenças se estas não fossem afetadas por auto-engano, são nesta situação simplesmente não-existentes. É por isso que o auto-engano valorativo constitui um ‘desmoronamento’ da identidade pessoal. O eu auto-enganado sobre valores - poderíamos dizer - tem sua identidade comprometida, ‘patologizada’.

Coloquemos a questão nos termos do dualismo do eu verdadeiro e do eu falso. Qual desses eus constituiria a identidade ‘real’ e ‘verdadeira’ da pessoa, se é que um deles teria esse status? Se aceitamos a equivalência entre o eu falso e o eu auto-enganado sobre valores, afirmada acima, então diremos que o eu falso, embora faça parte da identidade do indivíduo enquanto tal, está excluído de sua identidade pessoal. Há uma real dificuldade de propor critérios para distinguir, sempre e claramente, um eu do outro; vale dizer, uma dificuldade, às vezes, de se conhecer a identidade de alguém, inclusive a de si próprio. Conforme assinala Fromm, “Todas as nossas energias são consumidas com o fito de obter o que queremos, e a maior parte das pessoas nunca discute a premissa desta atividade: a de que sabem o que em verdade desejam.” (Fromm 1983, p. 200); “... saber o que realmente se quer não é relativamente fácil, como a maioria das pessoas imagina, porém um dos problemas árduos que todo ser humano tem de solucionar” (Idem, p. 201). Minha sugestão é que o caráter árduo em questão vem precisamente do enredamento do ser humano em estados de auto-engano valorativo. Os teóricos desse dualismo, eles próprios, tendem a situar no eu verdadeiro a identidade – ou identidade real ou madura ou sadia – do sujeito, colocando o eu falso fora dela. Mas eles não tentam explicar ou justificar esta atitude, contentando-se com uma *intuição*, de resto defensável, de que a coisa é assim. Analogamente, a intuição da discrepância entre papel social e identidade figura de modo semelhante em observações do senso comum, feitas em diferentes níveis de ingenuidade ou de sofisticação, do tipo “Na verdade, ela estava mais representando um papel do que sendo ela mesma, e ela não percebia isso.” Penso que essas intuições são corretas, e a explicação e justificativa que estou sugerindo é que a exclusão do eu falso da identidade, bem como aquela discrepância se explicam pela incorrência em auto-engano sobre os valores associados, num caso com o eu falso, no outro com o papel em questão. (Na verdade, o eu falso dos psicólogos tem, em linhas gerais, muito a ver com o desempenho de papéis com os quais o ego não se identifica suficientemente).

Vejamos agora como o conceito de auto-engano valorativo pode clarificar essa discrepância entre papel social e identidade pessoal. Suponha-se que um certo papel é *problemático* para um

sujeito, no sentido de não ser nada natural para ele; ele pode, não obstante isso, conseguir entrar e ficar nesse papel, e lidar relativamente bem com ele, precisamente pelo mecanismo de enganar-se a si próprio que ele atribui importância aos valores associados com aquele papel. Por que motivo faria ele isso? A resposta pode estar em dois fatores: primeiro, alguma necessidade conjuntural mais ou menos poderosa que ele tem de entrar num papel e continuar a desempenhá-lo, e, segundo, sua impossibilidade de se identificar realmente com com sentimentos, atitudes e comportamentos apropriados para esse papel (para ele) problemático. Esta não é uma situação incomum em nossa vida social de hoje, cada vez mais complexa e mais ampliada nacional e internacionalmente, na qual todos nós – adultos, jovens e mesmo crianças – somos frequentemente solicitados a responder a exigências e pressões da sociedade, e o fazemos precisamente entrando em papéis sociais múltiplos, alguns dos quais podem estar associados com valores que não está em nós fazer nossos próprios.

Reexpliquemos isso, utilizando algumas noções da teoria dos papéis sociais. Quando ocorre *distância do papel social* – isto é, quando o desempenho do papel não é acompanhado de vínculo emocional com ele, então, na medida em que o sujeito não está consciente dessa distância, sua permanência no papel deve se explicar pela utilização do recurso ao auto-enganho valorativo. Por outro lado, às vezes o *papel social desempenhado* – i.e., o modo como se de fato se dá o comportamento – não está conforme ao *papel social prescrito* – i.e. aquele definido pelo modo típico como se espera que se dê o comportamento. Isso pode advir de uma dificuldade do sujeito em se comportar do modo prescrito, e esta dificuldade, por sua vez, pode derivar de uma certa discrepância entre a personalidade ou temperamento individuais do sujeito e o tipo de personalidade e temperamento que se prestam ao desempenho do papel prescrito. Acredito que, ao menos em alguns casos de discrepância entre papel prescrito e papel desempenhado, a explicação para a discrepância se encontra no auto-enganho em que o sujeito se põe em relação aos valores associados com o papel prescrito.

Resumindo, (1) Estando o sujeito em auto-enganho em relação aos particulares valores associados com papéis sociais que desempenha, e em decorrência disso, (2) não se identificando

genuinamente com aqueles valores, e (3) sendo esta identificação requisito para que o papel social faça parte de sua identidade pessoal, segue-se que (4) o desempenho do papel não faz parte da identidade pessoal do sujeito. Desse modo, vê-se como o auto-engano valorativo é um critério que permite excluir certos comportamentos de papel da identidade psicossocial do sujeito. Portanto, a idéia de auto-engano valorativo ao mesmo tempo *clarifica* a intuição da discrepância, quando ela existe, entre ser si próprio e desempenhar um papel social – isto é, faz entender o *mecanismo* mediante o qual a identidade pessoal resulta comprometida no desempenho do papel - e se se aceita, conforme argumentei acima, que o auto-engano valorativo compromete a identidade pessoal, contribui para *dar sustentação* àquela intuição.

REFERÊNCIAS

- AMES, Roger T. e W. DISSANAYAKE. *Self and Deception*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- ARRUDA, A.T. M. Auto-engano e identidade. In: *Revista Tempo Brasileiro* 95: pp.45-64, Rio de Janeiro, 1988.
- BERGER, Peter. *Perspectivas Sociológicas*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1978.
- CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. São Paulo: Editora Paz e Terra S.A., 2001.
- DEUTSCH, Eliot. Self-deception. A comparative study. In: AMES e DISSANAYAKE, 1996.
- DILMAN, Ilham. Self Deception. In: DILMAN, Ilham e D.Z.PHILLIPS. *Sense and Delusion*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1971.
- ERIKSON, Erik H. Identity, Psychosocial. In: *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Nova York: Crowell-Collier, 1968.
- FROMM, Erich. *O Medo à Liberdade*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- HORNEY, Karen. *Neurose e desenvolvimento humano*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1974.
- MARTIN, Mike W. *Self-Deception and Morality*. Lawrence: University Press of Kansas, 1986.
- _____. *Everyday morality*. Belmont: Wadsworth Publishing Co., 1995.

RORTY, Amélie O. Self-deception, *akrasia* and irrationality. In: ELSTER, Jon (Org.) *The Multiple Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

_____. User-friendly self-deception. In: AMES e DISSANAYAKE, 1996.

SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943.

SOLOMON, Robert C. Self, deception, and self-deception in philosophy. In: AMES e DISSANAYAKE, 1996.

SOUSA, Ronald de. Emotion and self-deception. In: McLAUGHLIN, Brian P. e Amélie O. RORTY. *Perspectives on Self-Deception*. Berkeley: University of California Press, 1988.

_____. *The Rationality of Emotion*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1987.

_____. Self-deceptive emotions. In: RORTY, Amélie O (Org.) *Explaining Emotions*. Berkeley: University of California Press, 1980.