

RODRIGO MENDES FERREIRA

**INDIVIDUAÇÃO E SOCIALIZAÇÃO
EM JÜRGEN HABERMAS**

ORIENTADOR: FRANCISCO JAVIER HERRERO BOTIN

LINHA DE PESQUISA: FILOSOFIA SOCIAL E POLÍTICA

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Belo Horizonte, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1998.

Ficha Catalográfica

100
F383i

FERREIRA, Rodrigo Mendes

Individuação e Socialização em Jürgen Habermas./ Rodrigo
Mendes Ferreira - Belo Horizonte: FAFICH / UFMG, 1998.
127 p

Dissertação (Mestrado em Filosofia) UFMG. FAFICH.

1. Habermas, Jürgen, 1929. 2. Filosofia moderna - Séc. XX
3. Filosofia alemã - Séc. XX. 4. Personalidade. 5. Linguagem
6. Ética I. Título. II. Série.

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado)

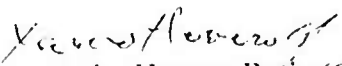
Ata da Defesa de Dissertação de Rodrigo Mendes Ferreira
Matrícula nº 95621-25

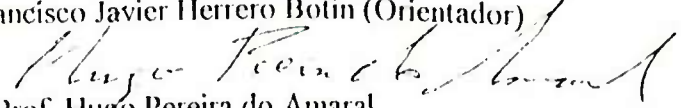
Aos sete (07) dias do mês de agosto de mil novecentos e noventa e oito (1998), reuniu-se na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, indicada pelo Colegiado do Curso em 26/06/98, para julgar, em exame final, a dissertação intitulada "INDIVIDUAÇÃO E SOCIALIZAÇÃO EM JÜRGEN HABERMAS", requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia, Área de Concentração: Filosofia - Linha de Pesquisa Filosofia Social e Política. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Francisco Javier Herrero Botin, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao mestrando **Rodrigo Mendes Ferreira**, para apresentação de sua dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença do mestrando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Foram atribuídas as seguintes notas:

- Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botin - Orientador /UFMG.	100
- Prof. Hugo Pereira do Amaral/UFMG	100
- Profª Drª Maria Lúcia Miranda Afonso/UFMG	100

Pelas notas atribuídas, o candidato foi considerado aprovado com a seguinte média: 100 (cem).

O resultado final foi comunicado publicamente ao candidato pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 07 de agosto de 1998.


Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botin (Orientador)


Prof. Hugo Pereira do Amaral


Profª Drª Maria Lúcia Miranda Afonso



Prof. Dr. Rodrigo Antônio de Paiva Duarte
Coordenador do Curso de Pós Graduação em Filosofia
(Mestrado e Doutorado)
FAFICH/UFMG

Observação: Este documento não terá validade sem a assinatura e carimbo do Coordenador.

DISSERTAÇÃO DEFENDIDA E APROVADA COM A NOTA
PELA BANCA EXAMINADORA, CONSTITUÍDA PELOS PROFESSORES:

PROF. DR. FRANCISCO JAVIER HERRERO BOTIN
(Orientador)

PROF^ª. DR^ª. MARIA LÚCIA MIRANDA AFONSO

PROF. HUGO PEREIRA DO AMARAL

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA FACULDADE DE FILOSOFIA
E CIÊNCIAS HUMANAS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS
GERAIS**

Belo Horizonte, 07 de Agosto de 1998.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer aqui:

toda a Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, que, atendendo às nossas solicitações, mediu a aquisição de importante equipamento de informática para os alunos pós-graduandos, aparelhagem essa que foi indispensável para o término dessa dissertação no prazo pretendido;

ao excelente mestre de filosofia, Prof. Francisco Javier Herrero Botin, pelas aulas motivadoras e pela criteriosa orientação;

à Prof. Lúcia Regina de Las Casas, pelo incentivo à curiosidade e investigação filosófica;

aos meus pais, Dalmy e Márcia, por *tudo* que fizeram por mim;

a Bárbara Goecking, por todo amor, carinho e dedicação;

e, por fim, a todos os amigos que contribuíram, direta ou indiretamente, para a concretização desse trabalho.

Este trabalho é dedicado aos membros do grupo “Jesus, Maria e José” e a todas as pessoas que, de alguma maneira, contribuem por uma sociedade mais justa, um mundo criativo e belo.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Todas as obras e textos listados são de Jürgen Habermas, exceto *Mind, Self, and Society*, que é uma obra póstuma de George Herbert Mead.

- AFIM - “Ações, atos de fala, interações mediadas pela linguagem e mundo da vida”. In: *Pensamento pós-metafísico*; estudos filosóficos. Rio de janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p.65-103.
- DMIE - “Desarrollo de la moral e identidad de yo”. In: *La reconstrucción del materialismo histórico*. Trad. Jaime Nicolás Muñiz y Ramón García Cotarelo. Madrid: Taurus, 1981. p.57-83.
- IS - “Indivuação através de Socialização. Sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead”. In: *Pensamento pós-metafísico*; estudos filosóficos. Rio de janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p.183-234.
- MSS - *Mind, Self, and Society*; from the standpoint of a social behaviorist. Chicago: The University of Chicago Press, 1972.
- NJS - “Notas sobre John Searle: Meaning, Communication and Representation”. *Pensamento pós-metafísico*; estudos filosóficos. Rio de janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p.135-148.
- PU - “Qué significa pragmática universal?” (1976). In: *Teoría de la acción comunicativa*; complementos y estudios previos. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1989. p.299-368.
- URP - “Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática”. *Estudos Avançados*, v. 3, n.7, p.4-19, set/dez. 1989.
- TAC I - *Teoría de la Acción Comunicativa*. v. I. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987.
- TAC II - *Teoría de la Acción Comunicativa*. v. II. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987.

INDIVIDUAÇÃO E SOCIALIZAÇÃO EM JÜRGEN HABERMAS

SUMÁRIO

<u>INTRODUÇÃO</u>	8
-------------------------	---

CAPÍTULO I

O EU SOCIALMENTE PRODUZIDO EM GEORGE HERBERT MEAD.....	14
1. Origens da concepção do Eu em Mead	14
2. A linguagem como <i>medium</i> para a construção do Eu	18
3. O Self.....	22
a) O Outro Generalizado	23
b) O “Eu” e o “Me”	28
4. A ‘superação’ de Mead por Habermas.....	30

CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO DA INDIVIDUAÇÃO E SOCIALIZAÇÃO.....	35
1. Marco filosófico da individuação e socialização em Habermas.....	35
2. Virada Linguística	39
a) Guinada Pragmática	39
b) A linguagem como <i>medium</i> intranscendível de todo sentido e validade	43
c) A dupla estrutura performativo-proposicional de todo ato de fala	48
d) As quatro pretensões à validade intersubjetiva levantadas por todo ato de fala.....	52

CAPÍTULO III

A SIMULTANEIDADE DA INDIVIDUAÇÃO E SOCIALIZAÇÃO EM HABERMAS.....	58
1. A conexão linguística da individuação e socialização.....	58
2. A individuação e a socialização no mundo da vida.....	64
3. Identidade individual e identidade coletiva.....	77
a) A identidade individual	77
b) A identidade coletiva	92
4. A razão prática e a formação discursiva da vontade.....	97
5. A dimensão ética implicada	104
Apêndice 1.....	111
Apêndice 2.....	113

<u>CONCLUSÃO</u>	114
------------------------	-----

<u>BIBLIOGRAFIA</u>	124
---------------------------	-----

<u>RESUMO</u>	127
---------------------	-----

INTRODUÇÃO

Os conceitos chaves que orientam nossa pesquisa são os de individuação e socialização. O primeiro está ligado ao modo como a personalidade se estrutura e se forma no decorrer de nossa vida, ganhando o seu aspecto de originalidade e de insubstituibilidade - em termos de personalidade, ninguém é igual a ninguém; não é possível existir nenhum 'clone' psíquico, uma vez que as vivências sociais e comunicativas vão ser diferentes para cada pessoa e vão influenciar a todos distintamente. Isso nos remete ao segundo conceito, o de socialização, que vai, para Habermas, na direção de conjuntos e sentidos culturais, bem como de processos sociais que penetram e ajudam a constituir a personalidade dos sujeitos, ou seja, à influência que as relações e intercâmbios trazem para a personalidade. Nesta medida, tentaremos demonstrar que para Habermas esses conceitos estão fortemente interligados, sendo que a individuação acontece *simultaneamente* à socialização, e não mais desconectada dela, como queria a filosofia do sujeito¹.

A escolha do tema de nosso trabalho se deve, em primeiro lugar, a uma valorização filosófica pelo esforço habermasiano de tentar pensar alternativas para os impasses de nossa época, bem como, ao mesmo tempo, pela 'sintonia' pessoal com esse projeto. De um modo geral, tanto Habermas quanto outros pensadores expressivos, dentre eles Karl Otto Apel, apontam a exacerbação do 'Eu moderno' como sendo a causa de ter a humanidade chegado, nos tempos atuais, a uma profunda crise econômica, social e política, onde se vê forte desencanto com o progresso material, que reduziu o homem a um ser de necessidades manipuladas por uma sociedade de consumo, e onde categorias como dinheiro e poder obscurecem toda profundidade de sentido da vida. É justamente nesse contexto de esgotamento dos tempos modernos que Habermas vai estabelecer seu ponto de partida para

¹ Sobre isso, ver capítulo II, itens 1 e 2, desta dissertação.

tentar explicar e superar as deformações patológicas que nos marcam até hoje; tanto no que diz respeito ao problema da individuação e socialização quanto num contexto mais amplo, relacionado com as aberturas que o novo paradigma da linguagem possibilita para se repensar os problemas de nosso tempo. Sob um outro ponto de vista, acreditamos também que escolhemos um tema relevante dentro de seu pensamento, não só por ter Habermas tratado especificamente dessa questão como pela presença da relação indivíduo-sociedade em muitas de suas publicações - o que, num certo sentido, pode possibilitar uma leitura mais ampla de toda sua obra. Por último, consideramos que existe uma relevância psicológica dessa temática, uma vez que a compreensão dela proporciona a fundamentação filosófica essencial, que pode enriquecer a práxis dos psicólogos - inclusive a nossa - uma vez que, seja com o indivíduo na clínica, seja com o mesmo nos grupos em que está inserido (casal, família, instituições, comunidade, etc...), o trabalho desse profissional busca, “em essência”, possibilitar o desenvolvimento e a experiência plena da individualidade e sociabilidade dos cidadãos.

Além desse objetivo central da dissertação, procuraremos atingir mais outros três, que de certa forma já estão implicados no desenvolvimento do tema, ou seja, verificar a fecundidade do paradigma da linguagem; analisar a relação entre individualidade e sociabilidade; e também perceber a inter-relação da personalidade com o *ethos*.

A função do primeiro capítulo da dissertação é tratar da principal fonte histórica que serve de base para Habermas compreender a questão da individuação e socialização, a saber, George Herbert Mead. Procuramos num primeiro momento fazer uma análise que seguisse o fio condutor sugerido, de certa forma, pelo próprio Habermas², que perpassa desde o início das pesquisas de Mead sobre a formação da subjetividade e da autoconsciência até a fundamentação mais madura de sua reflexão sobre ‘o modelo do Eu produzido socialmente’.

² Cf. HABERMAS, J. “Individuação através de socialização. Sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead” - IS. In: *Pensamento pós-metafísico*; estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p.205.

Basicamente, o interesse habermasiano por Mead se dá na medida em que esse último, no seu esforço para compreender a gênese da personalidade, coloca a referência a uma segunda pessoa como sendo fundamental para qualquer auto-referência. Assim, procuraremos esclarecer como Mead rompe com o círculo da reflexão auto-objetivadora e toma a relação simétrica tu-me, como chave para sua crítica à auto-relação do sujeito que objetiva a si mesmo, abrindo com isso, a passagem para um novo paradigma, onde a 'construção do Eu' vai se dar por meio de interações mediadas simbolicamente, num processo *linguisticamente* mediado pelo *social*. Feito isso, faremos a transição para o capítulo seguinte com a tematização do ponto onde Habermas critica algumas limitações encontradas no pensamento de Mead, e aponta as diretrizes para tentar superará-las. Nessa parte, as inovações habermasianas serão apenas mencionadas, uma vez que a explicitação delas virá na sequência, com o desenvolvimento dos capítulos ulteriores.

No capítulo posterior abordaremos do novo paradigma da linguagem a parte que está relacionada com o tema da dissertação. Inicialmente trataremos do marco teórico-filosófico em que Habermas pensa a questão da individuação e socialização, ou seja, a passagem do paradigma da filosofia da consciência para o paradigma da filosofia da linguagem. Na sequência, veremos que essa mudança de paradigma e as novidades daí decorrentes só podem ser compreendidas com base na perspectiva pragmático-linguística, uma vez que, para Habermas, a dimensão pragmática está na base de todas as outras funções da linguagem; e por isso, o *uso* que os sujeitos fazem das proposições linguísticas tem um papel decisivo para a nova visão do processo de individuação e socialização. Para demonstrarmos, no capítulo seguinte, a simultaneidade desse processo, teremos que esclarecer antes de mais nada por que a linguagem é *medium* intranscendível de todo sentido e de toda validade, já que sem ela não podemos demonstrar que algo tem sentido ou alguma validade; e, conseqüentemente, não podemos demonstrar que existe formação da personalidade, pois, como se sabe, a

individuação só acontece em um mundo dotado de sentido. A partir daí, faz-se necessário explicar a dupla estrutura performativo-proposicional presente nesse *medium* intransponível que é a linguagem, uma vez que essa dupla estrutura é universal e por isso aparece em todo ato de fala. Para que esse embasamento teórico proporcionado pelo paradigma da linguagem fique o mais completo possível – a fim de fornecer uma boa estrutura para a compreensão das inovações habermasianas com relação à problemática da individuação e socialização - teremos que investigar as quatro pretensões à validade intersubjetiva levantadas por todo ato de fala: pretensão à verdade, à correção, à veracidade e ao sentido.

O capítulo terceiro é considerado o mais importante de todos, uma vez que procura esclarecer efetivamente a simultaneidade que deve acontecer entre os processos de individuação e socialização. Em primeiro lugar, investigaremos a conexão linguística da individuação e socialização, pois para Habermas a linguagem tem a dupla característica de individuar e socializar ao mesmo tempo. O falante que se dirige a uma segunda pessoa, pela própria lógica do uso dos pronomes pessoais, não pode despojar-se *in actu* de sua insubstituibilidade ou fugir para o anonimato de uma terceira pessoa, sendo forçado a levantar a pretensão de ser reconhecido como um ser original e irrepetível. Veremos também que a relação de autocompreensão é articulada em duas dimensões, e ambas estruturadas pela linguagem: na totalidade das relações da vida (compartilhada intersubjetivamente com os outros, necessitando, assim, da confirmação dos outros participantes da interação); e num horizonte experienciado intra-subjetivamente consigo mesmo. A perfeita individuação deverá ser a perfeita socialização; entretanto, isso não significa que toda pessoa vai ser bem individuada, uma vez que, na realização concreta dos sujeitos, teremos as tensões que poderão acarretar distúrbios e patologias no desenvolvimento de cada um. Logo depois, vamos ter que explicitar essa simultaneidade em relação ao ‘mundo da vida’, pois o fato de um falante desejar entender-se com um outro sobre algo no mundo nos remete a um mundo compartilhado

intersubjetivamente pelos atores. A conexão dos atos de fala com o ‘mundo da vida’ é percebida pela razão de que quando levantamos pretensões em discursos, o fazemos sempre no ‘mundo da vida’, ou seja, num determinado espaço social e tempo histórico. Veremos como os três componentes estruturais do ‘mundo da vida’, i. é, cultura, sociedade e personalidade se entrelaçam, se reproduzem e se manifestam linguisticamente através dos conteúdos semânticos que circulam no *medium* comum da linguagem cotidiana. Também aqui investigaremos a relação das pretensões levantadas em todo ato de fala com as dimensões desse ‘mundo da vida’, ou seja, o ‘mundo objetual’, o ‘mundo societário’ e o ‘mundo subjetivo’. Essa elucidação está diretamente relacionada com o terceiro momento desse capítulo, onde o que vai ser tematizado nesse *medium* simultaneidade é a autonomia individual e a autonomia social, ou a identidade individual e a identidade coletiva. Buscaremos descobrir como Habermas relaciona a construção da identidade individual com o desenvolvimento moral, já que ela se pauta por modelos valorativos assumidos durante o percurso de nossas vidas. A formação dessa identidade abrange três níveis que deverão ser pesquisados, a saber, a ‘identidade natural’, a ‘identidade de papel’ e a ‘identidade do Eu’. Do ponto de vista habermasiano, o elo entre o ‘individual’ e o ‘coletivo’ é chave também para a compreensão da identidade, que não pode ser meramente afirmada pelo sujeito, devendo, ao mesmo tempo, ser reconhecida e possibilitada pelos membros da comunidade em que vive. Somente um contexto social autônomo, que possibilite as representações de todos os cidadãos envolvidos na obtenção de consensos sobre os problemas e possibilidades da comunidade poderá levar-nos à construção de uma identidade coletiva consistente. Em seguida, abordaremos a relação entre os conceitos de razão prática e vontade, enfatizando a formação discursiva que Habermas confere ao imperativo categórico, à vontade individual e à coletiva. Veremos que a formação discursiva da vontade é que vai individuar e socializar o sujeito. Finalmente, no quinto e último momento desse capítulo, faremos a conexão entre as pretensões e a socialização de fato - o

que traz implicações éticas, pois, na medida em que o sujeito levanta pretensões à sua auto-realização, estas devem ser reconhecidas intersubjetivamente, e nesse sentido, terão que respeitar a dimensão moral de sua inserção com os outros no mundo. As idéias de justiça e solidariedade vão ser derivadas das condições de simetria e expectativas de reciprocidade inscritas na ação comunicativa. Os processos de individuação e socialização deverão crescer simultaneamente; entretanto, na prática, os indivíduos poderão afirmar suas identidades na tensão permanente entre a comunidade ideal e a comunidade real de comunicação.

CAPÍTULO I

O modelo do Eu produzido socialmente em G.H.Mead

1. ORIGENS DA CONCEPÇÃO DO EU EM MEAD

Habermas toma George Herbert Mead como sua principal fonte histórica para pensar a questão da individuação e socialização³. Ele afirma que Mead foi o primeiro a refletir substancialmente sobre um modelo do Eu produzido socialmente:

“No meu entender, a única tentativa promissora de apreender conceitualmente o conteúdo pleno do significado de individualização social encontra-se na psicologia social de G. H. Mead.”⁴

G. H. Mead é considerado, juntamente com J. Dewey, um expressivo protagonista do pragmatismo americano, fortemente conectado com a tradição sociológica da “Escola de Chicago”, e que, de um modo geral, apresentava um conteúdo essencialmente ético e social. Entretanto, o próprio Mead preferia derivar sua pesquisa do termo “behaviorismo social”, i.é, social na medida em que ele encontrou, um “self” que deriva da interação social; e behaviorista, na medida em que sua pesquisa é objetiva e naturalista.

No início de suas pesquisas, Mead procurou retomar o programa de investigação proposto pelo paradigma da filosofia da consciência, no intuito de esclarecer o surgimento da consciência, ainda sintonizado, contudo, com o pensamento essencialmente naturalista da psicologia funcionalista de John Dewey. Para fins de esclarecimento, no naturalismo

³ Cabe ressaltar de início que, devido à impossibilidade de acesso às “Obras Completas de Mead”, usamos os originais dos três textos considerados ‘essenciais’ por Habermas para a compreensão do “Eu socialmente produzido em Mead”, a saber: “The Definition of the Psychological”; “Social Consciousness and the Consciousness of Meaning”; e “The Social Self”; bem como a sua obra póstuma clássica **Mind, Self and Society**. Esta última tem o mérito de sistematizar toda a pesquisa de Mead - uma vez que ele não sistematizou de forma mais ampla sua produção - além de trazer ótimas notas e resumos de notas dos seus alunos mais destacados, como também a seleção de manuscritos inéditos deixados pelo próprio Mead. É importante dizer que muitos dos textos de Habermas utilizados na elaboração do nosso trabalho, ou seja, as traduções espanholas das quais fizemos uso, são consideradas excelentes e trazem, inclusive, os adendos e modificações feitas pelo autor nas edições alemãs que seguiram a publicação da primeira. Servimo-nos também das traduções para o português de suas obras, intituladas **Pensamento pós-metafísico, O Discurso filosófico da modernidade e Consciência moral e agir comunicativo**, traduções estas que são consideradas de boa qualidade.

⁴ IS, 1990. p.185.

deweyano, a natureza e as coisas que nela existem são as únicas realidades existentes. O homem vive radicalmente neste mundo (e não em um mundo sobrenatural ou metafísico), que é terrivelmente incerto e instável, sendo que a natureza não é simplesmente um complexo de coisas regidas mecanicamente, mas também é história, acontecimento e drama, não existindo sem o homem e nem o homem sem ela. Entretanto, o homem é um ser da natureza destinado a *mudar* a própria natureza; através da ciência e mediante instrumentos e técnicas, ele adquire grande controle e precisão sobre a natureza. Daí o caráter instrumentalista do naturalismo de Dewey, uma vez que o homem modifica e domina o mundo, em função de suas necessidades, através de seu agir ‘essencialmente instrumental’.

Em um de seus primeiros artigos “The Definition of the Psychical” (“A Definição do Psíquico”), de 1908, Mead estava interessado no esclarecimento do “subject-matter” da psicologia, ou seja, na elucidação da questão da subjetividade e da autoconsciência. Nesse texto, Mead procura mostrar principalmente que a consciência está centrada no interior do próprio Eu e que, por isso mesmo, é imediata. Para ele, a idéia de subjetividade aparece, num primeiro momento, estreitamente relacionada com a imediaticidade das ações e sensações individuais, enquanto que, num segundo momento, ela vai significar abstração, no sentido de reflexão. O sujeito aparece nesse segundo momento como algo ‘isolado no mundo’, relacionando-se basicamente consigo mesmo para “construir o seu Eu”; sendo que sua ‘individuação’ vai se dar, principalmente, na medida em que ele formula hipóteses para solucionar problemas de percurso. O problema provoca um conflito dos impulsos da ação do indivíduo, fazendo com que ele repense a execução do seu plano de ação e verifique a ‘correção’ de suas expectativas. Esse movimento faz com que aquilo que o indivíduo tinha aceito como objetivo (para a execução do seu plano de ação) saia dessa posição objetiva e ‘migre’ para o seu mundo subjetivo.

A interpretação de Habermas sobre essa fase da pesquisa de Mead pode-se verificar na seguinte afirmação:

“a psicologia funcionalista encontra o seu objeto, a saber, o elemento psíquico, na perspectiva de um agente, o qual se conscientiza performativamente de sua realização da ação - interrompida através da problematização : “o campo de objetos da psicologia funcionalista é aquele estágio da experiência no interior do qual nós temos uma consciência imediata de impulsos conflitantes da ação, os quais tiram do objeto o seu caráter de objeto, deixando-nos, neste sentido, numa atitude da subjetividade, ao passo que deles surge um novo objeto de estímulo, dada a nossa atividade reconstrutiva, a qual forma parte do conceito do sujeito Eu .”⁵

Nesse movimento de busca da concepção “do que é psíquico”, Mead passa a se defrontar com um problema crucial, uma vez que o mundo subjetivo de um indivíduo que formula hipóteses para solucionar problemas não explica substancialmente o modo como ele descobre a si mesmo, ou seja, o modo como ele se individua no decorrer dessa atividade abdutiva. Mead percebe, então, que só pode esclarecer consistentemente o surgimento da consciência abandonando o modelo deweyano da relação instrumental de um sujeito isolado, reduzido a algo no mundo, com coisas e acontecimentos. Como consequência, ele começa a pesquisar a importância para a formação da consciência da relação interativa de vários atores entre si.

Em seu artigo denominado “Social Consciousness and the Consciousness of Meaning” (“Consciência Social e Consciência do Significado”), de 1910, Mead relaciona as questões “daquilo que é psíquico” e “do acesso psicológico ao mundo subjetivo” com a questão genética acerca das condições sob as quais emerge a vida autoconsciente, acrescentando uma dimensão social à relação entre si dos vários organismos de uma mesma espécie.

O que é importante destacar nesse artigo é que, para Mead, nós somos conscientes de nossos gestos e atitudes porque eles são responsáveis por mudanças na conduta de outros indivíduos. Essa influência do comportamento individual na esfera social não acontece, por exemplo, com relação ao ambiente físico das nuvens. Afirma Mead:

⁵ IS, 1990. p.208.

“A reação de um homem em direção às condições do tempo não consegue ter nenhuma influência sobre o tempo... A conduta social bem sucedida nos leva a um terreno, no qual a consciência das próprias atitudes auxilia no controle da conduta dos outros”⁶.

Apesar de Mead ter conseguido atingir sensíveis avanços nessa pesquisa, ainda ficou em aberto o problema do surgimento da auto-referência, uma vez que o acréscimo da dimensão social à relação dos vários indivíduos entre si não explica, por si só, a auto-referência originária. Habermas percebe com clareza esse problema com o qual Mead se deparou, i. é, o de como pode surgir essa

“auto-referência privilegiada sob condições de interação, *antes* que tenha se formado um medium linguístico com perspectivas falante-ouvinte, as quais tornariam possível ao *ego* assumir perante si mesmo o papel de um *Alter ego*? A competência de falar consigo mesmo pressupõe, de sua parte, uma forma elementar de auto-referência.”⁷

Na tentativa de encontrar uma explicação convincente para essa questão, Mead escreve o artigo intitulado “The Social Self” (“O Self Social”), em 1913. A partir desse artigo, no entender de Habermas, ele vai começar a atacar satisfatoriamente o duplo problema do “acesso auto-reflexivo à consciência” e “da gênese da autoconsciência”; e enterrar de vez o conceito de subjetividade enquanto espaço interior de representações próprias a cada um, no qual o sujeito representador de objetos volta-se sobre sua atividade de representação, como num espelho, constituindo-se, única e exclusivamente, a partir da representação de objetos da auto-observação ou da introspecção. Em outras palavras, Mead descobre que a consciência não pode mais ser entendida como sendo imediata ou simplesmente interior, decorrente da auto-relação epistêmica de um sujeito consigo mesmo, de um sujeito solucionador de problemas, pois essa é a posição de um *observador* que se defronta consigo mesmo, como numa imagem refletida, na terceira pessoa; e não a de um *falante* que se defronta com o seu próprio enfoque performativo (na perspectiva social de um ouvinte), como segunda pessoa.

⁶ MEAD, G. H. “Social Consciousness and the Consciousness of Meaning”. *Psychological Bulletin* 7 (1910), p.403.

⁷ IS, 1990. p.209.

Nesse sentido, a autoconsciência originária vai ser explicada, agora, a partir do enfoque performativo de uma segunda pessoa; o que implica numa autoconsciência gerada *comunicativamente*. Como veremos na sequência deste trabalho, para Mead, a auto-referência originária forma-se num caminho que vai de fora para dentro, por meio da interação simbolicamente mediada que se tem com um parceiro - pois a linguagem é o *medium* através do qual alguém se reconhece no outro de modo não objetivador.

2. A LINGUAGEM COMO *MEDIUM* PARA A CONSTRUÇÃO DO EU

A linguagem tem um papel importantíssimo na compreensão da construção do Eu e da inter-relação deste com os processos sociais. Buscaremos elucidar aqui que, para Mead, a linguagem é algo que faz parte da conduta social. Basicamente, ele procura mostrar como, a partir dos gestos, surgem os sinais, os símbolos e, posteriormente, as convenções semânticas válidas intersubjetivamente. Partindo da análise da interação mediada por gestos entre animais da mesma espécie, especialmente em famílias de vertebrados mais desenvolvidos, ele percebe que certas ações de um organismo, provocam respostas instintivas por parte de outros organismos. Quando um animal age frente a outro, por exemplo, atacando-o, esse outro reage instintivamente no sentido de defender-se do ‘golpe’ deferido. Estabelece-se então uma ‘relação de troca’ ou uma ‘relação de adaptação’ dos gestos e reações de um para com o outro. Em alguns ‘tipos’ de comportamentos comuns a algumas classes animais, tais como a caça, a reprodução, o cuidado com os filhotes, ataque e defesa, comportamento lúdico, dentre outros, é possível detectar que o movimento de um organismo é representado por um *gesto* que serve de estímulo à *reação* comportamental de outro organismo, que, por sua vez, conduz a um novo ajuste e a novas respostas por parte do primeiro organismo, e assim sucessivamente. Habermas vai dizer que Mead

“considera a *linguagem de gestos - conversação de gestos* - difundida nas sociedades desenvolvidas de vertebrados como ponto de partida evolutivo de um desenvolvimento da linguagem que conduz primeiro à

etapa da interação mediada simbolicamente em termos de uma *linguagem de sinais* e depois à fala *proposicionalmente diferenciada*⁸.

Transpondo para a experiência humana essa dinâmica da conversação de gestos entre os animais, Mead segue o mesmo raciocínio num primeiro momento, ou seja, o gesto aparece como sendo o mecanismo básico mediante o qual se leva a cabo o processo social, uma vez que ele torna possível as reações 'em cadeia', efetivando a conduta mútua dos indivíduos envolvidos no processo social. Isso significa que, para Mead, o ato social é caracterizado primordialmente por um processo de ação e adaptação de cada indivíduo, por meio de gestos, às ações e reações dos outros indivíduos. Os gestos vão refletir o movimento de um primeiro organismo e atuam como estímulo a um outro organismo, provocando reações desse segundo ente. 'Da mesma maneira que nos animais', os gestos de um indivíduo executam suas funções e desencadeiam reações nos outros, sendo que essas reações se convertem em estímulos para readaptação daquele que começou a interação. Para Mead, o ponto central da diferença entre a conduta dos animais e a dos seres humanos é que o animal não pensa. Mesmo se pensarmos nas complexíssimas sociedades de insetos tais como as abelhas e as formigas, ou no comportamento inteligente dos macacos, não encontraremos nenhuma prova de uma consciência reflexiva por parte deles ao ponto de se colocarem 'no lugar dos outros', ou de tomarem uma posição pela qual sejam responsáveis. Ao contrário dos seres humanos, quando um animal indica ou expressa algo a outro, não consegue indicar ou expressar, ao mesmo tempo, a mesma coisa ou significação para si mesmo, justamente porque não possui a capacidade de pensar⁹.

O emprego dos gestos e a capacidade reflexiva de pensar é o que possibilita, em última instância, ao ser humano *adotar o papel do outro* para regular sua própria conduta. Na medida em que um gesto representa a idéia que existe por trás dele e provoca essa idéia em um outro

⁸ HABERMAS, J. *Teoría de la Acción Comunicativa* - TAC II. Madrid: Taurus, v. II, 1987. p.13.

⁹ Cf. MEAD, G. H. *Mind, Self, and Society*; from the standpoint of a social behaviorist - MSS. Chicago: The University of Chicago Press, 1972. p.81.

indivíduo, tem-se então um símbolo significante, que representa um certo significado; quando o gesto chega a essa situação, tem-se uma linguagem propriamente dita. No momento em que a *reação* de uma segunda pessoa é provocada por um primeiro indivíduo, convertendo-se em estímulo para controlar a própria ação do primeiro organismo, tem-se então a *significação* do ato na própria experiência desse primeiro indivíduo. Essa relação de adaptação mútua torna possível o surgimento da consciência, na medida em que, *para que o pensamento exista, é preciso haver símbolos e gestos em geral que provoquem em um indivíduo a reação que está provocando em outro*; sendo que esse movimento possibilita as condições necessárias para que eles dirijam suas condutas subseqüentes.

Cabe ressaltar que o gesto vocal para Mead tem um valor que nenhum outro gesto possui. Quando falamos é possível que prestemos mais atenção ao que estamos dizendo (e, simultaneamente, escutando), do que quando fazemos, por exemplo, um gesto facial. O conteúdo de nossa fala é um estímulo sonoro que provoca em nós mesmos (em termos auditivos) o mesmo que provoca nos outros; e isso é diferente da situação em que nosso rosto adota certa expressão, pois o estímulo de nosso gesto 'físico-facial' *geralmente* não provoca em nós mesmos a mesma expressão que provoca nos outros. Assim, para Mead, existe uma maior possibilidade de autoconhecimento e de domínio de si próprio no gesto vocal do que nos outros tipos de gestos. Nas suas palavras:

"Especialmente graças ao emprego dos gestos vocais, estamos constantemente provocando em nós mesmos as reações que despertamos em outras pessoas, de tal modo que incorporamos as atitudes e gestos das outras pessoas à nossa própria conduta. A importância crítica da linguagem no desenvolvimento da experiência humana reside neste fato de que o estímulo possa reagir sobre o indivíduo que fala do mesmo modo que reage sobre o outro"¹⁰.

Entretanto, posto isso, poder-se-ia perguntar como fica a situação dos gestos usados pelas pessoas com deficiência auditiva e/ou de fala, já que podem também muitas vezes provocar nelas mesmas, aquilo que provocam nos 'ouvintes'. No fundo, apesar de Mead

¹⁰ MSS, 1972. p.69.

ressaltar a importância do gesto vocal em geral, não importa se o gesto é feito com as mãos, com os olhos ou com a voz, e sim que esse gesto provoque ou tenda a provocar no indivíduo a mesma ‘coisa’ (reação) ou significação que provocou no outro.

Mead vai identificar a estrutura lógica da significação através da *tríplice relação* (ou triádica) do *gesto* de um indivíduo com a *reação* a esse gesto por parte de uma segunda pessoa e a *resultante* ou *complementação do ato social dado*, iniciado pelo gesto do primeiro indivíduo. Habermas compreende que em Mead

“as relações que se dão entre o gesto do primeiro organismo e a ação subsequente a esse gesto, de um lado, e a reação comportamental de um segundo organismo estimulada por esse gesto, do outro, constituem, pois, o fundamento objetivo do significado que o gesto de um dos participantes da interação cobra em cada caso para o outro”¹¹.

A *significação surge no momento da reação da segunda pessoa ao gesto da primeira*, sendo que essa reação significa, ao mesmo tempo, ‘adaptação’ do segundo organismo ao gesto do primeiro, estímulo para readaptação desse primeiro organismo à reação do segundo, e é, também, a resultante do ato social que foi iniciado por ambos os organismos envolvidos. Num jogo de capoeira, por exemplo, o gesto de esquiva de um é a interpretação do gesto de ataque do outro. Na medida em que o segundo organismo reage ao gesto do primeiro e, por sua vez, esse primeiro organismo reage à reação desse segundo organismo, ambos expressam como *interpretam* ou *entendem* os gestos do outro. Os significados simbólicos surgem, então, de uma interiorização do potencial semântico que as interações mediadas por gestos comportam. Isso só é possível para o ser humano graças à sua capacidade peculiar de pensar, de organizar reflexivamente símbolos com significados comuns, conseguindo provocar em si mesmo, ao mesmo tempo, a mesma ‘coisa ou significação’ que está provocando no outro.

Em Mead, o fator central do processo ‘adaptativo’ de uns para com os outros é a *significação*, que, por sua vez, é dada *no ato social* através da ‘reação adaptativa’ de um organismo ao gesto de outro, o que implica numa interpretação desse gesto do primeiro

¹¹ TAC II, 1987. p.17.

organismo por parte do outro organismo. A natureza da significação encontra-se implícita na estrutura do ato social, pois é justamente no campo real da experiência social que se originam e se mantêm as significações. Ele afirma:

“O processo social relaciona as reações de um indivíduo com os gestos de outro, enquanto significações destes últimos, e é, assim, responsável pelo surgimento e existência de novos objetos na situação social, objetos dependentes dessas significações ou constituídos por elas. A significação não deverá ser concebida, fundamentalmente, como um estado de consciência, ou como uma série de relações organizadas que existem ou subsistem mentalmente fora do campo da experiência na qual elas entram; pelo contrário, tem que ser concebida objetivamente, como existente completamente dentro desse campo”¹².

É bom frisar aqui que o fato de Mead afirmar que a significação conferida pelos indivíduos é responsável pelo surgimento e existência de novos objetos, bem como pela releitura dos conceitos e objetos já existentes, implica numa influência das personalidades no mundo social, ponto que Mead não explora muito em sua obra, dando preferência à influência contrária da socialização na individuação. Essa questão será tratada mais adiante, quando investigarmos as diferenças entre Habermas e Mead.

Assim sendo, a partir do que foi visto, podemos afirmar que, em Mead, a natureza da significação está implícita na estrutura do ato social; e a linguagem é para ele um processo social que, através das interações, influencia a construção de nossa personalidade, possibilitando-nos *indicar e interpretar* certos estímulos, bem como *modificar e reagir* a esses estímulos no sistema essencialmente social da conduta pessoal.

3. O SELF

Em Mead¹³, o que é importante saber e destacar na concepção do ‘self’ é que ele não é dado na imediaticidade do nosso nascimento, mas construído através da “resultante simbólica ou psíquica” da interação entre a experiência ou atividade individual e os processos sociais. Obviamente Mead percebe a necessidade de uma base genética para que o ‘self’ se estruture;

¹² MSS, 1972. p.78.

¹³ Cabe ressaltar aqui que, em algumas notas de rodapé deste capítulo, achamos prudente transcrever trechos da obra póstuma de Mead: **Mind, Self and Society**, apesar de estarem traduzidos no nosso texto. Isto por duas razões: ou por serem consideradas citações ‘chaves’, centrais para a compreensão do pensamento de Mead com relação ao “Eu socialmente produzido”; ou quando apresentam problemas de tradução.

contudo, tem o cuidado de não confundi-lo com o corpo, uma vez que este último pode existir e operar inteligentemente, sem que haja envolvimento de um 'self'.

Pode-se dizer que uma das características principais do 'self' é encontrada na própria reflexividade que o termo 'self' (si mesmo) indica, ou seja, *a de ser, ao mesmo tempo, sujeito e objeto de si mesmo*. Através da interação linguística com o mundo, o indivíduo converte-se, por meio de seu 'self', em um objeto para si próprio, uma vez que aquilo que é comunicado não é somente dirigido aos outros, mas também ao próprio indivíduo:

“O indivíduo experimenta a si mesmo como tal, não diretamente, mas indiretamente, desde os pontos de vista particulares dos outros membros individuais do mesmo grupo social, ou desde o ponto de vista generalizado do grupo social, enquanto um todo ao qual pertence”¹⁴.

Assim, a estrutura do 'self' individual está estreitamente relacionada com a estrutura dos processos sociais como um todo. Em outras palavras, para Mead, a unidade ou completude da estrutura do 'self' é uma espécie de reflexo das partes do 'self' (que veremos logo em seguida) interagindo dinamicamente com os vários aspectos da estrutura dos 'processos sociais como um todo'. Nesse sentido, pode-se dizer que, em Mead, o 'self' é constituído socialmente, e que a unidade do 'self' vai refletir a totalidade das experiências e condutas sociais nas quais o indivíduo está envolvido - sendo que qualquer dano causado nessa completude do 'self' individual certamente levará a situações de dissociação e distúrbios da personalidade.

a) O Outro Generalizado

Um conceito que aparece com destaque em muitas partes da obra de Mead, e é essencialmente um elemento de sua teoria do 'self', é o conceito do 'outro generalizado' (generalized other). Mead descreve esse 'outro generalizado' da seguinte forma:

“A comunidade ou grupo social organizado, que proporciona ao indivíduo sua unidade do 'self' pode ser chamado “o outro generalizado”. A atitude do outro generalizado é a atitude de toda a comunidade. Assim, por exemplo, no caso de um grupo social como o de uma equipe de futebol, a equipe é o outro generalizado, na

¹⁴ MSS, 1972. p.138. “The individual experiences himself as such, not directly, but only indirectly, from the particular standpoints of other individual members of the same social group, or from the generalized standpoint of the social group as a whole to which he belongs”.

medida em que intervém - como processo organizado ou atividade social - na experiência de qualquer um dos seus membros”¹⁵.

Somente na medida em que o indivíduo puder *adotar as atitudes gerais de todos os outros indivíduos envolvidos nos processos sociais de sua comunidade*, ou seja, que possa dirigir sua conduta de acordo com a totalidade das relações experienciais das instituições e grupos de seu ambiente comunitário, é que esse indivíduo poderá desenvolver um ‘self’ completo. Poderíamos dizer aqui que o ‘*outro generalizado*’ é uma espécie de influência da socialização na constituição do ‘self’, ou seja, na individuação. Dizendo com as palavras do próprio Mead:

“É na forma do outro generalizado que os processos sociais influenciam na conduta dos indivíduos envolvidos neles e que os levam a cabo, i. é, que a comunidade exerce controle sobre a conduta de seus membros individuais; pois dessa maneira o processo ou comunidade social entra como um fator determinante no pensamento do indivíduo. No pensamento abstrato o indivíduo adota a atitude do outro generalizado”¹⁶.

Portanto, é através da atividade abstrata do pensar que o indivíduo estabelece uma conversação interna consigo mesmo, e relaciona-se diretamente com o ponto de vista do ‘outro generalizado’ (que serve como uma espécie de ‘referencial de interlocução’).

Um outro exemplo ainda da influência do ‘outro generalizado’ na constituição da personalidade pode ser percebido nas atividades políticas de um indivíduo. Esse indivíduo vai se identificar, supostamente, com a práxis e/ou com a ideologia de um determinado partido político, adotando as atitudes organizadas desse partido como um todo. Em seguida, pode reagir face às questões emergentes de sua comunidade em termos das atitudes organizadas do partido, que ele adotou como sendo suas. Para Mead, essa influência psíquica do ‘outro generalizado’ pode ser encontrada também em outros grupos sociais tais como os clubes, corporações, grupos religiosos, escolares, etc.

¹⁵ MSS, 1972. p.154. “The organized community or social group which gives to the individual his unity of self may be called “the generalized other”. The attitude of the generalized other is the attitude of the whole community. Thus, for example, in the case of such a social group as a ball team, the team is the generalized other in so far as it enters - as an organized process or social activity - into the experience of any one of the individual members of it”.

¹⁶ MSS, 1972. p.155.

Com relação ao pleno desenvolvimento do 'self', podem ser encontradas duas etapas ou estágios:

“No primeiro desses estágios, o 'self' individual é constituído simplesmente por uma organização das atitudes particulares de outros indivíduos dirigidas não só a ele como a outrem, no ato social específico em que ele participa com os demais. Mas no segundo estágio do desenvolvimento completo do 'self' individual, esse 'self' é constituído não somente por uma organização das atitudes desses indivíduos particulares, mas também por uma organização das atitudes sociais do outro generalizado ou do grupo social como um todo, ao qual pertence”¹⁷.

Mead analisa duas etapas do desenvolvimento interativo (e, conseqüentemente do 'self'), a partir de jogos e atividades lúdicas promovidos pelas crianças, onde elas assumem diferentes papéis; e posteriormente, num estágio mais avançado, nos jogos competitivos ou em equipe. O primeiro estágio de se 'aceitar' ou 'representar' 'regras e atitudes' generalizadas é descrito por Mead como a 'etapa do jogo' ou do brincar. Nessa etapa, a criança 'ensaia' ou 'dubla' suas próprias respostas ao representar diferentes papéis ou tipos sociais, buscando construir *um si mesmo* ('self'). Assim, ela brinca como se fosse um companheiro imaginário que ela mesma produz, pode agir como a mãe de uma boneca, ou como um pai, um policial, um ladrão, um cantor; pode oferecer e comprar algo de si mesma, etc. Ao fazer isso, adota a '**atitude do outro**', ou seja, faz uso de toda uma classe de estímulos e reações que esses tipos de 'personagens' assumidos provocam nas outras pessoas da comunidade em geral. Através desses jogos e brincadeiras, ela pode testar 'suas próprias' reações 'na pele' desses outros tipos sociais, e as emprega para ir formando a sua personalidade. A conversação consigo mesma se dá na medida em que ela diz algo em um papel e responde num outro; sendo que cada reação de cada personagem constitui um estímulo para que ela responda num outro papel, e assim sucessivamente. Habermas vai dizer que, em Mead, essa é a *forma mais simples de ser outro para a própria pessoa, ou seja, de ser outro frente a si mesmo*¹⁸.

¹⁷ MSS, 1972. p.158.

¹⁸ Cf. TAC II, 1987. p.50.

O jogo competitivo em equipe representa uma etapa de organização superior a esse primeiro estágio. Se compararmos as duas etapas, veremos que a diferença, em Mead, consiste no fato de que agora a criança que participa de um jogo em equipe tem que ter a atitude de *todos* os outros envolvidos, ou seja, ela tem que ter em mente a relação definida entre os papéis uns com os outros. Em qualquer esporte em equipe o jogador tem cada um de seus atos determinados, de certa forma, pela organização que controla as respostas de todos os participantes do jogo. Esse indivíduo tem que saber o que farão os demais jogadores a fim de que possa dar sequência ao seu 'próprio jogo', i. é, tem que ter presente em mente a 'atitude do **outro**' em sua própria atitude. No caso do beisebol, por exemplo, o indivíduo tem que ter presente na consciência a atitude do lançador, de quem vai receber a bola, do batedor, etc. No jogo em equipe, em geral, há uma série de reações dos participantes que são organizadas de tal maneira que a atitude de uma pessoa provoca atitudes adequadas de outras pessoas, e assim sucessivamente. Se a pessoa não tiver consciência dessa organização de atitudes e papéis presentes no esporte, não consegue jogar.

A absorção das regras dos jogos prepara a criança para eventualmente olhar para o seu próprio comportamento, usando o ponto de vista dessas regras abstratas; i.é, usando o ponto de vista 'de um **outro**' que interage com ela no jogo, e que, num outro nível, elaborou e 'perpetuou' as diferentes regras que organizam e 'controlam' cada jogo. As crianças têm um grande interesse pelas regras e parte do prazer de jogar reside em estabelecer e seguir essas regras. As regras são uma série de reações e limites que provocam atitudes especiais, e essas atitudes se convertem em bases para a educação das crianças. Através da experiência de 'jogar de acordo com regras' a criança finalmente chega ao ponto onde o 'self' não é somente posição privilegiada para o pensamento mas, também, uma organização das atitudes sociais do

'todo integrado'. Isso significa que, no primeiro estágio¹⁹ do desenvolvimento social, o indivíduo não está limitado a reagir às suas próprias ações, simplesmente como uma pessoa particular, mas também de acordo com *regras* e *atitudes* generalizadas, apreendidas e introjetadas na atividade do brincar, do representar, e, posteriormente, buriladas e sedimentadas nos esportes em equipe. Ele afirma:

“O esporte é então um exemplo da situação da qual surge uma personalidade organizada. Na medida em que a criança adota a atitude do outro e permite que essa atitude do outro determine o que ela fará com referência a um objetivo comum, ela se converte em um membro orgânico da sociedade. Incorpora a moral dessa sociedade e se converte em um membro essencial dela. Ela pertence a essa sociedade na medida em que permite que a atitude do outro, que ela adota, controle sua própria expressão imediata. Uma espécie de processo organizado está aqui envolvido. O que é expresso em termos de esporte é, por certo, continuamente, expresso na vida social da criança... As diferentes atitudes que uma criança assume estão organizadas de tal maneira que exercem um controle definido sobre sua reação, assim como as atitudes em um esporte controlam sua reação imediata”²⁰.

É importante pontuar o aspecto impessoal desse processo, uma vez que as regras, no caso do jogo em equipe, não têm sua gênese nas personalidades de cada membro da equipe, e existem independentemente de qualquer jogador. O aprendizado da organização dessas regras, que, juntas, formam o jogo, vai possibilitar à criança controlar sua conduta nos processos sociais, tendo por referência o ponto de vista do 'outro generalizado' (ou do todo integrado).

Dessa maneira, fica claro que, em Mead, a questão da formação da personalidade está intrinsecamente relacionada com o social, ou seja, com o meio linguístico da comunidade na qual a pessoa está inserida.

“O que vai constituir o 'self' organizado é a organização das atitudes que são comuns ao grupo. Uma pessoa é uma personalidade porque pertence a uma comunidade, porque incorpora as instituições de dita comunidade à sua própria conduta. Adota a linguagem como um medium para obter sua personalidade, e então, através de um processo de adoção de distintos papéis que todos os demais proporcionam, consegue alcançar a atitude dos membros da comunidade. Isso, em um certo sentido, é a estrutura da personalidade de um homem. Existem certas reações comuns que cada indivíduo tem face a certas coisas comuns, e na medida em que essas reações comuns são provocadas no indivíduo quando ele influi sobre outras pessoas, surge o seu próprio 'self'. Então, a estrutura sobre a qual o self está construído é essa reação que é comum a todos, pois para alguém ter um self é preciso ser membro de uma comunidade. Tais reações são atitudes abstratas, mas

¹⁹ Cabe ressaltar que Mead manteve mais um foco sociológico na análise da estruturação do 'self', e não priorizou a análise da constituição do 'Eu' a partir do nascimento e dos primeiros anos de vida da criança (ou seja, antes do 'estágio do jogo'). Assim, ele deixa uma lacuna - que não é nosso propósito investigar aqui neste trabalho - com relação ao desenvolvimento de alguma parte ou 'rudimento' do 'self' antes da etapa do jogo; por exemplo, na fase da relação primordial do bebê com a mãe, ou com a pessoa 'substituta da mãe'.

²⁰ MSS, 1972. p.162-163. Invertemos aqui a tradução do pronome pessoal 'he', em inglês, que significa 'ele', e substituímos por 'ela'; uma vez que esse pronome, nesse caso, refere-se ao substantivo 'child' (criança).

constituem o que denominamos de caráter de um homem... Ele coloca a si mesmo no lugar do outro generalizado, que representa as reações organizadas de todos os membros do grupo. É isso que guia a conduta controlada por princípios, e a pessoa que tem tal série de reações organizadas de todos os membros do grupo é um homem de quem nós dizemos que tem um caráter, no sentido moral”²¹.

Assim, por tudo o que foi dito até agora sobre o ‘outro generalizado’, podemos assegurar que, em Mead, o ‘self’ só aparece enquanto atitude da comunidade direta ou indiretamente manifestada; sendo que o ‘outro generalizado’ é uma espécie de instrumento do controle social introjetado pelo ‘self’, que, por sua vez, reflete a formulação abstrata do *ethos* da comunidade ou sociedade à qual pertence o indivíduo.

b) O “Eu” e o “Me”

A compreensão da relação entre as instâncias ‘Eu’ e ‘Me’ é considerada por Habermas um ponto chave tanto para a compreensão do Eu socialmente produzido em Mead quanto para o desenvolvimento ulterior de sua temática da individuação e socialização.

A dualidade ‘Eu-Me’, encontrada na obra de Mead, representa dois aspectos do ‘self’. Levando-se em consideração um nível linguístico de diferenciação gramatical, podemos dizer que o ‘Eu’ é o ‘self’ enquanto sujeito, e que o ‘Me’ é o self enquanto objeto. Mead delega ao ‘Eu’ um papel essencialmente de agente, que desempenha suas atividades na imediatez do presente e reage às atitudes dos outros no “aqui-e-agora”; enquanto que a instância ‘Me’ do ‘self’ representa uma espécie de recordação das atitudes do ‘Eu’, bem como a série de atitudes organizadas dos outros que o ‘self’ individual adota. Nesse sentido, o ‘Me’ vai estar inter-

²¹ MSS, 1972. p.174. “What goes to make up the organized self is the organization of the attitudes which are common to the group. A person is a personality because he belongs to a community, because he takes over the institutions of that community into his own conduct. He takes its language as a medium by which he gets his personality, and then through a process of taking the different rôles that all the others furnish he comes to get the attitude of the members of the community. Such, in a certain sense, is the structure of man’s personality. There are certain common responses which each individual has toward certain common things, and in so far as those common are awakened in the individual when he is affecting other persons he arouses his own self. The structure, then, on which the self is built is this response which is common to all, for one has to be a member of a community to be a self. Such responses are abstract attitudes, but they constitute just what we term a man’s character... He is putting himself in the place of generalized other, which represents the organized responses of all the members of the group. It is that which guides conduct controlled by principles, and a person who has such an organized group of responses is a man whom we say has character, in the moral sense”.

relacionado também com as influências e consequências sociais da ação do 'Eu' - daí a sua ligação com a cultura internalizada, com os conteúdos de memória (principalmente os de passado pessoal) e com todos aqueles valores que de um modo geral pertencem à sociedade.

Uma boa maneira de exemplificar essa dualidade, seria em termos de memória:

"Falo comigo mesmo, e recordo o que disse e quiçá o conteúdo emocional que acompanha o que disse. O "Eu" desse momento está presente no "Me" do momento seguinte. ... Me converto em um Me na medida em que recordo o que disse"²².

Isso significa que a memória nos dá a dimensão de como o 'eu' se posiciona em relação ao mundo e em relação à nossa própria experiência: só depois de termos atuado é que sabemos o que fizemos e podemos perceber a real amplitude de nossa ação. Assim, poderíamos dizer que, num certo sentido, o 'eu' 'dorme' dentro do 'me', pois o objeto da reflexão é visto sempre como um objeto que está no passado, ou seja como um 'me'.

Dizendo de outro modo, o 'self' é um processo que envolve duas partes: o 'eu' e o 'me'. O 'eu' constitui o aspecto desorganizado, não diretivo, espontâneo e criativo da experiência humana. O 'me' é uma espécie de *sensor* que controla e dirige o comportamento humano de acordo com as formas socialmente responsáveis; que reflete sobre o comportamento do indivíduo e dos outros membros da comunidade - ele é o aspecto social do 'self'. E por essas razões, cabe ressaltar que o 'me', em qualquer situação, é composto pela **internalização** ou **incorporação** do 'outro generalizado', uma vez que essa parte do 'self' engloba ou 'incorpora' todas as atitudes dos outros, por mais específicas ou generalizadas que possam ser. O resultado do diálogo ou da interação interna entre o 'eu' e o 'me' é a **ação**.

Assim, o 'eu' e o 'me' são o aspecto duplo de um mesmo 'self', que, por sua vez, é constituído essencialmente no processo social. Sem essas duas instâncias distinguíveis e que,

²² MSS, 1972. p.159-160. "I talk to myself, and I remember what I said and perhaps the emotional content that went with it. The "I" of this moment is present in the "me" of the next moment... I become a "me" in so far as I remember what I said".

juntas, formam 'um todo', que é a personalidade do indivíduo, não poderia existir a responsabilidade consciente e não haveria nada de novo na experiência.

Nesse sentido, através dessa compreensão das 'partes' que constituem o self, podemos inferir que, em Mead, a sociedade só surge e se mantém graças a essa possibilidade de internalização social nos 'selves' individuais. Vimos que a reação do 'eu' envolve um processo de adaptação às atitudes e reações dos outros, adaptação essa que afeta não só o 'self' desse 'eu' que reage, mas também o meio social que ajuda a constituir o próprio 'self'. Somente a partir da adoção do papel do *outro*, o indivíduo se constitui enquanto personalidade, ou seja, se individua e tem a possibilidade de realizar-se a si mesmo - i. é, graças ao reconhecimento dos outros e ao reconhecimento de si mesmo nos outros, o indivíduo pode realizar-se a si mesmo enquanto 'self' e enquanto cidadão.

4. A 'SUPERAÇÃO' DE MEAD POR HABERMAS:

Inicialmente, cabe lembrar que a 'superação'²³ de Habermas com relação ao pensamento de Mead, no que diz respeito à questão dos processos de individuação e socialização, será tratada com a devida profundidade no desenvolvimento dos dois capítulos subsequentes desta dissertação. Aqui apontaremos apenas alguns tópicos básicos e essenciais desse movimento crítico, procurando facilitar a transição para o desenvolvimento do conteúdo ulterior a ser pesquisado.

Vimos que, para Habermas, Mead conseguiu obter significativos avanços com relação à questão da individuação e socialização, ao colocar a referência a uma segunda pessoa, como sendo fundamental para qualquer auto-referência. Agindo dessa maneira, Mead elegeu a relação simétrica 'tu-me' como chave para sua crítica à auto-relação do sujeito que objetiva a si mesmo, conseguindo, a superação do modelo de reflexão auto-objetivador característico da

²³ Cabe ressaltar que o termo 'superação' aparece entre aspas por apresentar, no nosso entender, um sentido de aprofundamento e inovação, diferentemente de negação.

filosofia da consciência²⁴, através da proposta de se pensar a individuação dos sujeitos por meio de interações mediadas simbolicamente, num processo linguisticamente mediado pelo social.

Sobre a questão dos processos de formação da personalidade e de socialização, Habermas menciona que, para Mead, a pessoa é uma personalidade por pertencer a uma comunidade, por adotar a linguagem dessa comunidade como um medium com cuja ajuda desenvolve sua personalidade e depois, através de um processo de adoção de diferentes papéis que lhe proporcionam todos os outros membros, acaba adotando a atitude dos membros da comunidade²⁵.

Entretanto, Habermas não vai concordar com alguns pontos da teoria de Mead. Em primeiro lugar, ele vai classificar de inadequada a denominação de 'behaviorismo social', que o próprio Mead dá para sua teoria, uma vez que

“entre o enfoque de Mead e o behaviorismo se dão diferenças metodológicas. O modelo do qual parte Mead não é o comportamento de um organismo individual que reage aos estímulos à sua volta, e sim a interação na qual ao menos dois organismos reagem um ao outro”²⁶.

Por outro lado, vimos também que Mead confere grande importância ao efeito que a conduta do grupo social produz na personalidade e na conduta do indivíduo. Ao privilegiar a influência da socialização na individuação durante toda a sua obra - como, por exemplo, na estruturação dos seus conceitos chave, tais como o do 'outro generalizado', o da 'adoção da atitude do outro na formação do self', dentre outros, Mead deixa transparecer uma certa influência do ponto de vista do condutismo social em seu pensamento, i. é, da força com que o tecido social interfere na constituição do Eu individual. Obviamente ele percebeu também a importância contrária das atitudes dos indivíduos e os reflexos delas no tecido social²⁷, mas não explorou muito esse viés. Diferentemente de Mead, Habermas confere um 'peso'

²⁴ Cf. IS, 1990. p.197.

²⁵ Cf. TAC II, 1987. p. 39 e cit. 21 desta dissertação.

²⁶ TAC II, 1987. p.11.

²⁷ Cf. MSS, 1972. p.128.

semelhante ao desenvolvimento dessas duas vertentes, ou seja, da influência do social no individual e vice-versa, e inova ainda mais quando demonstra, como veremos na sequência deste trabalho, que isso acontece simultaneamente e o tempo todo, através do ‘medium’ linguagem.

Ao explicitar essa simultaneidade, Habermas critica Mead por ter ‘passado por alto’ e não prestado atenção em alguns pontos cruciais da estrutura interna da linguagem, tais como a tematização da *dupla estrutura performativo-proposicional da linguagem*²⁸, e das *quatro pretensões à validade intersubjetiva levantadas em todo ato de fala*. A concepção habermasiana sobre esses dois pontos será desenvolvida no capítulo seguinte.

Uma outra crítica de Habermas à estruturação de parte da obra de Mead diz respeito ao modo pelo qual este último considera a comunicação linguística, na medida em que ele privilegia os aspectos de coordenação da ação e de socialização dos sujeitos, e se esquece de explorar também a questão da *função de entendimento* apresentada pela linguagem. Habermas diz que Mead

“se concentra na linguagem como medium no qual se efetua a coordenação da ação, e como medium em que se cumpre a socialização, deixando quase sem analisar a linguagem como medium em que os sujeitos chegam a entender-se”²⁹.

Essa questão relativa ao entendimento está imersa na teoria habermasiana da ação comunicativa³⁰ e diz respeito ao entendimento mútuo que os participantes da interação

²⁸ Cf. TAC II, 1987. p.38-45.

²⁹ TAC II, 1987. p.43.

³⁰ Sobre a explicitação da ação comunicativa ver TAC I e TAC II. No sentido de facilitar a leitura, adiantamos que esse conceito está ligado a um tipo de ação em que a linguagem natural é usada não apenas como medium para se transmitir informações, mas principalmente como fonte de integração social que se dá pela força consensual do entendimento obtido pelos participantes nas interações. Esse acordo comunicativo sobre as pretensões de validade (suscetíveis de crítica), que são levantadas por cada indivíduo nas situações de fala, não pode ser imposto a partir de fora e nem forçado por uma das partes; mas sim validado na própria relação intersubjetiva pela força motivadora do melhor argumento. Dizendo de outra maneira, “por ‘ação comunicativa’ entende Habermas a ação social em que os planos de ação dos distintos agentes são coordenados através de ‘ações de fala’, através das quais os falantes pretendem ‘inteligibilidade’ para o que dizem, ‘verdade’ para o conteúdo do que dizem ou para as pressuposições de existência do que dizem quando a ‘ação de fala’ não é um ato de asserção; ‘correção’ para suas ações de fala em relação ao contexto normativo vigente e, indiretamente, para esse contexto normativo, e ‘veracidade’ para seus atos de fala como expressão do que pensam”. REDONDO, Manuel Jiménez. “Introdução”. In: Habermas, J. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Madrid: Tecnos, 1994. p. 9-10.

linguística devem alcançar sobre o sentido de todo sinal e dos significados de todas as palavras usadas - o que remete, num espectro mais amplo, a um entendimento prévio, intersubjetivo, por parte de todos os sujeitos comunicativamente competentes de uma comunidade linguística, sobre todos os sinais e regras linguísticas dessa língua, para que possam comunicar-se uns com os outros. Afirma Habermas:

“Na ação comunicativa, a linguagem desempenha, além de sua função de entendimento, o papel de coordenar as atividades teleológicas dos diversos sujeitos de ação, assim como o papel de medium em que se efetua a “socialização” desses sujeitos de ação. Contudo, Mead considera a comunicação linguística quase exclusivamente por esses dois aspectos de integração social dos agentes teleológicos e de socialização dos sujeitos capazes de ação, passando por alto a função de entendimento e a estrutura interna da linguagem. Por esta razão, sua teoria da comunicação necessita ser complementada”³¹.

Os dois aspectos pelos quais Mead considera a comunicação linguística, ou seja, o de integração social (que se efetua através da coordenação da ação) e de socialização, podem ser compreendidos com base no que foi visto anteriormente. Vimos que a significação obtida na interação comunicativa pressupõe a adoção, frente a si mesmo, da atitude do outro; e que esse modelo da ‘adoção da atitude do outro’, no qual os participantes adotam atitudes uns frente aos outros e se posicionam com relação aos respectivos proferimentos, também ocorre na estrutura interna do pensamento de cada um consigo mesmo. Essa ‘introjeção’ da atitude do outro via linguagem possibilita ao sujeito *coordenar suas ações* e posicionamentos, *integrando-o socialmente* - é com base justamente nessas perspectivas apreendidas e extraídas de suas interações sociais que ele consegue se integrar. Nesse movimento, o indivíduo constrói-se a si mesmo, desenvolve sua personalidade através das suas relações intersubjetivas, e o seu ‘self’ vai refletir a direta ou indireta manifestação da comunidade em que ele está inserido - portanto, os processos de socialização, também possibilitados pela rede de interações linguísticas cotidianas.

Apesar de Mead não analisar a linguagem como medium em que os sujeitos chegam a entender-se, Habermas percebe que é possível inferir um processo de entendimento na teoria

³¹ TAC II, 1987. p.12.

de Mead, uma vez que para este último, só existe comunicação significativa entre dois participantes de uma interação qualquer se eles entendem e utilizam um símbolo igual, com o mesmo significado³². A diferença é que Habermas acredita que a linguagem para Mead atua

“como medium, não do entendimento e da transmissão do saber cultural, mas sim da socialização e da integração social. Estas têm lugar, por certo, mediante atos de entendimento, mas diferentemente do que acontece com os processos de entendimento, não se sedimentam no saber cultural e sim em estruturas simbólicas do ‘si mesmo’ (*Self*) e da sociedade, em competências e em padrões de interação”³³.

Dessa maneira, a distinção entre Habermas e Mead sobre a teoria da comunicação acontece também na medida em que este último considera a comunicação linguística sob dois aspectos, ou seja, o de integração social e de socialização dos sujeitos, enquanto o primeiro, além desses dois aspectos, considera o aspecto de entendimento como mantenedor e renovador do saber cultural³⁴. Nesse sentido, para Habermas, o entendimento entre os atores sobre o significado das palavras e das coisas no mundo torna possível a integração social desses atores com ou no ‘mundo da vida’³⁵, uma vez que as situações de fala cotidianas influenciam na manutenção e na renovação do saber cultural; e, por sua vez, esse ‘pano de fundo’ ou ‘mundo da vida’ oferece o contexto criador de horizontes para os processos de entendimento em geral.

A partir daqui, procuraremos aprofundar essas diferenças e complementações de Habermas com relação à teoria de Mead, bem como valorizar as contribuições deste gênio da psicologia para o desenvolvimento da concepção habermasiana da individuação e da socialização.

³² Cf. TAC II, 1987, p.15.

³³ TAC II, 1987, p.40.

³⁴ Cf. TAC II, 1987, p.196.

³⁵ Para a compreensão do conceito de ‘mundo da vida’ em Habermas, remeto o leitor ao capítulo de número três dessa dissertação.

CAPÍTULO II

Marco teórico da individuação e socialização

1. MARCO FILOSÓFICO DA INDIVIDUAÇÃO E SOCIALIZAÇÃO EM HABERMAS

O marco teórico-filosófico em que Habermas pensa o tema da individuação e socialização, encontra-se precisamente na passagem do paradigma da filosofia da consciência para o paradigma da filosofia da linguagem.

Habermas atribui à exaustão do paradigma da filosofia da consciência uma redução no conceito de racionalidade. Para ele, a relação de um sujeito isolado a algo no mundo (postulada pelo paradigma da filosofia da consciência), que pode ser representado e manipulado, deve ser superada. Isso só acontece, na visão habermasiana, com a descoberta da linguagem, pois essa passa a ser o novo referencial para se pensar e reformular os problemas filosóficos - dentre eles o da individuação e da socialização. Pode-se dizer que:

“Habermas abandona pois a teoria da reificação concebida em termos de uma filosofia da consciência e substitui a referência ao horizonte da consciência pela referência à linguagem como horizonte universal e intransponível”³⁶.

Como sabemos, o paradigma da filosofia da consciência abrange, justamente, o período histórico denominado de modernidade³⁷ - época que foi marcada, de um modo geral, pela aceleração do processo histórico, pelos avanços técnico-científicos, bem como pelo alargamento constante do horizonte de futuro. Essa abertura para o ‘novo que há de vir’, para o progresso, acompanhada dos acontecimentos históricos importantes tais como o

³⁶ HERRERO, Francisco Javier. “Racionalidade Comunicativa e Modernidade”. *Síntese*, Belo Horizonte, n. 37, 1986, p.17.

³⁷ Habermas diz que a história da filosofia da consciência vai de Descartes até Husserl; enquanto que a guinada linguística - que nos fez descobrir, dentre outras coisas, que nossas representações mentais possuem uma estrutura proposicional análoga à dos enunciados - vem desde Frege até os dias atuais. Cf. “Notas sobre John Searle: “Meaning, Communication and Representation” - NJS. In: *Pensamento pós-metafísico*; estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p.140.

renascimento, a reforma e a revolução francesa, constituem um conjunto de fatos e realizações, dentre outras, que reforçam uma série de investimentos no 'sujeito', na liberdade individual - o homem passa a ser então 'a medida de todas as coisas'. Assim, pode-se dizer que, a partir do estabelecimento do *cogito* cartesiano, a filosofia da consciência, desde então centrada no sujeito, ficou caracterizada por uma racionalidade que, em essência, converteu os entes do mundo em objetos manipuláveis e de conhecimento; em consequência disso, os indivíduos passaram a ter uma relação objetivada com eles mesmos e com o mundo, onde tudo e todos eram cobichados como objetos de domínio.

Nesse sentido, a individuação pensada à maneira da filosofia da consciência aponta para uma construção da identidade a partir da auto-referência de um sujeito que sabe a si mesmo, ou seja, que se constitui com base na auto-interpretação da própria subjetividade, não levando em consideração o referencial de sua inter-relação com os outros³⁸.

Pode-se dizer que em consequência de toda essa postura autocentrada houve a chamada 'reificação'³⁹ (ou 'coisificação') dos entes e das relações interpessoais como um todo, uma vez que esse tipo de 'saber-se-a-si-mesmo', dado exclusivamente através do acesso direto aos fenômenos da consciência, remete a uma estrutura *monológica* de pensar e agir, onde o que importa é apenas a obtenção dos meios para se atingir os fins objetivos - como, por exemplo, o progresso e o sucesso individual; sem se levar em consideração a mediação linguística com os outros indivíduos que participam da mesma comunidade - e, por isso, os *seres humanos* e as *interações* são reduzidos a *meios* para se obter 'tal ou qual' fim.

Habermas interpreta a racionalidade referente a esse sujeito moderno da seguinte maneira:

"Enquanto os conceitos básicos da filosofia da consciência impuserem que se compreenda o saber, exclusivamente como saber de algo no mundo objetivo, a racionalidade limita-se ao modo como o sujeito isolado se orienta em função dos conteúdos das suas representações e dos seus enunciados. A razão centrada no

³⁸ Como vimos no capítulo primeiro, Mead já criticava essa construção objetivada da identidade.

³⁹ Sobre a questão da racionalização como coisificação, ver TAC I, 1987. p.433-493.

sujeito encontra os seus (critérios em) padrões de verdade e sucesso que regulam as relações do sujeito que conhece e age com o mundo dos objetos possíveis ou dos estados de coisas”⁴⁰ .

Dessa maneira, pode-se dizer que, até aqui, Habermas procura traçar uma linha de raciocínio sintonizada com o pensamento de Mead, atacando esse modelo da filosofia da consciência centrado única e exclusivamente no ‘sujeito-objeto’, no intuito de demonstrar a impossibilidade ou a ‘falácia’ da individuação a partir de um saber-se meramente reflexivo, intuitivo ou introspectivo; mostrando que esse caminho para se pensar a autoconstituição deixa de ter ‘validez científica’ uma vez que o ‘saber-se a si mesmo’ é gerado intersubjetivamente, através das interações comunicativas. Pode-se dizer que a tese habermasiana tirada desse novo contexto filosófico não vai restringir-se à intuição, mas sim propor uma análise do comportamento que vai desde o uso pragmático das expressões linguísticas por parte dos participantes da interação social até a comprovação intersubjetiva das pretensões levantadas por cada sujeito em toda inter-relação. O indivíduo vai se colocar agora numa relação interpessoal que lhe possibilita relacionar-se consigo mesmo a partir da perspectiva do outro, i.é, de um ‘alter ego’.

Nesse confronto entre os dois paradigmas, o da filosofia da consciência e o da filosofia da linguagem, Habermas vai procurar mostrar as vantagens do segundo, não só em termos de uma individuação mais ampla, mas também em termos de um ganho no que se refere ao aspecto de racionalidade:

“Um paradigma só perde a sua força quando é negado por *outro* paradigma de uma maneira definida, isto é, quando é desvalorizado de modo que se pode julgar pertinente; resiste, sem dúvida, ao simples juramento da extinção do sujeito. O trabalho da desconstrução, por mais entusiasta que seja, só pode ter consequências definíveis quando o paradigma da consciência de si, da auto-referência de um sujeito que conhece e age isoladamente é substituído por outro, pelo paradigma da intercompreensão, isto é, da relação intersubjetiva de indivíduos, que, socializados através da comunicação, se reconhecem mutuamente. Só então surge a crítica do pensamento ordenador da razão centrada no sujeito de forma *determinada* - nomeadamente como crítica ao ‘logocentrismo’ ocidental a qual diagnostica não um excesso mas um déficit de razão”⁴¹ .

⁴⁰ HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990. p.291.

⁴¹ _____ Ibid. p.288.

O que deve ficar claro para nossa pesquisa é que Habermas desloca a problemática do conhecimento, própria da filosofia do sujeito - que, no seu entender, refere-se a um paradigma que se encontra inteiramente esgotado - para a problemática do *entendimento mútuo, ou seja, para a relação intersubjetiva que assumem sujeitos capazes de ação e de fala, que se entendem entre si sobre algo no mundo*⁴². Nesse sentido, Habermas propõe a superação da individuação concretizada a partir de uma racionalidade monológica, centrada objetivamente no sujeito, pela individuação obtida através de uma *racionalidade dialógica*, i. é, de uma racionalidade que *exige uma mediação discursiva para toda pretensão de validade*⁴³.

Em suma, a modernidade absolutizou o sujeito, mas não conseguiu capacitá-lo para enfrentar as tecnologias complexas provenientes das criações com base nas razões instrumentais. Com efeito, estamos nesse momento colhendo os 'frutos negativos' dessa ênfase exacerbada no sujeito, que podem ser percebidos, por exemplo, na ameaça de destruição da humanidade pelo perigo de uma guerra nuclear, pelo perigo ecológico e pela fome. Neste sentido, é nosso dever pensar alternativas para a solução desses impasses. Para Habermas é necessário que os seres humanos façam valer outro tipo de racionalidade - mais fundamental e libertadora que a razão monológica-instrumental - ou seja, a racionalidade dialógica ou comunicativo-pragmática⁴⁴.

⁴² Para Habermas esse novo paradigma da linguagem impõe "aos agentes uma mudança de perspectiva: os atores têm de abandonar o enfoque objetivador de um agente orientado pelo sucesso, que deseja produzir algo no mundo, e assumir o enfoque performativo de um falante, o qual procura entender-se com uma segunda pessoa sobre algo no mundo". "Ações, atos de fala, interações mediadas pela linguagem e mundo da vida" - AFIM. In: *Pensamento pós-metafísico*; estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p.74.

⁴³ A racionalidade é dialógica porque se refere tanto à compreensão do sentido do conteúdo afirmado quanto ao reconhecimento intersubjetivo deste. Habermas afirma que: "a racionalidade dos processos de entendimento mede-se pelo conjunto de condições de validade exigidas para os atos de fala, por pretensões de validade, que se manifestam através dos atos de fala, e por razões para o resgate discursivo dessas pretensões". In: AFIM, 1990. p.70.

⁴⁴ Habermas afirma que a filosofia descobre uma razão já operante na própria prática comunicativa ordinária, e também que, no espectro de validade da prática cotidiana do entendimento aparece uma racionalidade comunicativa que se abre num leque de dimensões. Cf. *Pensamento pós-metafísico*; estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p.60.

Essa mudança de paradigma decorrente da ‘virada linguística’ que aconteceu na filosofia neste século, oferece um terreno fecundo para Habermas pensar essa racionalidade comunicativa, que, como vimos, exige uma mediação discursiva para todas as pretensões que os sujeitos levantam através dos seus atos de fala. Essa nova racionalidade proposta por Habermas tem a vantagem de proporcionar aos participantes das interações a possibilidade de *ultrapassar* seus limites conceituais e opiniões acerca dos entes e coisas do mundo - opiniões essas que são em princípio limitadas pela consciência de cada um - em prol de um acordo racionalmente motivado, que se assenta sobre o reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade de toda relação intersubjetiva. E essa nova concepção das interações só pode ser compreendida à luz da perspectiva pragmático-linguística.

2. A VIRADA LINGUÍSTICA

a) *Guinada Pragmática*

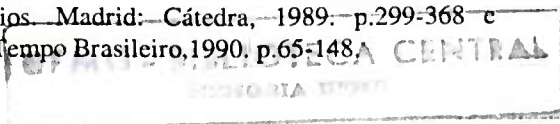
O novo paradigma possibilitado pelas inovações e descobertas da filosofia da linguagem, ou seja, pela ‘virada linguística’⁴⁵, abre uma série de horizontes para se resolver problemas e limitações da filosofia da consciência. A partir daqui, procuraremos explicitar os principais pontos dessa virada que interessam para esclarecer e aprofundar as discussões em torno do tema da individuação e da socialização.

Habermas considera que a *dimensão pragmática* está na base de todas as outras funções da linguagem. Ele afirma que nas três funções pragmático-universais

“de expor algo, manifestar a intenção do falante e estabelecer uma relação pessoal entre falante e ouvinte com a ajuda de uma oração, subjazem todas as funções que um proferimento pode cumprir em contextos particulares”⁴⁶.

⁴⁵ Sobre a virada linguística ver Habermas, J. “Qué significa pragmática universal?” (1976) - PU. In: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989. p.299-368 e *Pensamento pós-metafísico*; estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p.65-148.

⁴⁶ PU, 1976. p.332.



Isso significa fundamentalmente que a dimensão pragmática possibilita as duas outras dimensões da linguagem, ou seja, a sintática e a semântica, sendo, portanto, transcendental em relação a elas. Isso contribui para uma nova visão do processo de individuação e socialização, como veremos no capítulo seguinte.

Para entendermos melhor esse ponto, faz-se necessário explicitar essas três dimensões que constituem a linguagem: a semântica, a sintática e a pragmática⁴⁷. Como toda língua é composta de sinais, a dimensão *sintática* vai analisar a relação dos sinais entre si, sendo que um sinal remete a outro; no dicionário, por exemplo, uma palavra remete a outra e assim por diante. Já a dimensão *semântica* abrange a relação dos sinais com o significado, i. é, com as coisas: todo sinal remete a algo, ou seja, é um significante que tem um significado. Por sua vez, a dimensão *pragmática* indica a relação dos sinais com os sujeitos e, portanto, com o *uso* que esses sujeitos fazem da linguagem. Pelo fato de não partir de abstrações, i. é, por ser pragmática, essa dimensão possibilita a integração das duas primeiras dimensões e é considerada, portanto, transcendental em relação a elas.

Assim, as proposições semânticas só têm sentido pela razão de existirem *sujeitos* que se *entendem* sobre o *significado* delas, e que, conseqüentemente, a partir desse entendimento consensual, podem utilizá-las em suas argumentações com os outros no mundo. Nesse sentido, a dimensão pragmática está implícita na semântica e toda proposição semântica é potencialmente pragmática.

É importante termos em mente que para Habermas a questão ‘o que significa entender o *significado* de uma expressão linguística?’ vem entrelaçada com o fato de que ‘nenhum sujeito poderia saber o que significa entender o significado de uma expressão linguística, caso não soubesse como se servir dela para entender-se com alguém sobre algo’⁴⁸. No entender de

⁴⁷ Sobre isso, ver PU, 1976, p.331-333.

⁴⁸ Cf. NJS, 1990, p.146.

Habermas, Searle foi o primeiro a apreender claramente a estrutura das ações de fala, renovando a interpretação *intencionalista*⁴⁹, sem anular o desengate semântico entre intenção e significado de uma expressão linguística:

“Searle descrevera a compreensão de uma ação de fala, seguindo neste ponto Austin, como sendo o fim ilocucionário, que resulta primariamente daquilo que é dito e não da intenção do falante. O fim visado pelo falante é fazer com que o destinatário reconheça que as condições, exigidas para a validade de uma ação de fala corretamente realizada, estão preenchidas. A compreensão de um ato de fala exige o conhecimento dessas condições”⁵⁰.

Em sintonia com a interpretação *intersubjetivista*, Habermas afirma que um falante realiza uma ação de fala bem sucedida quando *chega a entender-se com o destinatário sobre algo no mundo*⁵¹; sendo que, ao utilizar uma ação de fala dessa maneira, o falante expressa *simultaneamente* três coisas⁵²: a) *uma intenção*, b) *um estado de coisas* e c) *uma relação interpessoal*. Essas são consideradas as três *funções universais* de um *proferimento linguístico*, ou seja, a função *expressiva*, a *representativa* e a *interpelativa*. Nesse sentido, ele critica o modelo de interpretação intencionalista, mostrando sua insuficiência, uma vez que esse modelo

“condena o ouvinte a uma curiosa passividade; rouba-lhe a possibilidade de *levar a sério* o proferimento do falante F, ou seja, de aceitá-lo como válido ou de recusá-lo como não válido. Ora, sem a *possibilidade* de tomar uma posição em termos de sim/não, o processo de comunicação permanece incompleto”⁵³.

A validez do significado de nossas ações de fala no uso comunicativo reflete justamente a dimensão pragmática. Habermas vai dizer que a idéia fundamental da teoria pragmática do significado refere-se ao *nexo interno existente entre significado e validez*⁵⁴. Assim, por exemplo, o significado de uma asserção é dado através de suas condições de verdade, o significado de uma ordem é dado através de suas condições de obediência, o significado de

⁴⁹ Para Habermas, “a interpretação intencionalista supõe que a ação de fala de um falante F é bem sucedida quando este consegue transmitir a um destinatário uma intenção ou opinião, utilizando um sinal ‘x’. F atinge o seu objetivo no momento em que o destinatário reconhece essa intenção comunicativa”. In: NJS, 1990. p.135.

⁵⁰ NJS, 1990. p.136-137. Sobre fins ilocucionários ver p.48-51 desta dissertação.

⁵¹ Cf. NJS, 1990. p.135.

⁵² Cf. NJS, 1990. p.138. Ver também PU, 1976. p.332.

⁵³ NJS, 1990. p.145.

⁵⁴ Cf. AFIM, 1990. p.76.

uma promessa é dado através de suas condições de preenchimento⁵⁵. Em outras palavras, pode-se dizer que para Habermas

“O falante não pode atingir o seu objetivo ilocucionário de comunicar um fato, de dar uma ordem, de fazer uma promessa ou de revelar uma experiência íntima, se ele não deixar entrever, ao mesmo tempo, as condições sob as quais seus proferimentos podem ser aceitos como válidos - e de tal modo que a sua pretensão ao preenchimento dessas condições também revele implicitamente que ele aduzirá razões para isso, caso seja necessário. O ouvinte precisa ter razões para aceitar (ou questionar) uma asserção como verdadeira, uma ordem como legítima, uma promessa como obrigatória, uma confissão como autêntica ou sincera. Sem o conhecimento das condições para tal tomada de posição em termos de sim/não, o ouvinte não conseguirá entender a ação de fala”⁵⁶.

Assim, no entender de Habermas, as dimensões do significado e da validade estão intrinsecamente ligadas na linguagem⁵⁷. O próprio caráter auto-referencial da linguagem só pode ser reconhecido através do uso pragmático das proposições linguísticas pelos sujeitos em seus atos de fala na vida cotidiana. Por meio destes, o falante explicita sua *intenção* ao ouvinte, uma vez que as expressões linguísticas usadas em todo ato de fala *comentam o sentido* de aplicação *do conteúdo* proposicional neles expresso, de maneira que um sinal remete a algo no mundo. Isto não acontece tão imediatamente nos casos de interações ‘não-linguísticas’, tais como, por exemplo, em situações de comunicação ‘gestual-facial’, onde a intenção dos indivíduos não pode ser, em geral, tão facilmente deduzível do gesto ‘comunicativo’, sendo decifrada, quando muito, indiretamente.

É interessante pontuar que essa ênfase de Habermas na dimensão pragmática é estrutural para o desenrolar de seu pensamento; e isso pode ser claramente percebido também em colocações de pesquisadores que investigam sua obra:

“Pode abordar-se a recepção habermasiana da filosofia da linguagem pelo ângulo das *funções pragmáticas universais da fala* (descrição de estados de coisas, estabelecimento de relações interpessoais e expressão das vivências do utilizador da língua) e pela conexa tematização das respectivas *exigências de validade* (*verdade proposicional, correção normativa e veracidade ou autenticidade*). Isto quer dizer que a Habermas interessa sobretudo a dimensão pragmática da linguagem”⁵⁸.

⁵⁵ Cf. NJS, 1990. p.141-142.

⁵⁶ NJS, 1990. p.145-146.

⁵⁷ Ele sugere que “devemos considerar as condições de validade, não de forma isolada, mas no contexto pragmático, onde pretensões de validade se juntam às razões potenciais para o resgate de tais pretensões. Pretensões de validade criticáveis, que apontam para o reconhecimento intersubjetivo, são os trilhos pelos quais uma ação de fala pode atingir o alvo ilocucionário do falante”. In: NJS, 1990. p.148.

⁵⁸ PINTO, F. Cabral. *Leituras de Habermas - modernidade e emancipação*. Coimbra: Fora do Texto, 1992. p.217.

Assim sendo, os conteúdos da virada linguística, relevantes do ponto de vista habermasiano, só fazem sentido se correlacionados com essa dimensão pragmática implicada, ou seja, com o *uso* de proposições linguísticas, pelos indivíduos, nas suas comunicações. Dando sequência à elucidação das inovadoras descobertas do paradigma da linguagem - principalmente no que diz respeito aos reflexos delas para a compreensão da questão da individuação e socialização - veremos por que a linguagem é considerada *medium* intranscendível de todo sentido.

b) A linguagem como medium intranscendível de todo sentido e validade

No caminho para se pensar a questão da formação da *personalidade* bem como a de seu entrelaçamento com os processos de socialização, teremos que investigar a razão pela qual a linguagem é considerada o *medium* intranscendível de todo sentido e validade⁵⁹. A ligação da linguagem com o tema da dissertação acontece pelo fato de que sem a linguagem não podemos mostrar que algo tem sentido ou que algo é válido; conseqüentemente, sem a linguagem não podemos demonstrar uma personalidade ou um processo de individuação propriamente dito, já que todas as inter-relações linguísticas com significado e validade que participam da formação da personalidade só podem existir num mundo dotado de sentido.

Habermas vai procurar ultrapassar a visão 'tradicional' predominante na filosofia desde as suas origens na Grécia, no que diz respeito ao sentido da linguagem: ele vai buscar superar a concepção de que a linguagem possui apenas a função de designar estados de coisas no mundo⁶⁰. A partir da reflexão atual possibilitada por algumas das significativas descobertas da filosofia contemporânea, ou seja, a da 'virada linguística' e, dentro dela, a 'guinada

⁵⁹ Habermas também diz que a linguagem é *medium* através do qual falante e ouvinte realizam suas interações e operações de investigação; e que existem condições universais e inevitáveis, e, neste sentido, *transcendentais* (ou intranscendíveis) do entendimento. Cf. PU, 1976. p.366 e p.300 respectivamente.

⁶⁰ Habermas afirma que a *linguagem* não é tomada apenas como um *medium* para transmissão de estados de coisas objetivas, mas principalmente como *medium* no qual os participantes podem *compartilhar intersubjetivamente a compreensão de uma coisa*. Cf. NJS, 1990. p.135.

pragmática', fica posta a tese atual de que sem a linguagem não se pode mostrar que algo tem sentido ou que algo é válido, uma vez que a *mediação linguística* está presente em toda relação significativa entre sujeito e objeto, bem como em toda comunicação humana. Isso significa que não se pode reduzir o sentido da linguagem a uma função de meramente informar ou designar estados de coisas visados e que os participantes de uma interação linguística terão sim que chegar sempre a

“um ‘entendimento mútuo’ sobre o sentido das palavras usadas e sobre o sentido do ser das coisas mediadas pelos significados das palavras”⁶¹.

Em outras palavras, pode-se dizer que toda comunicação inter-humana implica sempre um ‘entendimento mútuo’ por parte dos sujeitos envolvidos acerca do sentido das palavras usadas nessa comunicação⁶².

Para Habermas, todo sentido é mediado por sinais linguísticos e um **sinal** é *algo que representa alguma coisa para alguém*, implicando assim uma *tríplice relação*⁶³:

- a) com a *coisa* representada, i. é, mediatiza algo no mundo;
- b) com o *significado*, i.é, mediatiza algo como algo significativo;
- c) com os *intérpretes*, i. é, mediatiza algo como algo significativo a ser interpretado pelos sujeitos de uma comunidade linguística. Esta relação com os intérpretes implica as duas relações anteriores e representa a dimensão *pragmática*.

Portanto para que um sinal tenha sentido, ele tem que mediatizar algo no mundo como algo significativo para os membros de uma comunidade linguística. Fora desta tríplice relação não há sentido e não há validade.

⁶¹ HERRERO, F. J. “Socialidade Humana e Democracia”. *Síntese*, Belo Horizonte, n. 55,1991. p.622 (sobre o pensamento de APEL, K.-O. In: *Transformation der Philosophie*. v. 2, Frankfurt: Surkamp, 330-357).

⁶² Habermas afirma que: “É possível depreender das próprias condições para o entendimento de expressões linguísticas que os atos de fala realizáveis com o seu auxílio dependem de um consenso racionalmente motivado sobre o que é dito”. In: NJS, 1990. p.146-147.

⁶³ Cf. NJS, 1991. p.106.

Habermas está em sintonia com a reflexão atual e quer nos mostrar que para que um sinal tenha sentido e validade é necessário que haja um *entendimento mútuo* por parte dos sujeitos envolvidos na comunicação, pois o *uso* da língua tem como condição essencial o *entendimento prévio* sobre todos os sinais linguísticos. Esse ponto vai ser muito importante para a tematização posterior da simultaneidade da individuação e socialização, já que, na base da compreensão de todo sinal e de toda comunicação humana, está um *entendimento prévio*, intersubjetivo, de todos os sujeitos envolvidos, sobre todos os sinais linguísticos dessa comunidade de comunicação. Dessa maneira, é impossível uma individuação solitária, desconectada da relação com os outros, uma vez que *na base da compreensão de todos os sinais tem-se esse entendimento prévio sobre o significado deles*.

Por sua vez, esse entendimento prévio está na base de todo sentido, validade e também de todo pensar. O pensar está intrinsecamente ligado à linguagem, não sendo, portanto, uma atividade individual, monológica, independente, como parece ser e como defendia a filosofia moderna. Isto porque a

“atividade do pensar, que aparentemente é uma prerrogativa individual, está também essencialmente ligada à linguagem, pois o próprio pensar só pode ser significativo e ter um conteúdo porque ele acontece no interior de uma comunidade real de língua como um discurso silencioso mediado pelos significados já constituídos pela língua dessa comunidade concreta, e controlado pelas regras particulares do uso dessa língua histórica. Um sujeito que tentasse pensar absolutamente sem língua, nem sequer estaria em condições de caracterizar algo visto ou percebido como algo significativo, i. é, não poderia compreender algo *como* algo, seu pensar não teria qualquer conteúdo”⁶⁴.

Em outras palavras, quando se pensa ‘algo’, esse ‘algo’ deve ser necessariamente mediatizado por sinais; e para que um sinal tenha sentido e validade é preciso que haja um entendimento⁶⁵ mútuo **intersubjetivo** sobre ele, pois pressupõe-se que esse sinal seja compreendido por todas as pessoas da comunidade linguística.

⁶⁴ HERRERO, F. J. “Socialidade Humana e Democracia”. *Síntese*, Belo Horizonte, n. 55, 1991. p.622.

⁶⁵ Note-se que Habermas define o conceito de entendimento como sendo o “processo de obtenção de um acordo entre sujeitos linguística e interativamente competentes”. In: TAC I, 1987. p.368. Ele também coloca que devemos considerar as ações de fala como meios para atingirmos o entendimento; sendo que o fim geral do entendimento pode ser subdividido nos fins subalternos de *compreensão* por parte do ouvinte do significado expresso pela fala; e *reconhecimento* do proferimento como verdadeiro. Cf. AFIM, 1990. p.68.

Da mesma forma que o pensar é mediado pelos significados já constituídos pela língua de uma comunidade e regulado pelas regras de uso dessa língua, a validade dos argumentos (reivindicada implicitamente pelo pensar) não pode ser regulada sem pressupor toda uma comunidade linguística composta de regras universais do raciocínio intersubjetivo, como também a presença de uma estrutura de *reciprocidade dialógica*⁶⁶. Isto porque reivindicar a validade de um proferimento (e implicitamente, do pensamento que antecede esse ato de fala) significa levantar a pretensão de poder defendê-lo com boas razões diante de todos os destinatários envolvidos, ou diante de todo possível contra-argumentante. Um argumento⁶⁷ válido apenas para um pequeno número de pessoas, ou para restritos grupos da comunidade, está limitado quanto à sua pretensão à validade, pela razão de não poder ser *reconhecido* por toda a comunidade linguística como uma ação argumentativa enquanto tal.

Essa estrutura de *reciprocidade dialógica* que pressupõe a validade dos pensamentos e argumentos também contribui para a conceitualização posterior da simultaneidade da individuação e socialização, pois até mesmo o 'eu penso' da filosofia moderna não pode extrair qualquer significado dos sinais, individualmente, monologicamente, sem que esteja pressuposta essa estrutura de *reciprocidade dialógica*, que remete a *um 'eu-tu' implícito em todo pensar e argumentar*. Então, pode-se dizer que esse entendimento intersubjetivo acerca dos enunciados linguísticos da comunidade de argumentação é condição de possibilidade para todo pensar e agir, e também que reivindicar validade para algo significa levantar

⁶⁶ Na cit. 43, vimos que a racionalidade dialógica está relacionada com os processos de entendimento, que, por sua vez, implicam um resgate discursivo das pretensões de validez. Habermas entende que o falante pode atuar ilocucionariamente sobre o ouvinte e este, por sua vez, atuar ilocucionariamente sobre o falante porque as obrigações típicas dos atos de fala vão associadas com pretensões de validez susceptíveis de exame cognitivo. Neste sentido, essa *vinculação recíproca* tem um caráter racional, e remete a um 'eu-tu' implícito em todo pensar e argumentar. Cf. PU, 1976. p.362-363.

⁶⁷ Habermas concebe os *argumentos* como sendo os mediuns através dos quais se pode obter um *reconhecimento intersubjetivo* para a pretensão de validez que o falante levanta, implicitamente, e de forma hipotética, com todos os seus atos de fala. Cf. TAC I, 1987. p.47.

pretensões que só são resolúveis por razões⁶⁸ válidas intersubjetivamente⁶⁹ e, por isso, capazes de **consenso**⁷⁰; daí a impossibilidade de uma individuação desvinculada da relação com o outro, com a comunidade de argumentação. Assim, uma consciência solipsística⁷¹ não consegue extrair significado de nada, pelo fato de não ser capaz de internalizar o diálogo de uma comunidade de argumentação: todo pensar implica uma estrutura discursiva.

Nessa mesma direção, para que os pensamentos de um pensador solitário tenham validade é preciso que ele interiorize as **regras** de argumentação da comunidade linguística à qual pertence, que são justificadas intersubjetivamente e possuem validade pública; só assim ele consegue utilizá-las corretamente no diálogo de si consigo mesmo. Em sintonia com o pensamento habermasiano, cito Herrero:

“até o pensar solitário, necessariamente mediado pelos significados, válidos publicamente, dos sinais linguísticos, tem que reivindicar uma validade intersubjetiva, em princípio, universal; então em todo pensar está sempre pressuposta a **estrutura de um discurso ideal**, ilimitado. Portanto, o **discurso** é metodicamente **intranscendível** para todo tipo de fundamentação e não a consciência do eu pré-linguístico e pré-comunicativa, como defendia a filosofia moderna”⁷².

Por tudo que foi dito, a linguagem na visão habermasiana é *medium* intranscendível de todo sentido e de toda validade, uma vez que ela está na base de todo pensar, de todo agir, e de todo argumentar; e por esse motivo, não se pode prescindir dela. Até mesmo as tentativas de argumentar contra essa ‘primazia estrutural’ da linguagem acontecem no interior da

⁶⁸ Habermas diz que o acordo alcançado comunicativamente tem que ter uma base *racional*, i.é, não pode ser imposto por nenhuma das partes. Nesse sentido, o acordo se baseia em convicções comuns. Cf. TAC I, 1987. p.368-369.

⁶⁹ Para Habermas “a validez dos produtos simbólicos se *funda* em que se cumprem condições de adequação; mas o sentido de validez consiste em serem eles *dignos* de reconhecimento, i.é, de oferecerem a garantia de que, em circunstâncias adequadas, *podem* obter um reconhecimento intersubjetivo”. In: PU, 1976. p.302.

⁷⁰ Sobre esse conceito Habermas vai dizer que: “Podemos ler nas próprias condições para a compreensão de expressões linguísticas que os atos de fala, que podem ser formados com o seu auxílio, apontam para um consenso racionalmente motivado sobre o que é dito”. In: AFIM, 1990. p.77. Cabe ressaltar que esse *consenso* é obtido comunicativamente da seguinte forma: os atores comunicativos unem-se através da validade pretendida de suas ações de fala ou tomam em consideração os dissensos constatados. De qualquer maneira, eles devem chegar a um entendimento ou a um consenso sobre os pontos de ‘comum acordo’; ou, quando for o caso, sobre os pontos divergentes. Cf. AFIM, 1990. p.72.

⁷¹ Cabe lembrar que o solipsismo sustenta que o Eu individual do qual se tem consciência é a única realidade no mundo. Habermas critica essa forma de pensar ao dizer que “nenhuma pessoa pode afirmar sua identidade por si só”. “Afectan las objeciones de Hegel a Kant tabien a la Etica del Discurso?” In: *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1994. p.107.

⁷² HERRERO, F.J. “O problema da Fundamentação Última”. *Kritérion*, n. 91, Julho. 1995. p. 10.

linguagem e através dela; e é por meio da linguagem que ‘todo saber existente’ mostra a sua particularidade.

Essa explicitação nos obrigará a elucidar na sequência a dupla estrutura universal presente nesse *medium*, ou seja, a estrutura performativo-proposicional de todo ato de fala ou proposição da linguagem natural.

c) A dupla estrutura performativo-proposicional de todo ato de fala

Em sintonia com estas inovações que ocorreram no campo da linguagem, Habermas começa a explicitar a dupla estrutura performativo-proposicional da fala⁷³, dizendo que

“As ações linguísticas interpretam-se por si mesmas, uma vez que possuem uma estrutura auto-referencial. O componente ilocucionário determina o sentido de aplicação do que é dito, através de uma espécie comentário pragmático. *A idéia de Austin, segundo a qual nós, ao dizermos algo, fazemos algo, implica a recíproca: ao realizarmos uma ação de fala dizemos também o que fazemos.* Esse sentido performativo de uma ação de fala só é captado por um ouvinte que assume o enfoque de uma segunda pessoa, abandonando a perspectiva do observador e adotando a do participante”⁷⁴.

A postura do ouvinte que capta o sentido performativo é a de um sujeito participante da interação comunicativa, ou seja, de um ‘tu’ que se posiciona frente a um ‘eu’ que fala. As duas características dos *atos de fala* implicadas na citação acima e que os distinguem das atividades meramente não linguísticas são a sua *estrutura reflexiva* ou auto-interpretativa, e o *tipo de fins* que podem ser visados por eles, bem como os sucessos que podem ser conseguidos⁷⁵. Isso remete, antes de mais nada, à distinção entre *ato locucionário, ilocucionário e perlocucionário*⁷⁶. Por meio dos *atos locucionários* o falante busca expressar estados de coisas, registrar fatos, relatar eventos, dizer algo; por exemplo, quando ele diz que ‘faz frio’, ou que ‘é páscoa’. Utilizando os *atos ilocucionários*, o falante *realiza uma ação*

⁷³ Tal como, foi colocado no capítulo I, no entender de Habermas, Mead não investigou a dupla estrutura performativo-proposicional da fala. Cabe ressaltar que, na visão habermasiana, a palavra ‘performativo’ está relacionada com ‘performance’ ou ‘realização’ linguística; por isso, encontramos também a referência ‘dupla estrutura realizativo-proposicional’ em sua obra. Cf. PU, 1976. p.326 e 352.

⁷⁴ AFIM, 1990. p.67. A parte em itálico refere-se a um grifo nosso.

⁷⁵ Cf. AFIM, 1990. p.67.

⁷⁶ Cf. *Pensamento pós-metafísico*; estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p.118-120; ver também TAC I, 1987. p.370-372.

com sua fala, uma vez que o componente ilocucionário determina pragmaticamente o sentido de aplicação do que é dito. Assim, ao fazer uma afirmação, promessa, confissão, dar um conselho, etc., o falante não está relatando eventos, mas sim, executando efetivamente a ação que, no momento, enuncia. Com o uso dos *atos perlocucionários* o falante busca causar um *efeito* sobre um ouvinte. Para que esses ‘efeitos perlocucionários’ se produzam, o falante deve agir estrategicamente orientado para o *êxito*, como, por exemplo, no caso daquele falante que age para ludibriar, incomodar, humilhar, agitar, dominar, ..., o ouvinte.

Cabe ressaltar que com o ato ilocucionário o falante faz uma *oferta* que pode ser *aceita* ou *rechaçada*⁷⁷. Habermas vai dizer que Searle descobriu uma ‘regra de sinceridade’ (sincerity rule)⁷⁸ que perpassa todo ato de fala, e que pode ser considerada uma espécie de pressuposto para o ‘sucesso’ ilocucionário. A ‘regra de sinceridade’ significa que o falante, em todo ato de fala, contrai com o ouvinte um *compromisso*, que, em princípio, deverá ser cumprido. Para Habermas, no uso cognitivo da linguagem, o falante oferta uma *obrigação* de fundamentação, imanente ao ato de fala⁷⁹. A *força ilocucionária* presente no ato de fala consiste justamente nessa possibilidade de atuação do ouvinte sob a premissa de que seja cumprido o *compromisso* assumido pelo falante. Assim,

“O vínculo que um falante está disposto a contrair com a execução de um ato ilocucionário significa a garantia de que, sendo conseqüente em relação ao seu proferimento, ele cumprirá determinadas condições, por exemplo, dar por encerrada uma questão quando for dada uma resposta satisfatória; retirar uma afirmação quando estiver clara a sua falsidade; seguir ele mesmo o conselho que dá quando se encontra em situação igual à do ouvinte; insistir em uma exigência quando esta não tiver sido cumprida, etc. A força ilocucionária de um ato de fala aceitável consiste, portanto, em que se pode levar um ouvinte a confiar nas obrigações típicas para cada classe de atos de fala que o falante contrai”⁸⁰.

Habermas entende que o *compreender* e o *aceitar* de ações de fala são indicativos de *sucessos ilocucionários*⁸¹; já os fins que vão além disso são chamados de *fins*

⁷⁷ Cf. PU, 1976. p.359.

⁷⁸ Cf. PU, 1976. p.361.

⁷⁹ Cf. PU, 1976. p.363.

⁸⁰ PU, 1976. p.362.

⁸¹ Cf. AFIM, 1990. p.72.

'*perlocucionários*'. Por exemplo, o ouvinte *compreende* (sucesso ilocucionário 1) e *aceita* (sucesso ilocucionário 2) o pedido para dar dinheiro a alguém. Se a ação de dar dinheiro a alguém (sucesso perlocucionário 1), ainda, eventualmente, alegrar sua mulher, então teremos um 'sucesso perlocucionário 2'. Cabe ressaltar que isto não acontece numa situação de assalto, onde o falante (no caso, assaltante), através de uma ordem, leva o destinatário a dar-lhe dinheiro - sem o livre assentimento deste.

Os *fins ilocucionários* de cada ato de fala estão relacionados ao 'entendimento com o outro sobre algo no mundo'⁸². Por exemplo, se o falante profere uma proposição como uma explicação, então visará entender-se com o outro sobre o significado de sua explicação; se o falante profere uma proposição como uma confissão, então visará entender-se com o outro sobre o significado de sua expressão; e assim por diante. Dessa maneira, cada fim ilocucionário terá o seu 'fim específico' que deverá ser captado pelo ouvinte. Em outras palavras, o ato ilocucionário é capaz de nos indicar com precisão a *função* que uma determinada proposição assume em todo ato de fala, como, por exemplo, a de afirmar, explicar, confessar, etc; uma vez que pela própria *estrutura auto-referencial das expressões ilocucionárias, as ações linguísticas interpretam-se por si mesmas*⁸³, conseqüentemente, a intenção do falante é facilmente captada pelo ouvinte, na medida em que este último compreende o conteúdo (aspecto semântico) da comunicação.

A distinção entre *fins ilocucionários* e *perlocucionários* também remete a uma diferenciação entre o *agir comunicativo* e *estratégico*, pois, como está sendo visto, os *fins ilocucionários* não podem ser alcançados na relação interpessoal sem a cooperação e o livre

⁸² Os fins ilocucionários só podem ser explicados pelo recurso à idéia de *entendimento* que habita no interior do próprio meio linguístico, uma vez que não podem ser realizados sem a cooperação e o assentimento livre de um destinatário. Cf. AFIM, 1990, p.69.

⁸³ Habermas vai dizer que a dupla estrutura performativo-proposicional da fala guarda relação com um traço fundamental da linguagem, a saber: a *reflexividade*, que lhe é imanente. Isto se evidencia pelo fato de que os participantes do diálogo têm que unir a comunicação de um conteúdo com a comunicação acerca do sentido em que se emprega o conteúdo comunicado. Cf. PU, 1976, p.342.

assentimento do destinatário - fato que caracteriza esse tipo de ação como sendo essencialmente comunicativa. Em contrapartida, os *fins ou 'êxitos' perlocucionários* são resultado de ações 'teleológicas estratégicas' que não podem ser colocadas abertamente - não precisando, portanto, do assentimento do destinatário - onde o falante busca, no fundo, produzir uma intervenção no mundo. Diz Habermas:

“Conto, pois, como ação comunicativa aquelas interações mediadas linguisticamente em que todos os participantes perseguem com seus atos de fala fins ilocucionários e só *fins ilocucionários*. As interações ... em que ao menos um dos participantes pretende com seus atos de fala provocar efeitos perlocucionários em seu interlocutor, considero-as como ação estrategicamente mediada linguisticamente ... A ação comunicativa se distingue das interações de tipo estratégico porque todos os participantes perseguem, sem reservas, fins ilocucionários com o propósito de chegar a um acordo que serve de base a uma coordenação acertada de planos de ação individuais”⁸⁴.

Recapitulando, para Habermas os atos de fala de uma pessoa visam, antes de mais nada, chegar a um entendimento com um interlocutor sobre algo no mundo. E quando um sujeito fala algo, ele está, simultaneamente, fazendo algo⁸⁵. Esse entrelaçamento da fala com a ação está relacionado não só com o sentido de cada proposição mas também com a função que cada proposição passa a ter em toda interação linguística. Por conseguinte, todo ato de fala tem uma dupla estrutura: uma proposicional e uma performativa⁸⁶. O elemento *proposicional* é aquele que constitui o *conteúdo* ou objeto da comunicação, enquanto que o elemento *performativo* é aquele pelo qual se estabelece um determinado *tipo* de comunicação entre falante e ouvinte. O elemento *proposicional* nos coloca em relação com a coisa, com o objeto, ou de um modo geral, com o mundo - é o aspecto semântico referencial. Já o elemento *performativo* é o ato ilocucionário que nos coloca em relação com o ouvinte e que indica a *função* que a proposição assume na comunicação: *função* de afirmação, de ordem, de negação, de explicação, de confissão, etc. Assim, o significado de um ato de fala abrange dois níveis: o *nível da coisa* de que se fala e o *nível intersubjetivo*, pois a compreensão de uma proposição

⁸⁴ TAC I, 1987. p. 378-379.

⁸⁵ Cf. cit. 74. Ver também HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*; estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p.111.

⁸⁶ Cf. AFIM, 1990. p.86.

implica a assimilação não só do seu sentido como também da função do conteúdo que foi proferido.

Cabe ressaltar que a dupla estrutura performativo-proposicional de todo ato de fala é universal⁸⁷, pois até mesmo para se obter ‘fins performativos’ do tipo instrumental ou estratégico, o falante só consegue obter êxito com suas ações de fala, se tiver, em primeiro lugar, um êxito ilocucionário. Essa dupla estrutura universal está ligada à estrutura de reciprocidade dialógica pois, *em todo ato de fala*, podemos identificar um conteúdo proposicional afirmado, que, ao mesmo tempo, se refere intersubjetivamente aos ‘outros’.

Assim, essa dupla estrutura de todo ato de fala é universal e a conexão que acontece sempre entre os dois elementos, ilocucionário e proposicional, nos revela que em toda comunicação ocorre sempre um *entendimento mútuo* sobre o significado de algo, entendimento esse que abrange, como vimos, o nível da coisa de que se fala (dos objetos), e o nível intersubjetivo (da relação com o outro). Esse conteúdo explicitado será muito importante para o esclarecimento do processo simultâneo de individuação e socialização, e terá que abranger também, por sua vez, o esclarecimento das quatro pretensões à validade intersubjetiva levantadas por todo ato de fala: pretensão à verdade, à correção, à veracidade e ao sentido.

d) As quatro pretensões à validade intersubjetiva de todo ato de fala

Vimos que para Habermas o entendimento mútuo visado em toda comunicação implica que pelo menos dois sujeitos, comunicativamente competentes, entendem identicamente o significado de uma expressão linguística.

“A comunicação exige pois uma orientação para o entendimento mútuo, entendimento que só pode ser elucidado por referência aos atos ilocucionários. E a comunicação orientada ao entendimento tem uma

⁸⁷ Habermas afirma que “*todas as ações de fala podem ser analisadas segundo a fórmula ‘Mp’*” (sendo ‘p’ o conteúdo proposicional e ‘M’ o componente ilocucionário que estabelece o *modo* pelo qual é utilizado o conteúdo proposicional enunciado, i.é, como promessa, recomendação, confissão, etc). Daí a universalidade da dupla estrutura. Cf. *Pensamento pós-metafísico*; estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p.120.

estrutura simétrica, supõe uma interação na qual o objetivo ilocucionário é alcançado por todos os participantes através do entendimento mútuo. Ora, o entendimento mútuo, visado pelo proferimento, implica um acordo que não pode ser imposto nem instrumentalmente por intervenção direta na situação da ação, nem estrategicamente por influência, calculada pelo êxito da ação, sobre as decisões de um parceiro. Essencial ao acordo é sua *validade* para os participantes”⁸⁸.

Por esta razão, um ato de fala só será bem sucedido na medida em que o ouvinte der o seu assentimento sobre ele, o que implica um reconhecimento desse ato de fala por parte do ouvinte como sendo um ato de fala *válido*. Reivindicar validade para um proferimento significa levantar a pretensão de poder defendê-lo com boas razões diante de todo e qualquer destinatário ou contra-argumentante. A validade de um proferimento remete às *pretensões de validade* levantadas em todo ato de fala, e toda *pretensão à validade* exige a tomada de posição SIM/NÃO⁸⁹ por parte do destinatário. Portanto, aqui novamente, temos a confirmação de uma *estrutura básica de reciprocidade*, essencial, presente em toda comunicação entre sujeitos linguística e interativamente competentes e, por isso, universal; uma vez que as pretensões de validade levantadas em todo ato de fala apontam, fundamentalmente, *para o reconhecimento intersubjetivo dessas pretensões por parte de falante e ouvinte*⁹⁰, não podendo ser cumpridas unilateralmente.

Toda proposição com sentido e validade levanta sempre, implicitamente, quatro pretensões à validade intersubjetiva⁹¹. Com a pretensão à *verdade* da proposição, o falante visa entender-se com o destinatário sobre algo no mundo objetivo (entendido como a totalidade sobre as quais são possíveis enunciados verdadeiros); ou seja, ao satisfazer essa pretensão, o destinatário assume e compartilha o saber do falante. Com a mesma proposição o falante

⁸⁸ HERRERO, F. J. “Socialidade Humana e Democracia”. *Síntese*, Belo Horizonte, n. 55, 1991. p. 625.

⁸⁹ Cf. cit. 53.

⁹⁰ Infere-se que, por isso, essa estrutura básica de reciprocidade da linguagem influencia, decisivamente, a constituição das personalidades dos indivíduos, pois ela está implícita e pressuposta em toda e qualquer interação comunicativa. No capítulo seguinte exploraremos a conexão dessa estrutura básica de reciprocidade, desse ‘eu-tu’ implícito em toda comunicação competente, com os processos simultâneos de individuação e socialização.

⁹¹ Cf. PU, 1976. p.300 e p.365-366. Cabe lembrar que a explicitação dessas quatro pretensões faz parte da crítica de Habermas à Mead, apontada no capítulo I, e tem o objetivo de aprofundar a conexão da linguagem com os processos de individuação e socialização, tal como veremos na sequência deste trabalho.

levanta, ao mesmo tempo, a pretensão à *correção* ou a pretensão normativa da relação estabelecida com o destinatário, i. é, a de estabelecer uma relação interpessoal com o destinatário reconhecida como legítima em relação aos contextos de normas existentes. Simultaneamente às pretensões à verdade e à correção⁹², o falante levanta a pretensão à *veracidade* de seu proferimento, ou seja, a de estar expressando verazmente para o destinatário os seus desejos, opiniões, pensamentos, intenções, sentimentos, etc.

Por exemplo, a proposição “*venta*”, colocada por um falante na forma “eu afirmo que *venta*”, levanta performativamente a pretensão à *verdade*, ou seja, se ele diz que “*venta*”, essa afirmação pode ser *verdadeira* ou *falsa*. Levanta simultaneamente a pretensão à *correção* normativa, na medida em que o falante apela ao parceiro da comunicação a proceder corretamente, i.é, a basear-se unicamente em razões válidas. Neste caso, estabelecer-se-á uma relação interpessoal reconhecida como legítima; caso contrário, o destinatário pode rejeitar com argumentos a oferta da proposição. Ao mesmo tempo esse falante levanta a pretensão à *veracidade* ou sinceridade de sua afirmação, pois está em princípio dirigindo-se ao parceiro da comunicação com a intenção de estar sendo sincero com relação à sua afirmação, ou seja, com relação à pretensão à verdade por ele levantada. Mesmo que tente enganar o ouvinte, o falante levanta a pretensão à veracidade “de estar sendo sincero ao afirmar p”, pois poderia ter alguma outra intenção ao levantar a pretensão à verdade (o ouvinte só saberá que está sendo enganado, se for o caso, na sequência das ações do falante) - a pretensão à veracidade só pode ser comprovada na sequência das ações do falante.

⁹² Cf. TAC I, 1987. p. 393-394.

Pela razão de visarem o reconhecimento das pretensões por parte do ouvinte e, portanto, implicitamente, um acordo ou consenso sobre elas, todos os atos de fala poderão ser criticados, quanto à validade, sob três aspectos⁹³:

- os *atos de fala constatativos* (com os quais o falante se refere a algo no mundo objetivo, a estados de coisas), como **inverdadeiros** em relação a uma asserção feita, ou seja, em relação aos pressupostos ligados à existência ou à certeza do conteúdo da asserção;

- os *atos de fala regulativos* (com os quais o falante se refere a algo no mundo social comum, i. é, a uma relação interpessoal que seja reconhecida como legítima), como **incorretos** com relação aos contextos normativos existentes, ou seja, com relação à legitimidade das normas pressupostas na interação linguística;

- os *atos de fala expressivos* (com os quais o falante se refere a algo pertencente ao seu mundo subjetivo, a fim de mostrar para os destinatários uma vivência à qual ele tem um acesso privilegiado), como **não-sinceros** em relação à intenção do falante.

Em outras palavras, com a negação dos atos de fala constatativos, o ouvinte questiona a pretensão de verdade que o falante levanta com a afirmação do conteúdo de sua proposição; com a negação dos atos de fala regulativos, o ouvinte questiona a correção normativa que o falante pretende com sua ação de fala; e com a negação dos atos de fala expressivos, o ouvinte põe em dúvida a pretensão de veracidade levantada pelo falante no seu ato de fala.

Contudo, a articulação linguística dessas pretensões à validade pressupõe simultaneamente uma ‘quarta’ pretensão ao *sentido* das proposições linguísticas⁹⁴, a qual também é vinculada intersubjetivamente. Essa pretensão à validade do *sentido*, idêntica para todos intersubjetivamente, mostra-se mais fundamental ainda do que as outras três pretensões intrascendíveis ou universais da fala; e, desta forma, ela é condição de possibilidade das

⁹³ Cf. TAC I, 1987. p.393 e p.416. Ver também PU, 1976. p.363-364; e NJS, 1990. p.147.

⁹⁴ Habermas diz que o pressuposto mais fundamental que um ato de fala deve cumprir é o de ser inteligível, i. é, de ter um mesmo sentido intersubjetivo para os membros comunicantes. Cf. PU, 1976. p. 357.

outras três. Isto porque ela possibilita a validade intersubjetiva de todas as intenções humanas de sentido em geral: das intenções das relações intersubjetivas corretas e das auto-expressões verazes.

Assim, todas as pretensões à validade são intranscendíveis e universais, pois não podem ser negadas e nem contestadas sem cair em *contradição performativa*⁹⁵. Por exemplo, se o cético afirma que “não existe verdade”, tentando contestar a pretensão universal à verdade de toda proposição, levantada em todo ato de fala, ele cai necessariamente em contradição performativa, pois sua afirmação levanta uma pretensão à verdade que pode ser explicitada na forma “(é verdade que) para mim não existe verdade nenhuma”, ou “é verdadeiro que não existe verdade”. De maneira semelhante, o falante incorre em contradição performativa quando diz “não existe nenhuma regra legítima para as relações interpessoais”; pois, levanta no fundo a pretensão de defender ou ‘legitimar’ uma ‘nova regra’, ou seja, ‘a de que não existe regra’. Isto acontece também quando se diz que “ninguém é sincero”, uma vez que essa afirmação levanta, contraditoriamente, a pretensão de estar sendo veraz. O mesmo ocorre quando alguém afirma que “não existe sentido”, pois, para que o destinatário compreenda sua afirmação, ela deve ter um sentido.

Para Habermas, as pretensões à validade levantadas com qualquer proferimento só podem ser satisfeitas com razões, portanto, *discursivamente*. Por esta razão, pressupõe-se que, em princípio, todo ser humano é *discursivo*, i.é, capaz de resolver todas as pretensões à validade de modo discursivo. Sobre isso ele afirma que:

“a verdade das proposições, a correção das normas morais e a inteligibilidade ou correta formação das expressões simbólicas são, por seu próprio sentido, pretensões *universais* de validez que podem submeter-se a exame em discursos”⁹⁶.

⁹⁵ Sobre a ‘contradição performativa’, ver HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p.113-114. Em outras palavras, “a contradição performativa surge quando se tenta negar num proferimento explícito o que necessariamente está pressuposto nesse mesmo proferimento ou quando se tenta negar numa fundamentação explícita (lógico-dedutiva) o que necessariamente está pressuposto nessa mesma fundamentação”. HERRERO, F. J. “O problema da Fundamentação Última”. *Kritérion*, Belo Horizonte, n. 91, Julho. 1995. p.9.

⁹⁶ TAC I, 1987. p.69. Esta citação contém um grifo nosso.

A resolução *discursivo-consensual* de todas as pretensões à validade supõe uma estrutura dialógica de *reciprocidade universal* por parte dos membros de uma comunidade ideal de comunicação, uma vez que, ao reivindicar validade para seu proferimento, o falante levanta sempre a pretensão de poder defender seu proferimento, com boas razões, diante de todo e qualquer contra-argumentante. Nesse sentido, para Habermas, o entendimento consensual é o *télos* da linguagem⁹⁷.

Assim sendo, a linguagem está na base de tudo, de todas as inter-relações humanas com sentido e validade; e toda proposição é essencialmente pragmática porque não seria possível dizer que ela é verdadeira ou falsa, que ela tem sentido ou que é válida, se não houvesse sujeitos do conhecimento. Esse novo marco teórico-filosófico possibilitado pelo paradigma da linguagem oferece a estrutura para Habermas pensar a relação de individuação e socialização de maneira simultânea, e não mais isoladamente como pretendia a filosofia do sujeito. Agora teremos que explicitar a relação pronominal existente na base dos processos constitutivos de individuação e socialização.

⁹⁷ Cf. HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*; estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p.128-130 e TAC I, 1987. p.368-369. Ver também AFIM, 1990. p.77.

CAPÍTULO III

A Simultaneidade da individuação e Socialização em J. Habermas

1. A CONEXÃO LINGUÍSTICA DA INDIVIDUAÇÃO E SOCIALIZAÇÃO

Como foi visto no primeiro capítulo, no entender de Habermas, Mead foi o primeiro a insistir de maneira consistente no entrelaçamento entre individuação e socialização, descobrindo, dentre outras coisas, que nós só estamos em condições de retornar sobre nós *mesmos* assumindo os papéis dos outros. Mead afirma que

“o fato é que todo *self* ... se forma através do processo social, sendo que sua expressão individual... é facilmente combinável com o fato de que todo *self* particular tem uma individualidade própria e específica... porque todo *self* particular forma sua posição própria e singular no interior desse processo, enquanto reflete suas estruturas de comportamento”⁹⁸.

Habermas vai concordar com a essência do pensamento de Mead sobre o ‘eu construído socialmente’, e aprofundar a explicitação de alguns pontos-chaves, tais como o da evidência da simultaneidade da individuação e socialização através da lógica do uso dos pronomes pessoais. Do ponto de vista habermasiano, o *self* da auto-relação prática também é

“uma vontade que se constitui através da socialização, e somente através dela, formando um ‘Eu quero’, um ‘Eu posso colocar um novo começo, cujas *consequências* são de minha responsabilidade”⁹⁹.

A partir da guinada linguístico-pragmática fica facilmente refutada a tese decorrente da absolutização do sujeito moderno, ou seja, a de que os processos de individuação e socialização podem ser concebidos separadamente um do outro, tal como defende por exemplo o *liberalismo* - que procura pensar os processos de individuação desconectados de suas implicações sociais, de modo que a auto-realização é vista como um processo solitário de

⁹⁸ IS, 1990. p.219. Note-se que aqui achamos melhor mudar o termo *selbst* (‘self’ em alemão), por *self*, no sentido de unificarmos a terminologia usada na dissertação, já que no capítulo I investigamos a construção social do *self* em Mead.

⁹⁹ IS, 1990. p. 215.

um sujeito auto-ativo e livre para crescer e desenvolver-se, num movimento basicamente de auto-reflexão imediata consigo mesmo¹⁰⁰.

Em direção contrária a este tipo de concepção liberal, Habermas percebe os processos de individuação e socialização articulados *simultaneamente*, e ambos estruturados pela linguagem; a auto-realização passa a ser tratada agora a partir do enfoque de uma segunda pessoa e é obtida através de uma história de vida autoconsciente, viabilizada por um processo linguisticamente mediado com os outros no mundo social. Ele afirma:

“Eu não posso manter o Eu por mim mesmo, apoiando-me nas próprias forças. O Eu que aparentemente me foi dado em minha autoconsciência como sendo o Eu pura e simplesmente próprio - esse Eu não me “pertence”. Esse Eu contém um núcleo intersubjetivo, porque o processo de individuação, do qual ele surge, corre através da rede de interações mediadas pela linguagem”¹⁰¹.

Habermas só pode afirmar essa *simultaneidade* em função das descobertas que levaram a *linguagem* a ser considerada *medium* intranscendível de todo sentido e validade¹⁰², pois, a partir daí, percebeu-se que o *medium linguístico* constitui a base para que os sujeitos de uma determinada comunidade real de comunicação se estruturam, se afirmem e se reconheçam mutuamente. Habermas entende que *a linguagem tem a dupla característica de individuar e socializar ao mesmo tempo*, o que pode ser percebido através da performatividade dos atos de fala:

“O uso performativo do pronome pessoal da primeira pessoa não implica apenas a auto-interpretação do falante detentor da vontade livre, mas também uma autocompreensão por parte dele, como um indivíduo que se distingue de todos os outros. O significado performativo do ‘Eu’ interpreta, além disso, o papel do falante em relação à própria posição insubstituível no tecido das relações sociais”¹⁰³.

Assim, quando analisamos o papel gramatical que a primeira pessoa assume em proposições performativas, percebemos que o ‘eu’ representa o sujeito de uma ação de fala que assume uma relação interpessoal com uma segunda pessoa, relação esta que é determinada pelo modo de comunicação, ou seja, pelo tipo de compromisso que o falante assume com

¹⁰⁰ Para Habermas, o *self* é constituído através da sociedade; ele não pode, ao soltar-se de contextos vitais particulares, sair da sociedade em geral e instalar-se num espaço de solidão abstrata e de liberdade. Cf. IS, 1990. p.217.

¹⁰¹ IS, 1990. p.204.

¹⁰² Cf. p.43-48.

¹⁰³ IS, 1990. p.224.

seu ato ilocucionário¹⁰⁴. Performativamente o falante se dá a conhecer na atuação de seus atos de fala como sujeito insubstituível e, implicitamente, levanta a pretensão de ser reconhecido como pessoa autônoma. A conexão linguística da individuação com a socialização na obra habermasiana fica evidenciada pela *lógica do uso dos pronomes pessoais* nas interações comunicativas:

“O efeito de individuação do processo de socialização mediado através da linguagem explica-se pelo próprio medium linguístico. É inerente à lógica do uso dos pronomes pessoais, especialmente à perspectiva do falante que se orienta a uma segunda pessoa, o fato de que ele não pode despojar-se *in actu* de sua insubstituibilidade ou fugir para o anonimato de uma terceira pessoa: ele é forçado a levantar uma pretensão, ou seja, a de ser reconhecido como um ser individuado”¹⁰⁵.

Com isso, pode-se dizer que através da *afirmação* da insubstituibilidade de seu papel no tecido social, o falante pretende ser reconhecido socialmente como vontade autônoma e como ser individual. O fato do *self* da auto-relação prática não poder certificar-se de si mesmo numa relação direta e necessitar partir da perspectiva dos outros, não anula o aspecto de idiosincrasia do sujeito e nem implica um ‘assentimento incondicional’ da comunidade a suas atitudes; ao contrário, o sujeito não depende do *assentimento* deles a seus juízos e ações, mas do *reconhecimento*, por parte deles, de sua pretensão de originalidade e insubstituibilidade¹⁰⁶. Nesse sentido, Habermas vai dizer que:

“No agir comunicativo as suposições de autodeterminação e de auto-realização mantêm um sentido rigorosamente intersubjetivo: quem julga e age moralmente tem de poder esperar o assentimento de uma comunidade de comunicação ilimitada e quem se realiza numa história de vida assumida responsavelmente tem de poder esperar o reconhecimento dessa mesma comunidade. De acordo com isso, a minha identidade própria,

¹⁰⁴ Cf. p.48-51.

¹⁰⁵ IS, 1990. p.225.

¹⁰⁶ Cf. IS, 1990. p.220. É importante ressaltar que, “O *self* da auto-relação prática certifica-se de si mesmo através do reconhecimento de suas pretensões por parte de um *Alter ego*. Essas pretensões de identidades carentes de reconhecimento intersubjetivo não podem ser confundidas com as pretensões de validade que o ator levanta através de seus atos de fala. Pois, o ‘Não’ com o qual o destinatário recusa a oferta de um ato de fala toca na validade de um determinado proferimento, não na identidade do falante...No momento em que alguém solicita que o outro tome posição em relação ao seu ato de fala dizendo ‘Sim’ ou ‘Não’, está reconhecendo que o outro é um ator responsável. No agir comunicativo, cada um reconhece a própria autonomia no outro”. In: IS, 1990. p.224.

ou seja, minha autocompreensão como um ser individuado que age autonomamente, só pode estabilizar-se se eu for reconhecido como pessoa e como esta pessoa”¹⁰⁷.

E mais, o próprio esclarecimento habermasiano da expressão ‘*individualidade*’ já toma

“como ponto de referência a auto-compreensão de um sujeito capaz de ação e de fala, que se apresenta - e se for o caso se justifica - em face de outros participantes do diálogo como uma pessoa inconfundível e insubstituível. Por mais confusa que seja, esta auto-compreensão fundamenta a identidade do Eu. Nela a autoconsciência se articula, não como a auto-relação de um sujeito cognoscente, mas como a *auto-certificação ética* de uma pessoa imputável. Situado num horizonte compartilhado intersubjetivamente - o do mundo da vida - o indivíduo esboça-se como alguém que *garante* a continuidade mais ou menos clara de uma história de vida assimilada de modo mais ou menos consciente; à luz de sua individualidade adquirida, ele desejaria ser identificado também no futuro como alguém que fez por si mesmo. Em síntese, o significado de ‘individualidade’ deve ser esclarecido com o auxílio da autocompreensão ética de uma primeira pessoa que se relaciona com uma segunda pessoa. Só pode possuir um conceito de individualidade que aponta para além da mera singularidade aquele que sabe - perante si mesmo e os outros - quem ele é e quem ele gostaria de ser”¹⁰⁸.

Vale dizer também que Habermas acredita ter conseguido distinguir claramente o sentido do pronome pessoal, usado performativamente, da primeira pessoa do singular com o significado auto-referencial e o sentido da expressão ‘eu’. Por sua vez, ele admite¹⁰⁹ que não diferenciou suficientemente entre *insubstituibilidade* daquele que age em própria pessoa e aquela *pretensão de ser reconhecido tanto como pessoa capaz de responsabilidade como também pessoa individualizada* numa história de vida, portanto, *única e inconfundível*. *Subjetividade* fundamenta insubstituibilidade, enquanto *personalidade* se manifesta na pretensão, por mais que possa parecer implícita, ao reconhecimento como vontade autônoma e ser individual. Ora, insubstituibilidade ligada com subjetividade de modo algum é equivalente a personalidade no sentido de autonomia de uma vontade e de inconfundibilidade de um ser individuado. Habermas não vê

“como se possa contestar, com sentido, a conexão conceptual desta personalidade com as condições sociais de surgimento. Isso é evidente para uma liberdade da vontade não reduzida ao arbítrio: nós só podemos

¹⁰⁷ IS, 1990. p.226. Sobre o conceito de *comunidade ilimitada de comunicação*, cabe ressaltar que, para Habermas, toda afirmação implica numa referência universal (a uma comunidade ideal ou ilimitada de comunicação), pois levanta uma pretensão à verdade que reivindica o seu reconhecimento não só pelos sujeitos presentes na interação, mas por toda comunidade ilimitada de comunicação, ou seja, pelo círculo virtual que abrange *todos* os destinatários. É preciso que o enunciado proferido resista ao exame de todos os possíveis argumentantes. “A suposição idealizadora de uma forma de vida universalista, onde cada um possa assumir a perspectiva de cada um dos outros e onde cada um possa contar com o reconhecimento recíproco por parte de todos, torna possível a socialização de seres individualizados”. In: IS, 1990. p.220.

¹⁰⁸ IS, 1990. p.202-203.

¹⁰⁹ Cf. HABERMAS, J. “Replik”. *Revue Internationale de Philosophie*, Belgique, v.49, n.194, Décembre, 1995. p.561.

adquirir consciência moral e autonomia na medida em que nós crescemos em contextos de interação regulados normativamente e então aprendemos a distanciar-nos também destes. Mutatis mutandis o mesmo vale para a formação da personalidade no sentido de individualidade. Assim que nós concebemos a história de vida e sua apropriação refletida como medium da individuação, esta se dá a conhecer como o lado avesso dos processos de socialização. Histórias de vida formam-se a partir das interações com outras pessoas e cruzam-se com outras histórias de vida no contexto de formas de vida comum e tradições compartilhadas intersubjetivamente. Histórias de vida têm uma estrutura narrativa; elas se deixam *contar* (*erzählen*), e só contar, porque asserções narrativas se referem sempre àquilo que acontece a pessoas, quando se engajam em interações e se envolvem em suas consequências imprevistas”¹¹⁰.

A simultaneidade dos processos de individuação e socialização também pode ser percebida se tratarmos da simultaneidade da *autocompreensão*. Essa simultaneidade da autocompreensão reflete, no fundo, a simultaneidade do *entendimento*. Para Habermas, a autocompreensão é articulada em duas dimensões, simultaneamente, e ambas estruturadas pela linguagem: na totalidade das relações da vida (compartilhada intersubjetivamente com os outros, necessitando, assim, da confirmação e do reconhecimento dos outros participantes da interação¹¹¹); e num horizonte experienciado intra-subjetivamente do sujeito consigo mesmo. Em outras palavras, o sujeito deve se entender consigo mesmo acerca da elaboração de um conteúdo interno qualquer, por exemplo, sua história de vida, e, ao mesmo tempo, na medida em que vivencia ou exterioriza esse conteúdo, tem de poder esperar o reconhecimento da comunidade ilimitada de comunicação. Daí a relação do entendimento linguístico consigo mesmo e com os outros.

Se a autocompreensão ética de uma pessoa insubstituível e inconfundível é consequência da relação performativa de uma primeira pessoa com uma segunda, então o indivíduo só será capaz de constituir sua identidade se ele tiver consciência, perante si mesmo e os outros, de quem ele é, ou seja, de sua história de vida, com suas características e habilidades formadas nesse percurso, e também de quem ele gostaria de ser - para que ele possa ir-se desenvolvendo e melhorando, a cada dia, de acordo com o seu ideal ‘construído

¹¹⁰ HABERMAS, J. “Replik”. *Revue Internationale de Philosophie*, Belgique, v.49, n.194, p.565, Décembre, 1995.

¹¹¹ Cf. IS, 1990. p.226.

socialmente através de sua interação com os outros'. Dessa maneira, a simultaneidade da autocompreensão do indivíduo pode ser comprovada 'via entendimento', uma vez que

"a identidade do indivíduo socializado só pode formar-se no *medium* do entendimento linguístico com os outros e no *medium* do entendimento intra-subjetivo consigo mesmo a respeito de sua história de vida"¹¹².

Assim, a autocompreensão do homem é intra-subjetiva, ou seja, dele com ele mesmo; e, ao mesmo tempo, intersubjetiva ou social, ou seja, dele com as outras pessoas da comunidade real e ilimitada. Para Habermas, somente na medida em que crescermos dentro de um ambiente social, poderemos constituir-nos como indivíduos capazes de agir de maneira responsável e desenvolver - pelo caminho da internalização dos controles sociais ou da rede de expectativas normativas - a capacidade de seguir *por conta própria* as expectativas tidas como legítimas ou de ir contra elas¹¹³.

Nesse sentido, o indivíduo e a sociedade constituem-se reciprocamente. O ser humano que queira individuar-se tem necessariamente que levantar a pretensão de ser reconhecido como um ser que se distingue dos outros membros de sua comunidade, que tem sua própria personalidade, originalidade, apesar de estar num mundo com outras pessoas. Simultaneamente, ele só pode ser descrito como uma pessoa individuada na medida em que for socializado, ou seja, penetrado e 'estruturado' por conjuntos de sentidos culturais e sociais legitimados em sua comunidade. Quando isso ocorre, temos um processo simultâneo e progressivo de individuação e socialização, que acontece durante toda a vida, e que, por sua vez, sustenta e renova a comunidade da qual o sujeito faz parte; pois

"Toda integração social de conjuntos de ação é simultaneamente um fenômeno de socialização para sujeitos capazes de ação e de fala, os quais se formam no interior desse processo e, por seu turno, renovam e estabilizam a sociedade como a totalidade das relações interpessoais legitimamente ordenadas"¹¹⁴.

¹¹² HERRERO, F. J. "Socialidade Humana e Democracia". *Síntese*, Belo Horizonte, n. 55, 1991. p. 629.

¹¹³ Cf. IS, 1990. p.215.

¹¹⁴ IS, 1990. p.101.

Cabe ressaltar que a perfeita individuação deveria ser a perfeita socialização, entretanto, isso não significa que toda pessoa será bem individualizada na prática, pois na realização concreta vamos ter as dificuldades e as patologias decorrentes das tensões entre os interesses individuais e os coletivos. Pensemos por exemplo no caso de uma pessoa que queira individuar-se num regime totalitário; é óbvio que ela terá que defrontar-se com uma série de obstáculos que dificultarão o seu pleno desenvolvimento, em função dos entraves sociais encontrados numa política radicalmente autoritária. Mesmo em um regime democrático, onde o sujeito pode encontrar mais liberdade para se desenvolver, teremos uma complexidade de relações que podem gerar tensões, tais como a relação do sujeito com a família de origem, com o par amoroso, com os amigos, com os colegas de trabalho, etc. A maneira com a qual a pessoa lida com as diversas crises e tensões da vida é que vai ser o elemento diferenciador entre uma individualização boa ou patológica¹¹⁵.

O fato de o *medium* linguagem possibilitar toda e qualquer relação comunicativamente competente entre dois ou mais indivíduos num mundo compartilhado intersubjetivamente; e, por esta razão, possibilitar, *simultaneamente*, tanto a formação ou a individuação de sujeitos capazes de ação e de fala, como também a reformulação ou a manutenção de cada comunidade de comunicação, por parte de seus membros, não nos deixa senão a alternativa de explicitarmos a simultaneidade da individuação e da socialização no mundo da vida.

2. A RELAÇÃO DA INDIVIDUAÇÃO E SOCIALIZAÇÃO NO MUNDO DA VIDA

Vimos anteriormente que toda proposição da língua natural pressupõe a identidade dos significados dos sinais linguísticos para todos os seres falantes de uma língua, uma vez que um

¹¹⁵ Isso ficará mais claro com o desenvolvimento da identidade individual, que será abordada a partir da p.77 desta dissertação.

sinal só tem sentido e validade dentro de sua tríplice estrutura, ou seja, quando ele é capaz de mediatizar algo no *mundo* como algo significativo para os membros de uma *comunidade* linguística. Assim, do ponto de vista habermasiano, o *medium* linguístico possibilita a integração de uma pessoa na comunidade, uma vez que a tríplice relação universal dos sinais linguísticos só acontece dentro de uma *comunidade* real de língua. Em outras palavras, os atos de fala de um indivíduo visam, antes de mais nada, chegar a um entendimento com um ouvinte sobre algo no *mundo*; e isso nos mostra que já existe, antecipadamente, um entendimento intersubjetivo sobre os significados desses sinais linguísticos e que todo significado de toda proposição da linguagem natural é essencialmente *público*, '*mundano*', dos membros de uma *comunidade* real de língua - não existindo significado que seja somente de uma pessoa, pois, 'se isso acontecesse', ninguém poderia compreender esse sinal. Dessa maneira, somos 'seres-com-os-outros-no-mundo'¹¹⁶.

A conexão dos *atos de fala* com o *mundo da vida* pode ser constatada no fato de que, quando levantamos pretensões em discursos, o fazemos sempre no mundo da vida, ou seja, num contexto determinado pelo espaço social e pelo tempo histórico. É importante dizer que, as pretensões enquanto pretensões (e não enquanto enunciados no mundo da vida) são, para Habermas, incondicionadas no tempo e no espaço; nesse sentido, ele vai dizer que

"através de pretensões de validade, que transcendem todas as medidas simplesmente locais, a tensão entre pressupostos transcendentais e dados empíricos passa a habitar na facticidade do próprio mundo da vida. A teoria do agir comunicativo destranscendentaliza o reino do inteligível a partir do momento em que descobre a força idealizadora da antecipação nos pressupostos pragmáticos inevitáveis dos atos de fala, portanto, no coração da própria prática de entendimento - idealizações que se manifestam também e de modo mais visível nas formas não tão comuns da comunicação que se realiza através da argumentação. A idéia do resgate de pretensões de validade criticáveis impõe idealizações, as quais, caídas do céu transcendental para o chão do mundo da vida, desenvolvem seus efeitos no medium da linguagem natural"¹¹⁷.

O *mundo da vida* na visão habermasiana é uma espécie de pano de fundo compartilhado intersubjetivamente, que está sempre presente para todos os atores linguisticamente competentes, e que se estrutura através de tradições, instituições e identidades

¹¹⁶ Cf. HERRERO, F. J. "Socialidade Humana e Democracia". *Síntese*, Belo Horizonte, n. 55, 1991, p.631.

¹¹⁷ AFIM, 1991. p.88-89.

criadas a partir dos processos de socialização¹¹⁸. Esse conceito reflete toda a ‘massa de saber’ que serve de base para todas as nossas ações, formando o contexto criador de horizonte para os processos de entendimento em geral. Isso também significa que esse pano de fundo, ou ambiente apreendido, está intrinsecamente relacionado com as situações de fala dos indivíduos de uma comunidade, que por sua vez influenciam na manutenção desse pano de fundo. O mundo da vida é uma espécie de armazém de modelos de interpretação, que são usados de acordo com a conveniência de entendimento comunicativo; ou seja, é uma espécie de contexto ou de saber sempre pressuposto e entendido, que alicerça todas as nossas ações, mas que não é tematizado nas interações. Habermas afirma que

“enquanto o falante e o ouvinte se entendem frontalmente acerca de algo no mundo, eles se movem dentro do horizonte do seu mundo de vida comum e este continua a ser para os intervenientes como um pano de fundo intuitivamente conhecido, não problemático, indismembrável e holístico”¹¹⁹.

As três características que constituem esse tipo de saber, oriundo do mundo da vida, são a *certeza imediata*, a *força totalizadora* e o *holismo*. Como pano de fundo, o mundo da vida está presente de modo implícito e pré-reflexivo, o que lhe confere a característica de *certeza imediata*, pois ele está imediatamente presente em toda comunicação inter-humana. No entanto, cabe ressaltar que essa certeza imediata apresenta um caráter paradoxal, uma vez que ela só se mostra ‘absoluta’ até o momento em que entra em contato com as pretensões de validade na situação de fala - a partir daí, ocorrido esse contato, ela se decompõe e se transforma numa espécie de saber falível e/ou modificável.

Em segundo lugar, os espaços sociais e os tempos históricos constituem uma espécie de ponto central do mundo da vida, formados pelas situações comuns de fala, que refletem a *força totalizadora* desse saber não-temático. Como um tipo de saber ‘reformulável’, o mundo da vida possui um centro totalizante, mas com limites indeterminados e modificáveis. Essa ‘permeabilidade’ de limites se dá em função de que os indivíduos, enquanto seres

¹¹⁸ Cf. AFIM, 1990. p.92 e p.100.

¹¹⁹ HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990. p.278.

linguisticamente competentes, também podem transformar ou manter esse saber que constitui um pano de fundo, oriundo do mundo da vida. Nesse sentido, existe uma força totalizadora que proporciona suporte para as convicções pré-reflexivas dos atores comunicativos, mas que se decompõe no instante em que é tematizada. Para Habermas,

“participantes da interação não podem executar atos de fala eficientemente coordenados sem pressupor, para todos os participantes, um mundo da vida partilhado intersubjetivamente que convirja para uma situação de fala e que esteja enraizado no corpo enquanto centro. Todo o mundo da vida constitui para aqueles que, de modo orientado para a compreensão mútua, agem na primeira pessoa do singular ou do plural, uma totalidade de conexões semânticas”¹²⁰.

A terceira característica desse saber é dada pelo *holismo* e engloba, de certa forma, a essência das duas primeiras características, ou seja, a imediatez e a totalização. Isto porque o holismo reflete toda a complexidade, entrelaçamento, espontaneidade e, até mesmo, a diferenciação desse saber oriundo do mundo da vida. É a sua complexidade emaranhada; ou seja, a ‘malha’ cada vez mais extensa e cada vez mais sutil, composta por ‘fios’ de uma *intersubjetividade* produzida pela linguagem, que se adensa e mantém unidas, simultaneamente, as partes, diferenciadas cada vez com maior nitidez, da cultura, da sociedade e da personalidade. Mais uma vez, a função paradoxal que o mundo da vida apresenta, ou seja, a de ser o *representante concreto da contingência*, pode ser percebida através da elucidação das três características do saber originário do mundo da vida - já que este é o centro totalizador, fornecedor de suporte para as ações de fala, e, ao mesmo tempo, é reformulável pela práxis comunicativa cotidiana.

Podemos então inferir que, para Habermas, as modificações no conceito de mundo da vida só podem ser afirmadas em função das novas descobertas do paradigma da linguagem, e que esse pensador *defende um conceito pragmático do mundo da vida*:

“estruturas gerais do mundo da vida somente se revelam, é verdade, se nós modificarmos o nosso enfoque metódico. Os termos ‘pano de fundo’, ‘primeiro plano’ e ‘recorte do mundo da vida relevante para a situação’ só fazem sentido se adotarmos a perspectiva de um falante que deseja entender-se com um outro sobre algo no mundo e que pode apoiar a plausibilidade da oferta de seu ato de fala sobre uma massa de saber não-temático, partilhado intersubjetivamente. *Como um todo*, o mundo da vida só atinge o campo da visão no momento em que nos colocamos como que às costas do ator e entendemos o agir comunicativo como elemento

¹²⁰ HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990. p.329.

de um processo circular no qual o agente não aparece mais como iniciador, mas como produto de tradições nas quais está inserido, de grupos solidários aos quais ele pertence e de processos de socialização e de aprendizagem, aos quais ele está submetido. Após esse primeiro passo objetivador, a rede de ações comunicativas forma o medium através do qual o mundo da vida se reproduz"¹²¹.

Na medida em que o agir comunicativo exige tomada de posição sim/não em relação às pretensões de correção e de veracidade levantadas em todo ato de fala, bem como exige reações às pretensões de verdade, o saber básico do mundo da vida é submetido a um teste permanente à luz do convívio intramundano. Os planos e ações dos diversos sujeitos se envolvem no *uso* da língua orientado para a comunicação no tempo histórico e sobre o espaço social, de maneira que as tomadas de posição do tipo sim/não ganham uma função *chave* para a práxis cotidiana¹²². O fato entenderem-se os atores uns com os outros sobre algo no mundo permite a formação de uma rede de interações sociais e contextos do mundo da vida. A partir daí, podemos inferir e dizer que todo sujeito humano está *inserido no mundo da vida*, isto é, está culturalmente integrado, socializado e personalizado.

Os componentes estruturais do mundo da vida são a cultura, a sociedade e a personalidade. Para Habermas, *cultura* é o depósito de saber, em que os participantes da comunicação extraem ou se abastecem de interpretações, para entender-se sobre algo no mundo. Já a *sociedade* é constituída pelas ordenações legítimas através das quais os participantes das interações linguísticas regulam suas pertencas a grupos sociais, assegurando com isso a solidariedade. E por *personalidade* ele entende as competências e motivos que convertem a um sujeito capaz de linguagem e de ação, isto é, que o capacitam para tomar parte nos processos de entendimento e para afirmar e garantir neles a sua própria identidade¹²³.

Cada componente estrutural 'encarna-se' em 'setores' diferentes e mais ou menos práticos do mundo da vida. Por exemplo, o *saber cultural* está fixado em formas simbólicas da comunidade de comunicação, manifestando-se através dos objetos de uso de seus membros,

¹²¹ AFIM, 1990. p.94-95.

¹²² Cf. HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990. p.297.

¹²³ Cf. TAC II, 1987. p.196.

dos livros, documentos, tecnologias, teorias, palavras e ações dos seus participantes. Já a *sociedade* encarna-se nas instituições, nas normas, costumes e leis que vigoram na comunidade. Por sua vez, as *estruturas de personalidade* encarnam-se nos substratos dos organismos dos seres humanos participantes das comunidades. Para Habermas, todos esses componentes encarnados *manifestam-se linguisticamente através dos conteúdos semânticos que circulam no meio comum da linguagem cotidiana*.

Uma outra vertente importante nessa explicitação do conceito de mundo da vida é a de que ele deve ser pensado e compreendido a partir do *entrecruzamento linguístico* de seus três componentes estruturais, i. é, a cultura, a sociedade e as estruturas de personalidade. Mesmo constituindo ‘substratos’ ou ‘instâncias’ diferentes, esses componentes do mundo da vida não devem ser entendidos como sistemas independentes e fechados entre si, uma vez que estão *entrelaçados* e inter cruzados através de um *medium comum*, representado pela *linguagem cotidiana*. Por esse motivo, Habermas vai dizer que até mesmo certos sistemas de ação relacionados com os processos de reprodução do mundo da vida, tais como, a escola, o direito e a família, estão interligados comunicativamente com relação à totalidade do mundo da vida:

“também os sistemas de ação, especializados em alto grau na reprodução cultural (escola), na integração social (direito) ou na socialização (família), não operam seletivamente. Através do código comum da linguagem comum eles preenchem, além disso, as demais funções correndo de certo modo juntos, mantendo assim de pé uma relação com a totalidade do mundo da vida”¹²⁴.

A *reprodução* do mundo da vida pelas situações de fala cotidianas, ocorre de maneira *simultânea* à influência do mundo da vida na **individualização** desses sujeitos¹²⁵. Habermas acredita que

“Toda tradição cultural é simultaneamente um processo de formação para sujeitos capazes de ação e de fala, os quais se formam no interior dela e que, por seu turno, mantêm viva a cultura”¹²⁶.

Por esse motivo, não é verdadeira a percepção unilateral do mundo da vida como sendo apenas um contexto formador de horizonte para os indivíduos nas interações

¹²⁴ AFIM, 1990. p.99.

¹²⁵ Cf. HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990. p.314.

¹²⁶ AFIM, 1990. p.100.

linguísticas, uma vez que em toda situação comunicativa inter-humana, o *medium* linguagem tem papel decisivo na reprodução e ‘modificação’ desse mundo da vida pelos indivíduos. Os processos de reprodução do mundo da vida estão relacionados com a multiplicação das estruturas simbólicas que o constituem, e acontecem através da *continuação do saber válido*, da *estabilização de solidariedades grupais* e da *formação de atores responsáveis*, capazes de responder por suas ações. Habermas conecta as estruturas simbólicas do mundo da vida com o agir comunicativo. Para ele, a ligação da ação comunicativa com os componentes estruturais do mundo da vida acontece na medida em que, por meio de ações orientadas para o entendimento mútuo, características daqueles que agem comunicativamente, os sujeitos buscam coordenar suas ações através do reconhecimento das pretensões de validade dos seus atos de fala, levando em consideração, simultaneamente, a influência do ‘saber cultural legitimatório’ e dos ‘processos integrados de pertença social’ – a fim de criar ou reformular conteúdos internos das personalidades ou das identidades individuais que estão em evidência. Ao agirem assim, por sua vez, eles modificam e estabilizam os conteúdos constituintes do mundo da vida¹²⁷. Em outras palavras, se os atos de fala de atores comunicativamente competentes servem, essencialmente, para se chegar a um *acordo* acerca de algo significativo no mundo, então o *entendimento* acerca das pretensões à validade, implicitamente levantadas com esses atos de fala, possibilita a integração social do mundo da vida (que é, na interação comunicativa, compartilhado intersubjetivamente pelos atores). Pode-se dizer que as ações de fala preenchem papéis de **socialização** das pessoas que participam delas:

“Sob o *aspecto funcional de entendimento*, a ação comunicativa serve à tradição e à renovação do saber cultural; sob o *aspecto de coordenação da ação*, serve à integração social e à criação de solidariedade; e sob o *aspecto de socialização*, finalmente, serve à formação de identidades pessoais”¹²⁸.

¹²⁷ Aqui tem-se uma clara visão do entrelaçamento do ‘mundo da vida’ com os processos simultâneos de individuação e socialização.

¹²⁸ TAC II, 1987. p.196.

Na ação comunicativa, enquanto o falante executa um ato de fala e o ouvinte define posição perante ele, ambos entram numa relação interpessoal que é estruturada através do sistema de perspectivas intercruzadas de falantes, ouvintes e pessoas 'não participantes' ou assistentes. Através do uso de pronomes pessoais, esses atores tomam a atitude performativa de alguém que assume a perspectiva 'do outro', ou seja, a perspectiva da primeira, segunda e terceira pessoas. Essa atitude performativa dos participantes da interação, que coordenam os seus planos de ação através de um *acordo* sobre algo no *mundo*, faz com que o sujeito possa realizar atos que acaba de praticar com sua fala.

Dessa maneira, percebe-se que, para Habermas, os processos de reprodução do mundo da vida ocorrem através do entrelaçamento de novas situações criadas por atores comunicativamente competentes com os estados de mundo já existentes. As ações comunicativas constituem o *medium* através do qual o mundo da vida se reproduz. Nesse sentido:

“Os componentes do mundo da vida resultam da continuidade do saber válido, da estabilização de solidariedades grupais, da formação de atores responsáveis e se mantêm através deles. A rede prática comunicativa cotidiana espalha-se sobre o campo semântico dos conteúdos simbólicos, sobre as dimensões do espaço social e sobre o tempo histórico, constituindo o *medium* através do qual se forma e se reproduz a cultura, a sociedade e as estruturas da personalidade”¹²⁹.

Para Habermas o processo de *reprodução* do mundo da vida ocorre em três dimensões, ou seja, na *dimensão semântica* dos significados ou conteúdos (da tradição cultural), na *dimensão do espaço social* (de grupos socialmente integrados), e na *dimensão do tempo histórico* (da sucessão de gerações). Na base dos três *componentes estruturais* do mundo da vida, i.é, os *modelos culturais*, as *ordens legítimas* e as *estruturas de personalidade*, estão contidos, respectivamente, os processos de reprodução ou de *renovação do saber cultural*, de *integração social* e criação de solidariedade, e, ainda, de *formação de identidades*

¹²⁹ AFIM,,1990. p.96.

*individuais*¹³⁰. Perturbações que porventura acontecerem em cada uma das dimensões dos processos de reprodução do mundo da vida certamente acarretarão perdas e patologias no âmbito da personalidade, da sociedade e da cultura.

A reprodução cultural do mundo da vida em sua *dimensão semântica* ocorre na medida em que as novas situações vivenciadas são relacionadas com os estados de coisas já existentes, de maneira que fica assegurada a *continuidade* das tradições e a *coerência* do saber cultural que serve de base para a prática comunicativa cotidiana. Situações que evidenciam *perturbações* da reprodução da *tradição cultural* dificultam os processos de entendimento dos membros da comunidade, uma vez que eles são impossibilitados de ter um 'livre acesso' ao acervo cultural de saber; e por essa razão, fracassam os esquemas de interpretação tidos como válidos - como exemplo, temos a alienação cultural e interativa que impera nos regimes tirânicos. As novas situações presentes na *dimensão do espaço social* são conectadas ou integradas com os estados de mundo já existentes, na medida em que as ações da prática comunicativa cotidiana são reguladas por meio de relações interpessoais consideradas legítimas pela comunidade - o que proporciona uma certa estabilidade social e solidariedade entre seus membros, preservando, assim, a identidade e a integração de seus grupos sociais. Situações de *perturbação da integração social* do mundo da vida impedem que os membros da comunidade recorram às ordenações legítimas, diminuindo a solidariedade social, podendo levar à *anomia* (ausência de normas) e aos conflitos subsequentes. Com relação à dimensão do tempo histórico, as novas situações conectadas com os estados de mundo já existentes proporcionam às gerações seguintes capacidades *generalizadas* de ação¹³¹, e possibilitam a sintonia das 'vidas individuais' com as 'formas de vida coletivas'. Uma vez que as capacidades interativas e os estilos pessoais de vida estão diretamente relacionados com a capacidade de

¹³⁰ A explicitação da formação da identidade individual e da identidade coletiva será feita logo essa investigação sobre a concepção habermasiana do 'mundo da vida'.

¹³¹ No que diz respeito a essas capacidades generalizadas de ação, ver também as contribuições de G. H. Mead sobre o conceito de 'outro generalizado', tratadas no capítulo I deste trabalho.

responderem os indivíduos de modo autônomo por suas ações, *perturbações* no processo de *socialização* diminuem a força do ego levando a *personalidade* a recorrer, muitas vezes, a estratégias defensivas, manifestadas nas diversas psicopatologias e nos sintomas correspondentes.

Habermas aporta os processos de reprodução à manutenção dos componentes estruturais do mundo da vida, esquematicamente, da seguinte maneira¹³²:

componentes estruturais / processos de reprodução	cultura	sociedade	personalidade
reprodução cultural	esquemas de interpretação susceptíveis de consenso ('saber válido')	legitimações	padrões de comportamentos eficazes no processo de formação, metas educativas
integração social	obrigações	relações interpessoais legitimamente reguladas	pertença a grupos
socialização	interpretações	motivações para atuar de conformidade com as normas	capacidades de interação (identidade pessoal)

Cabe ressaltar que, para Habermas, essa configuração de reprodução do mundo da vida se modifica aos olhos dos indivíduos no momento em que eles passam do agir comunicativo para o agir estratégico:

"o mundo da vida que serve de pano de fundo é curiosamente neutralizado quando se trata de vencer situações que caíram sob imperativos do agir orientado para o sucesso; o mundo da vida perde sua força coordenadora em relação à ação, deixando de ser a fonte garantidora de consenso. E como todos os outros dados do mundo da vida (que nesse momento não é mais compartilhado intersubjetivamente), também os participantes da ação aparecem apenas como fatos sociais - como objetos que o ator pode influenciar (eventualmente com o auxílio de efeitos perlocucionários), ou induzir para que apresentem determinadas reações"¹³³.

Assim, a influência estratégica generalizada sobre as decisões dos participantes nas interações acarreta a ruptura das estruturas do mundo da vida - enquanto totalidade

¹³² Cf. TAC II, 1987. p.202.

¹³³ AFIM, 1990. p.97.

mantenedora de consenso, que coordena as ações dos indivíduos - prejudicando com isso, o *télos* da linguagem, i. é, o entendimento consensual. Habermas exemplifica¹³⁴ que o *dinheiro* e *poder* podem se transformar em *mediuns* patológicos de 'coordenação da ação', na medida em que venham a assumir o lugar do mundo da vida. Quando isso ocorre, o mundo da vida não se faz mais necessário para coordenar as ações dos sujeitos envolvidos, pois o dinheiro e o poder passam a reger as interações, desvalorizando os processos de entendimento consensual.

Isso não significa que não se possa encontrar interações estratégicas no mundo da vida, que é constituído, originariamente, através do agir comunicativo; mas sim que esse enfoque objetivador ou estratégico impede que o sujeito se entenda com os outros participantes e com as entidades institucionais integradas de seu mundo da vida, na posição de uma segunda pessoa - ou seja, o mundo da vida, nessa situação, não pode ser compartilhado intersubjetivamente; o que, de maneira generalizada, acarreta prejuízos para os indivíduos nos seus processos de individuação e de socialização.

A partir das inovações habermasianas propostas para o conceito de mundo da vida, fica refutada a tese de que este possa ser pensado como sendo uma espécie de recipiente no qual a sociedade é vista como um todo constituído de partes, e os sujeitos são considerados meras partes desse todo. Essa nova maneira de se pensar o conceito de mundo da vida traz também uma luz para duas questões centrais da teoria clássica da sociedade, ou seja, a de 'como é possível a ordem social'; e a do 'problema da relação entre indivíduo e sociedade'. A primeira questão da reprodução e manutenção da *ordem social* pode ser entendida agora a partir do entrecruzamento comunicativo dos componentes estruturais do mundo da vida, ou seja, da

¹³⁴ Cf. TAC II, 1987. p.258. Sobre a distinção entre agir comunicativo e estratégico, ver AFIM, 1990, p.71-76. Habermas ressalta que, no caso do agir comunicativo, a coordenação bem sucedida da ação está apoiada na força racionalmente motivada de atos de **entendimento**, ou seja, numa racionalidade dialógica que se manifesta nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente; enquanto que no agir estratégico, essa coordenação da ação está apoiada somente na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação.

cultura, sociedade e estruturas da personalidade - e não mais como uma ordem mantida por sistemas isolados, de certa forma desconectados entre si, num mundo que não é verdadeiramente partilhado intersubjetivamente por seus participantes. A chave para o esclarecimento da segunda questão encontra-se justamente no entrelaçamento simultâneo da individuação com a socialização. Agora, os sujeitos não precisam ir contra as influências contingentes do mundo da vida a fim de individuarem-se (como se fossem observadores frente a um ambiente externo do qual são meras partes isoladas); pois o mundo da vida através de seus três elementos estruturais socializadores é pensado como *um todo interligado que pode ser compartilhado intersubjetivamente pelos indivíduos linguisticamente competentes*, que, por sua vez, constituem-se na medida em que são penetrados por essas estruturas culturais e sociais. **Ao mesmo tempo em que se individualam, esses sujeitos renovam e mantêm o ‘mundo da vida’.** Habermas afirma que

“a socialização tem lugar como individuação na mesma proporção em que, inversamente, os indivíduos se constituem socialmente. Ao sistema dos pronomes pessoais está articulado, no uso da linguagem orientado para a compreensão mútua da interação socializante, uma obrigação sem indulgência à individuação; por intermédio do mesmo medium linguístico, porém, entra em jogo, ao mesmo tempo, a força da intersubjetividade socializada”¹³⁵.

Os processos simultâneos de individuação e socialização só podem acontecer dentro de contextos do mundo da vida. O sujeito que participa de discursos reporta a si mesmo com o seu insubstituível ‘sim’ ou ‘não’ apenas sob a condição de permanecer ligado a uma comunidade universal de comunicação, por meio da busca cooperativa da verdade. A ligação de cada sujeito com o todo social é condição *sine qua non* para sua constituição e reflete, por sua vez, a ligação social de ‘todos com todos’.

A conexão da individuação e da socialização com o mundo da vida via linguagem também pode ser esclarecida quando analisamos as dimensões de mundo que estão implicadas nas comunicações linguísticas. O fato de, em todo ato de fala, o falante reivindicar sentido de

¹³⁵ HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990. p.318.

algo no mundo (através de suas pretensões) implica referência a três dimensões no mundo: *mundo objetual*, *mundo societário* e *mundo interno subjetivo*. Isso significa que:

a) toda pretensão à verdade se refere a proposições com as quais o falante visa entender-se com os outros a respeito de algo no *mundo objetual* explicável, i.é, no *mundo* dos estados de coisas existentes;

b) toda pretensão à correção normativa se refere a normas com as quais o falante visa entender-se com os outros sobre sua interação no *mundo social*, i.é, no *mundo* das ordens legítimas;

c) toda pretensão à veracidade se refere a expressões com as quais o falante visa entender-se com os outros a respeito de algo de seu *mundo subjetivo*.

Assim, para que toda frase enunciada tenha sentido e validade, ela deve necessariamente integrar-se com os contextos referentes às dimensões do mundo da vida. Isso significa que, para sair da pura e simples condição de 'configuração gramatical', a frase enunciada deve integrar-se *simultaneamente* numa relação com a realidade exterior (mundo objetivo), com a realidade normativa do que é cultural e socialmente reconhecido (mundo social), e com a realidade interior das intenções do falante (mundo interno). Se ao contrário do que foi dito, o ouvinte recusar a oferta de um ato de fala como sendo não verdadeiro, não justo ou não verídico, com o seu *não*, ele

"faz saber que a expressão não preenche as funções de garantia de uma relação interpessoal, de apresentação de estados de coisas ou de manifestação de experiências vividas; e isto porque a expressão em causa não está em consonância, seja com o *nosso* mundo de relações interpessoais constituídas em ordens legítimas, seja com o mundo dos estados de coisas existentes, seja com o mundo *próprio* das experiências subjetivas'. Na eventualidade, o locutor deve ser capaz de honrar (einlösen) por via discursiva a pretensão de validade problematizada"¹³⁶.

Nesse sentido, a individuação e a socialização ocorrem interligadas com o mundo da vida. Os sujeitos só desenvolvem suas personalidades ao serem perpassados pelas estruturas

¹³⁶ PINTO, F. Cabral. *Leituras de Habermas - modernidade e emancipação*. Coimbra: Fora do Texto, 1992. p.220.

sociais e culturais do mundo da vida, e simultaneamente, nesse processo de individuação social, renovam e mantêm vivas as estruturas essenciais do mundo da vida. Agora teremos que especificar as formas de vida individuais e coletivas inseridas nesse mundo da vida, ou seja, a autonomia individual e a autonomia coletiva.

3. A IDENTIDADE INDIVIDUAL E A IDENTIDADE COLETIVA

a) Identidade individual

Habermas focaliza seu pensamento na conexão existente entre a identidade do Eu e um aspecto do desenvolvimento individual que ele acredita estar bem estruturado e estudado (e que é decisivo para a compreensão da personalidade), a saber, o desenvolvimento moral. Ele acredita que essa ligação é possibilitada em função do entrelaçamento dos processos de *socialização* tanto com as formas de identidade que os sujeitos constroem para si quanto com os diversos *impasses e crises* que eles têm de superar na vida; dentre estas, algumas consideradas importantes e, de certa forma, ‘universais’, tais como a crise edipiana e a da adolescência. *O modo como alguém compreende a sua própria identidade não depende apenas da maneira como ele se descreve, mas também dos modelos pelos quais se guia e dos valores que escolhe para nortear a sua própria conduta na vida.* Se olharmos esse interesse pelo desenvolvimento da consciência moral sob uma ótica mais ampla, tendo em vista o fio condutor da obra habermasiana, veremos também que essa preferência pela elucidação do desenvolvimento moral (e não, por exemplo, o psicosssexual) ajuda e enriquece a explicitação de um tema central de seu projeto intelectual, que é a *Ética do Discurso*.

No caminho para destrinçar essa inter-relação entre identidade e desenvolvimento moral, Habermas perpassa resumidamente pelos pontos de ‘convergência’ que existem entre as três diferentes tradições teóricas, no que diz respeito ao conceito de identidade do Eu, ou seja, a psicologia analítica do Eu (H. S. Sullivan, E. Erikson); a psicologia cognoscitiva do

desenvolvimento (J. Piaget, L. Kohlberg); e o interacionismo simbólico (G. H. Mead, Blumer, Goffman, etc.)¹³⁷. De modo geral, essas três tradições teóricas percebem a formação de adultos capazes de linguagem e de ação, interligada aos processos de desenvolvimento linguístico, cognoscitivo, moral e psicosssexual, que, por sua vez, se sedimentam na medida em que o indivíduo percorre estágios de ‘amadurecimento’ cada vez mais complexos. Nenhum estágio pode ser saltado sem que ocorra um ‘dano na personalidade’, pois em cada estágio posterior está ‘implicado’, de certa forma, o anterior. Esses processos são marcados por diversas crises, e a solução produtiva de cada crise fortalece o sujeito para dominar as crises subsequentes. É esperado que o desenvolvimento da identidade do Eu espelhe uma crescente autonomia pessoal. Aprendendo através do mecanismo de ‘internalização’ ou ‘interiorização’, o indivíduo transforma estruturas externas em internas, ganhando competência para interagir no campo social. A identidade do Eu é gerada não só por estruturas cognoscitivas, mas também se gera

“pela *socialização*, isto é: pelo fato de que o sujeito só aceita e consegue integrar-se a um determinado sistema social, pela via da apropriação das generalidades simbólicas; ao passo que, posteriormente, ela é garantida e reforçada pela *individualização*, ou seja, pela via de uma crescente independência desse sujeito com relação aos sistemas sociais”¹³⁸.

Entretanto, Habermas acredita que nenhuma dessas três tradições teóricas possibilitou, até agora, uma definição empiricamente rica e consistente da identidade individual. A partir dessa constatação, ele investe, então, no ponto que considera ‘chave’ para a compreensão da identidade individual, ou seja, o desenvolvimento moral, considerado no seu aspecto *cognoscitivo*, i. é, a sua capacidade de juízo moral. Habermas procura fazer isso articulando e reformulando os níveis de consciência moral propostos por L. Kohlberg, de acordo com as inovações decorrentes de sua teoria do agir comunicativo¹³⁹.

¹³⁷ Cf. HABERMAS, J. Desarrollo de la moral e identidad de yo - DMIE. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1981. p.61.

¹³⁸ DMIE, 1981. p.63.

¹³⁹ Habermas diz que a teoria do desenvolvimento da consciência moral elaborada por Kohlberg goza atualmente de aceitação geral em seus delineamentos fundamentais. Cf. “Justicia y solidaridad”. In: *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Editorial Crítica, 1986. p.180.

Lawrence Kohlberg subdivide o desenvolvimento da consciência moral em seis estágios, sendo que a passagem de um estágio para o outro se dá por meio de um aprendizado - em sintonia com o pensamento piagetiano, ele tem uma visão construtivista da aprendizagem e, conseqüentemente, dos juízos - de maneira que, espera-se, o sujeito crescente vá atingindo, para uma mesma espécie de conflitos, juízos cada vez mais elaborados. Esses seis estágios propostos por Kohlberg são esquematizados em três níveis de juízo moral: pré-convencional, convencional e pós-convencional¹⁴⁰.

Do ponto de vista habermasiano, o pressuposto inicial é que a consciência moral reflete a capacidade do indivíduo de usar sua competência interativa para elaborar conscientemente os conflitos de ação *moralmente relevantes*, i.é, aqueles capazes de *solução consensual*. Essa solução consensual dos conflitos de ação nunca pode ser imposta coercitivamente e nem, muito menos, ser consequência de um 'compromisso superficial' entre os envolvidos; mas deve sim ser fruto de processos discursivos, orientados para o *acordo*. A solução consensual dos conflitos requer um 'acordo' sobre o ponto de vista capaz de conquistar consenso entre as partes envolvidas, sem o qual não seria possível chegar a um ordenamento transitivo dos interesses em contraste.

Antes de explicitarmos a razão pela qual Habermas considera o esquema de Kohlberg incompleto, teremos que ver como ele esclarece os *três níveis* através dos quais a criança constitui a sua *identidade individual*, modificando seu universo simbólico e, simultaneamente, atingindo as estruturas gerais do agir comunicativo¹⁴¹. Inicialmente, nos primeiros anos de vida, a criança apresenta uma *identidade 'natural'*, de um organismo que conserva os seus limites. Essa identidade natural da criança é caracterizada, de modo geral, pelo abandono da fase simbiótica com a mãe (ou com sua 'substituta'), pelo aprendizado da distinção entre si

¹⁴⁰ Ver apêndice 1, no final deste capítulo, p.111-112.

¹⁴¹ Cf. DMIE,1981. p.72-74.

mesma, seu corpo e o ambiente (embora demonstre dificuldade em distinguir os objetos físicos dos sociais), pelo egocentrismo e pela pouca socialização. Os atores ainda não estão inseridos no 'universo simbólico' propriamente dito pois possuem apenas expectativas concretas de comportamento, que conduzem a ações que visam expressar intenções singulares, tais como aquelas que buscam a satisfação de seus desejos imediatos. Nesse primeiro momento, a criança torna-se, aos poucos, sensível a pontos de vista morais, inicialmente sob a perspectiva das sanções ou gratificações. Não se pode falar que existem *sujeitos* aqui, e sim *agentes naturais*, aos quais podem ser atribuídas intenções compreensíveis; pela razão de que a sujeitos, no nível de expectativas generalizadas de comportamento, podem ser imputadas ações.

No segundo nível, a identidade se liberta de sua restrição à manifestação corpórea dos atores. Na medida em que a criança cresce, diminui o seu egocentrismo e a socialização acontece de maneira cada vez mais efetiva. No âmbito cognitivo ela será capaz de fazer operações mentais cada vez mais sofisticadas, como, por exemplo, as operações lógicas de reversibilidade, ou seja, aquelas que exigem que o sujeito opere num sentido *inverso* do habitual, como no caso da 'divisão matemática'; mais tarde, conseguirá formar esquemas conceituais abstratos, i.é, será capaz de operar mentalmente sem precisar de ter os objetos presentes. Pode-se dizer aqui que o Eu infantil vai gradualmente incorporando as universalidades simbólicas de seu ambiente natural, refletindo, assim, nessa identidade em formação, uma *penetração gradual das estruturas do agir comunicativo*. Sinais corporais tais como o sexo e a idade são assumidos nas suas definições simbólicas. Quando isso acontece, a 'identidade natural' se *rompe* e dá lugar a uma *identidade de papel*. Agora o ator é capaz de *introjetar expectativas generalizadas de comportamento, de interpretar os diferentes tipos de papéis sociais* e, conseqüentemente, de tomar parte nas interações como membro de grupos sociais. Em outras palavras, as estruturas do agir comunicativo possibilitam ao Eu infantil absorver também os estilos e normas de ação de outros grupos, além do grupo familiar. No

campo moral, o ator terá consciência de suas ações e das respectivas consequências, podendo corresponder a expectativas e cumprir seus deveres com responsabilidade. Os atores revelam-se como pessoas dependentes de papéis e, mais tarde, como anônimos portadores de papéis.

Num terceiro nível, o sujeito em crescimento aprenderá a questionar a validade das normas de ação e dos papéis sociais da comunidade em que está inserido, de maneira *autônoma*. O processo de interpretação dos carecimentos (ou interesses ‘verdadeiros’) do ator, que até aqui dependia da tradição cultural, passa a obedecer a uma formação discursiva da vontade; também a crítica e a justificação das interpretações dos carecimentos podem adquirir a força de orientar a ação do sujeito. É somente nesse nível que a ‘identidade de papel’ é substituída pela ‘*identidade do Eu*’ ou ‘identidade do ego’:

“os portadores de papéis se transformam em pessoas, capazes de afirmar sua própria identidade independentemente dos papéis concretos e de sistemas particulares de normas... o jovem se apoderou da importante distinção entre, por um lado, as normas, e, por outro, os princípios segundo os quais podemos produzir normas, adquirindo assim a capacidade de julgar segundo princípios. Ele põe no âmbito das possibilidades o fato de que formas de vida, a que se está habitualmente acostumado por força da tradição, se revelam como meras convenções, e podem ser irracionais. Por isso, deve recuar o seu Eu para trás da linha demarcada por todos os papéis e normas particulares, e estabilizá-lo unicamente com base na abstrata capacidade de representar com fidedignidade a si mesmo, em todas as situações, como alguém que pode satisfazer às exigências de consistência mesmo diante de expectativas de papel inconciliáveis e mesmo quando atravessa uma série de fases contraditórias da vida. A identidade de papel é substituída pela identidade do Eu; os atores se encontram, por assim dizer, através das conexões objetivas de suas vidas, agora a título de sujeitos”¹⁴².

Em outras palavras, na fase correspondente à adolescência, a identidade que vinha sendo formada em sintonia com as normas e papéis pré-existentes nos grupos sociais é quase sempre rompida, a partir do momento em que o jovem, através da atitude de *negação*, no sentido de recusar ou contestar, questiona o que ele acha errado nos papéis apreendidos e nos grupos de sua comunidade de vida - uma vez que ele passa a perceber a diferença que existe entre as normas vigentes ou ‘herdadas’ e a possibilidade de se produzir normas, ou de, até mesmo, reformular as já existentes. Cabe ressaltar que, a Habermas interessa o fato de que a estrutura simbólica do último nível permite ao sujeito satisfazer tanto as exigências

¹⁴² DMIE, 1981. p.75.

psicológicas de consistência quanto as exigências pós-convencionais de uma ética discursiva e universal.

Habermas percebe que ao crescente domínio dessas estruturas gerais do agir comunicativo - que, por sua vez, possibilita a independência gradual do sujeito frente aos contextos em que está inserido - correspondem *competências de interação*, esquematizáveis em três dimensões. E mais, que é possível ordenar hierarquicamente as *qualificações do agir segundo papéis* (que formam a *competência interativa*), sob os três aspectos formais da *reflexividade*, da *abstração e diferenciação*, e da *generalização*. Isso o levará a supor, num momento posterior, que existe uma *lógica de desenvolvimento* por trás desses três níveis da competência interativa. Se o seu pensamento estiver correto, o mesmo raciocínio valerá para os níveis da consciência moral, na medida em que eles puderem ser derivados da *competência de papel*.

Inicialmente, veremos as três dimensões da *competência interativa*¹⁴³. Cada dimensão contém três estágios de interação, que se ajustam na estrutura geral de níveis pré-convencionais, convencionais e pós-convencionais, e onde as expectativas comportamentais são progressivamente estruturadas. A primeira dimensão abrange os componentes cognitivos de qualificações de papel. A diferenciação dos três níveis vai ocorrer em função do grau de *reflexividade*: as expectativas comportamentais simples tornam-se reflexivas no nível seguinte, podendo ser esperadas (papéis e normas), e, por sua vez, a expectativa comportamental do segundo nível se torna reflexiva no terceiro nível - as normas podem ser normatizadas, i. é, tornam-se objeto de normação (princípios). A segunda dimensão se refere à percepção dos componentes motivacionais das qualificações gerais de papel. A distinção dos três níveis ocorre com base no grau de *diferenciação* das orientações que coordenam a ação: elas

¹⁴³ Cf. DMIE, 1981. p.75-76 e CARRACEDO, José Rubio. *El hombre y la ética*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1987. p.193-194. Nesta parte do texto, as três dimensões foram apenas sintetizadas. No apêndice 2, que se encontra no final deste capítulo, p.113, elas aparecem esquematizadas de forma completa.

tornam-se gradativamente mais abstratas e, simultaneamente, mais diferenciadas com relação à pretensão de 'justiça' que se liga às normas. Já a terceira dimensão pressupõe as outras duas e possui uma vertente cognitiva e outra motivacional. Aqui os níveis se distinguem pelo grau de *generalização*. No último nível o ator passa a ser uma combinação de atributos de papéis, constituindo um 'Eu por excelência'.

Para Habermas, o aspecto 'chave' para se compreender a derivação dos níveis da consciência moral a partir dos níveis da competência de papel é a *estrutura de reciprocidade* entre os sujeitos agentes, uma vez que os indivíduos só alcançarão o ponto de vista fundamental, capaz de conquistar consenso na solução dos conflitos de ação moralmente relevantes - independentemente da tradição, origem comum, ideologias, etc... - se tal ponto resultar das estruturas de interação possíveis; e essas, por sua vez, estão intrínsecamente relacionadas com a estrutura de *reciprocidade* de toda comunicação humana¹⁴⁴. Essa *reciprocidade* não pode ser considerada uma norma, uma vez que ela já está inserida nas estruturas gerais da interação, e o ponto de vista da reciprocidade faz parte do saber intuitivo de sujeitos capazes de linguagem e ação. Vale dizer que a 'reciprocidade' não se vincula a nenhuma cultura específica ou período histórico, estando, portanto, disponível a todos os agentes, o que possibilita a solução consensual dos conflitos. Nesse sentido, Habermas vai dizer que **o ponto de vista moral**

"não pode ser encontrado fora do âmbito da própria argumentação. Apenas o processo discursivo do resgate de pretensões de validade normativa conserva uma força de justificação; e essa força, a argumentação deve-a em última instância ao seu enraizamento no agir comunicativo. O almejado "ponto de vista moral", anterior a todas as controvérsias, fundamenta-se numa reciprocidade embutida no agir orientado para o entendimento mútuo"¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Como foi visto no capítulo II, na base de todo sinal e de toda comunicação humana, tem-se um entendimento prévio, intersubjetivo, sobre o significado de todos os sinais linguísticos; o que remete a um 'eu-tu' implícito em todo pensar e argumentar. A estrutura de reciprocidade presente na base de toda comunicação inter-humana faz com que todo sujeito, ao reivindicar validade para um proferimento, levante a pretensão de poder defendê-lo com boas razões diante de todos os destinatários envolvidos ou de todo e possível contra-argumentante. As pretensões de validade que o falante levanta com seu proferimento só são resolúveis por razões válidas intersubjetivamente, e, por isso, capazes de consenso.

¹⁴⁵ HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.197.

Habermas vê dois tipos de reciprocidade sintonizados com sua teoria da ação comunicativa: a completa e a incompleta. A *reciprocidade incompleta* acontece quando as pessoas não se relacionam num 'mesmo nível', e por isso, uma pode esperar ou fazer x e a outra pode esperar ou fazer y ; como no caso de relações 'assimétricas' entre patrão-empregado, superior-subalterno (na hierarquia militar), etc. A relação é *completamente recíproca* (ou reciprocamente completa), quando acontece num 'mesmo nível', e ambas as pessoas podem esperar a mesma coisa ($x=y$), como no caso de algumas relações entre marido e mulher, amigo-amigo, profissional-profissional, etc.

Se se aceita isso, ou seja, que a reciprocidade está na base das estruturas gerais da interação possível, e que por isso possibilita, em princípio, que os participantes da interação cheguem a uma solução consensual a respeito de conflitos de ação moralmente relevantes, então é possível derivar os níveis de consciência moral das exigências de reciprocidade. Habermas afirma¹⁴⁶ que no nível I, *pré-convencional*, só podem se tornar moralmente relevantes ações concretas e consequências de ações (que são entendidas como consequências de ações ou sanções). No primeiro estágio de Kohlberg (orientação 'obediência e punição'), existe apenas reciprocidade incompleta entre atores quanto a ações particulares, pois as relações são baseadas no medo da punição ou no desejo de gratificação por parte da criança. Já no segundo estágio (hedonismo instrumental), existe reciprocidade completa quanto a ações particulares em função da permuta de equivalentes. Cabe ressaltar que, para a vida comunitária, esta reciprocidade ainda não é adequada, pois, embora 'completa', ela se vincula somente à equivalência entre ações e objetos concretos. Como exemplo dessa inadequação, podemos imaginar uma criança raciocinando da seguinte maneira: 'se os índios matam e comem animais, então é correto matar e comer índios'. No nível II, *convencional*, amplia-se o setor relevante para a ação: normas e papéis se tornam parte do universo simbólico do ator e a

¹⁴⁶ Cf. DMIE, 1981. p.78-79. Ver também o esquema da p.87 desta dissertação.

reciprocidade começa a se referir às expectativas dos sujeitos, porém de maneira incompleta. Quando exigimos reciprocidade incompleta para expectativas de comportamento ligadas a pessoas de referência, por exemplo, no caso da criança que age de acordo com as expectativas paternas com relação a uma 'boa criança', atinge-se o 'estágio 3' de Kohlberg (orientação 'bom moço'). A mesma exigência em face de sistemas de normas, por exemplo, no caso do ator que age sem questionamento pelo fato de ser dirigido por uma 'figura de autoridade', conduz ao 'estágio 4' de Kohlberg (orientação 'lei e ordem'). Somente no nível III, *pós-convensional*, a reciprocidade é efetivamente realizada. Quando os carecimentos relevantes para a ação podem se manter fora do universo simbólico, as normas de ação lícitas e universalistas têm então o caráter de regras para maximização do útil e de normas jurídicas universais, que abrem espaço à busca estratégica de interesses privados, na condição de que a liberdade egoística de cada um seja compatível com a liberdade egoística de todos. O egocentrismo do segundo nível é assim literalmente elevado a princípio, tornando-se a base para a interação entre sujeitos legais, o que corresponde ao estágio 5 de Kohlberg (orientação contratual-legalista). Quando os carecimentos do sujeito são entendidos em sua interpretação cultural, mas atribuídos aos indivíduos como qualidades naturais, as normas de ação lícitas e universalistas têm, ao contrário, o caráter de normas morais universais. Cada indivíduo deve pôr à prova, *monologicamente*, a capacidade de generalização de sua norma. Isso corresponde ao estágio 6 de Kohlberg (orientação em função de princípios universais). É somente no âmbito de uma ética universal da linguagem que se torna objeto do discurso prático também a interpretação dos carecimentos, ou seja, daquilo que cada indivíduo crê que deva ser entendido e afirmado como seus verdadeiros interesses. Esse 'estágio 7' (orientação em função do processo de fundamentação de possíveis princípios) não é, em Kohlberg, diferenciado do estágio 6, embora haja entre eles uma diferença qualitativa: o princípio que justifica as normas não é mais o *princípio* aplicável da capacidade de generalização das mesmas, mas o

procedimento comunitariamente seguido para emprestar realização discursiva às pretensões de validade normativa. Para Habermas, esse resultado da derivação dos níveis de consciência moral a partir da competência interativa prova que o esquema de Kohlberg é incompleto.

Esquema:

(Fonte: DMIE, 1981. p.78)

níveis de consciência moral	nível de comunicação	exigência de reciprocidade	estágios da consciência moral	idéia da vida boa	esfera de validade	reconstruções filosóficas
I. pré-convencional	ações e consequências de ações	reciprocidade incompleta	1 - orientação 'punição-obediência'	Maximizar o prazer/ evitar a dor através da obediência	ambiente natural e social	hedonismo ingênuo
		reciprocidade completa	2 - hedonismo instrumental	idem através da troca de equivalentes		
II. convencional	papéis sistema de normas	reciprocidade incompleta	3 - orientação 'bom moço'	eticidade concreta de grupos primários	grupo de pessoas de referência primário	pensamento concreto de ordem
		reciprocidade completa	4 - orientação 'lei e ordem'	eticidade concreta de grupos secundários	pertencentes ao grupo público	
III. pós-convencional	princípios	reciprocidade completa	5 - orientação contratual legalista	liberdades civis beneficência pública	todos os associados jurídicos	direito natural racional
			6 - orientação em função de princípios universais	liberdade moral	todos os homens enquanto pessoas privadas	ética formalista
			7 - orientação em função de princípios possíveis	liberdade moral e política	todos enquanto membros de uma fictícia sociedade mundial	ética universal da linguagem

Dessa maneira, no que se refere aos níveis da consciência moral, a *diferença* crucial entre Habermas e Kohlberg reside no fato de que para este último, no pleno desenvolvimento de sua consciência moral, o indivíduo será capaz de agir de acordo com princípios universais, só que de maneira *monológica*, ou seja, ele percebe a validade dos princípios e compromete-se com eles; enquanto Habermas procura ir além disso, mostrando que o sujeito também pode ser capaz de tomar um procedimento *dialógico* ao se relacionar com os princípios universais, emprestando realização *discursiva* às pretensões de validade normativa, e, por isso, adotando um procedimento 'comunitariamente seguido'. Nesse sentido, Habermas confere uma outra interpretação ao último estágio moral de Kohlberg, diferenciando a orientação 'individual' em função de princípios universais (estágio 6) da orientação em função do processo de fundamentação de possíveis princípios (estágio 7)¹⁴⁷.

Portanto a explicitação do desenvolvimento da consciência moral ajuda no esclarecimento da identidade individual, pois a *compreensão de si mesmo*, que é crucial para toda e qualquer identidade, também se pauta pelos modelos *valorativos* assumidos durante todo o percurso de nossas vidas. Todo tipo de *decisão* sobre conflitos éticos e morais traz, em menor ou maior grau, valorações que carregam consigo não apenas *disposições e inclinações naturais*, mas também a *compreensão de si mesmo*, de sua identidade individual, de seu caráter, do tipo de vida que leva e, até mesmo - se não for o

¹⁴⁷ Cf. HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p.206. Cabe ressaltar que Kohlberg chegou a abandonar o sexto estágio de juízo moral por não encontrar base empírica. Por esta razão, ele hesitava em decidir a questão se, no caso do estágio 6, se tratava de um estágio natural psicologicamente identificável ou de uma construção filosófica sugerida por certas figuras excepcionais tais como Martin Luther King. Posteriormente, ele voltou a defender sua autonomia, só que interpretado como forma alternativa, e não hierarquicamente superior, do quinto estágio, ou seja, abandonou a tentativa de continuar a diferenciar estágios no plano pós-convencional. Cf. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p.204-206 e CARRACEDO, José Rubio. *El hombre y la ética*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1987. p.172.

caso - daquele que gostaria de levar. Essas *valorações* estão fortemente entrelaçadas com a vida de cada sujeito.

Uma decisão ilusória ou errada em questões ‘essenciais’ da vida, tais como a escolha de um parceiro ou de uma profissão, que não esteja sintonizada com o ‘*télos*’ do ‘projeto de identidade pessoal’, com a compreensão de si mesmo, terá grandes chances de prejudicar toda uma vida, se não for ‘repensado’ a tempo. Assim, toda *compreensão da identidade individual* é no fundo valorativa, i.é, não é neutra; e para compreender sua personalidade, o sujeito terá que apropriar-se da sua própria história de vida, bem como das tradições e contextos sociais de vida que determinam a sua individuação. Esse é um processo hermenêutico de percepção de si mesmo, que se se quiser profundo, dever-se-á manter também uma postura crítica com relação a si mesmo, modificando posicionamentos e condutas, na busca da concretização de um projeto pleno de vida, levado a cabo ‘com os outros no mundo’. Aqui também está implicada a **simultaneidade da individuação com a socialização**, pois

“outras pessoas, outras histórias de vida e esferas de interesse ganham significado apenas na medida em que estejam unidos ou entrelaçados à minha identidade, à minha história de vida e à minha esfera de interesse no âmbito de nossa forma de vida partilhada intersubjetivamente. Meu processo de formação completa-se num contexto de tradições que partilho com outras pessoas; minha identidade também é marcada pelas identidades coletivas, e a minha história de vida está inserida em contexto de histórias de vida que se entremeiam. Nesta medida, a vida que é boa para mim toca também as formas de vida que nos são comuns”¹⁴⁸.

A partir dessa nova percepção do desenvolvimento da consciência moral, sintonizada então com a teoria do agir comunicativo, pode-se constatar que uma identidade individual bem estruturada, para Habermas, está relacionada com a capacidade dos sujeitos, capazes de ação e fala, de permanecerem idênticos a si mesmos, nas situações da vida em geral, inclusive nas situações de conflito. Isto porque, em momentos de crise, essa

¹⁴⁸ HABERMAS, J. Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática - URP. Trad. Márcio Suzuki, *Estudos Avançados*, v. 3, n. 7, p. 9, set/dez: 1989.

solidificação da personalidade vai ser testada, e os indivíduos também vão ser confrontados com expectativas 'externas', do grupo, socialmente validadas; e/ou com expectativas internas, que tanto podem ter sido assumidas no passado quanto estarem ligadas a projetos e ideais futuros. A emergência desses conflitos pode estar ligada, por exemplo, a perdas imprevistas de vínculos sociais, dentre essas, o desemprego, a ascensão social, bem como a situações radicalmente adversas: guerra, fome, catástrofes ambientais.

Para essas situações extremas, temos pelo menos três opções a serem assumidas, uma vez que esses conflitos, na maioria das vezes, constituem uma carga muito forte para a manutenção da identidade do Eu. Em primeiro lugar, o sujeito pode sentir-se por demais enfraquecido, a ponto de se auto-destruir, ou seja, de "pôr fim"¹⁴⁹ à sua identidade individual. Uma outra opção seria sobreviver *danificando* a identidade do Eu. Nesse caso, a identidade pode se difundir ou fundir em uma outra identidade idealizada ou imaginária (por exemplo, quando uma pessoa acha que é Jesus Cristo, Buda, etc.); pode cindir-se, quebrar-se, ganhando uma 'fenda' que a impeça de consolidar-se por completo, de levar a bom termo seu projeto de auto-realização, necessitando, muitas vezes, de artifícios defensivos para preencher esse 'vazio existencial'; ou, até mesmo, pode integrar-se danificadamente ao meio, como única forma de sobreviver a uma coerção da qual não se pode escapar, por exemplo, no caso de submissão aos 'caprichos doentios' de um suposto 'dominador', numa relação patológica de 'senhor e escravo'¹⁵⁰. A opção teoricamente 'mais satisfatória' a ser adotada pelo sujeito em fases críticas, de acordo com a visão habermasiana, é aquela que busca superar esses períodos, mantendo-se o mais fiel possível

¹⁴⁹ Note-se que 'pôr fim' vem entre aspas pelo fato de que essa identidade individual, mesmo após a morte, 'continua a existir' na *memória* dos 'outros' (seja lembrada por familiares, amigos, colegas de trabalho,...; seja registrada em documentos históricos).

¹⁵⁰ Como bem nos mostrou G. W. F. Hegel, com sua excepcional percepção da 'dialética do senhor e do escravo'. Cf. "A independência e dependência da consciência de si: Dominação e escravidão". In: *Fenomenologia de Espírito* - parte I. Vozes: Petrópolis, 1992. p.126-134.

ao seu compromisso interno consigo mesmo - o que não significa excluir o outro, muito pelo contrário, pela própria estrutura da linguagem construímos nossos projetos 'com-os-outros-no-mundo' - conservando a identidade do Eu e o 'fio' ou 'referencial interno' de sua história pessoal. Dessa maneira, pode-se dizer que doenças psíquicas manifestam-se quando, de alguma maneira ao longo da história de vida de cada um, falta uma força para se produzir ou conservar esse projeto interno que reflete a identidade do Eu.

Assim, o desenvolvimento moral do sujeito constitui importante faceta da *identidade individual*; e essa, por sua vez, forma-se

“nos contextos mais complexos do agir comunicativo, a saber, no relacionamento com a estrutura do mundo objetivo, social e subjetivo, a qual vai se diferenciando pouco a pouco dos contextos do mundo da vida”¹⁵¹.

Nesse sentido, a *identidade individual* não pode ser meramente *afirmada*, ou seja, *ela deve também ser reconhecida e possibilitada pelos outros*¹⁵². Na base da gênese da identidade individual de toda e qualquer pessoa estão presentes sinais de auto-identificação que devem ser reconhecidos intersubjetivamente pelos outros membros dos grupos da comunidade em que ela está inserida. Habermas percebe que o elo entre o ‘individual’ e o ‘coletivo’ é *chave* também para a compreensão da identidade:

“Distinguir a si mesmo dos outros deve ser algo reconhecido por esses outros. A unidade simbólica da personalidade, gerada e mantida através da auto-identificação, apoia-se, por sua vez, na pertença à realidade simbólica de um grupo, na possibilidade de se localizar no mundo desse grupo”¹⁵³.

¹⁵¹ HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 217. Lembremo-nos aqui da relação das pretensões com as dimensões do mundo da vida e também da simultaneidade da individuação e socialização evidenciada através da lógica do uso dos pronomes pessoais.

¹⁵² Habermas acredita que “nenhuma pessoa pode afirmar sua identidade *por si só*”. “Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?” In: *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós, 1991. p.107.

¹⁵³ HABERMAS, J. “Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?” In: *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1981. p.86-87. Em sintonia com o conteúdo citado, vimos na cit.106 deste trabalho que, para Habermas, no agir comunicativo, os sinais de auto-identificação e de auto-realização mantêm um sentido rigorosamente intersubjetivo: quem julga e age moralmente tem de poder esperar o assentimento da comunidade de comunicação ilimitada e quem se realiza numa história de vida assumida responsavelmente tem de poder esperar o reconhecimento dessa mesma comunidade. A identidade individual só pode estabilizar-se se o indivíduo for reconhecido como pessoa.

Para Habermas o que caracteriza a identidade individual no adulto é a capacidade do sujeito de conservar sua identidade, mesmo em situações de conflito, integrando nela novos sinais de auto-identificação e até mesmo estilos de ação, organizando a si mesmo e a suas interações de maneira autônoma e individualizada, numa biografia original e insubstituível. Neste sentido, pode-se dizer que, durante todo o percurso da sua vida o sujeito humano terá que descobrir e construir suas metas para a auto-realização (ou seja, para o desenvolvimento pleno de suas potencialidades e aspirações), e, simultaneamente, entender-se com os outros a respeito disso; como também, a respeito da auto-realização dos outros.

b) Identidade Coletiva

Como foi visto, a identidade individual só pode se formar no âmbito da identidade de um grupo. Na concepção habermasiana, os indivíduos têm papel ativo na constituição, sustentação e modificação da identidade coletiva, uma vez que, agindo comunicativamente, além de estarem formando e reformulando suas próprias personalidades, participam do processo formativo e decisional da comunidade - e, mesmo que de modo indireto ou talvez até inconsciente, influenciam *simultaneamente* essa identidade coletiva. A inovação proposta por Habermas encontra-se justamente nisso: a identidade coletiva não vai ser pensada mais de uma maneira somente objetiva, como sendo algo oriundo exclusiva e diretamente dos conteúdos da tradição; agora ela passa a ser percebida de maneira mais flexível, onde os membros da comunidade não só podem como devem sustentá-la, reformulá-la, com base nas suas ações comunicativas ordinárias - o que, *em princípio*, *'pode possibilitar'* uma maior identificação e reencontro das identidades individuais com o todo do tecido social coletivo, *'facilitando'* os processos de reconhecimento recíproco entre os cidadãos e gerando uma atmosfera de respeito mútuo entre eles.

Habermas não acredita que, nos dias atuais, a identidade coletiva possa ser apresentada aos sujeitos *somente* como um conteúdo de uma tradição a partir da qual eles poderiam desenvolver suas próprias identidades. A complexificação do mundo da vida, devido aos avanços comerciais e tecnológicos, fez com que surgissem “conjuntos” de interações cada vez mais intrincados, o que de certa forma ‘acelerou’ o processo internacional de socialização. A nova identidade de uma sociedade mundial está, para ele, apenas no início de sua constituição; e segue, na sua concepção, ao encontro de uma

“identidade coletiva que é fundada,....na consciência de ter oportunidades gerais e iguais de participação nos processos de aprendizagem que geram valores e normas”¹⁵⁴.

Dentro desse novo horizonte de uma sociedade mundial criada principalmente pelas conexões globais das possibilidades de comunicação, Habermas procura pensar essa nova identidade coletiva, possível em sociedades complexas, levando em consideração as estruturas universalistas do Eu. Nesse sentido, ele vai caracterizar essa identidade, provisoriamente, sob três aspectos. Em primeiro lugar, Habermas acredita que

“A nova identidade de uma sociedade supra-estatal não pode ser ligada a um determinado território, nem a uma determinada organização... Também a identidade coletiva é hoje possível somente em sua forma reflexiva, de maneira tal que *seja fundada na consciência de ter oportunidades iguais e gerais de participação naqueles processos de comunicação, nos quais a formação da identidade tem lugar enquanto processo contínuo de aprendizagem*”¹⁵⁵.

Cabe ressaltar que as comunicações formadoras de valores e de normas permanecem quase sempre em estado difuso, muitas vezes aparecendo bastante diferenciadas e imprevisíveis nas ações comunicativas, sendo que nem sempre são institucionalizadas. Elas penetram nos poros das esferas vitais do mundo da vida e influenciam indiretamente o contexto político, podendo alterar o quadro normativo das decisões políticas. Como exemplo disso, Habermas menciona as discussões sobre a

¹⁵⁴ HABERMAS, J. “Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?” In: *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1981. p.110.

¹⁵⁵ *Ibid.* p.109.

'qualidade de vida'¹⁵⁶, que aparecem como indício dessas modificações ou tematizações produzidas 'subcutaneamente' - que aos poucos podem ganhar, e neste caso já estão ganhando, dimensões mais amplas nas discussões das organizações, num espectro global. Um outro exemplo seria a *arte*, que está saindo dos museus e das salas restritas para penetrar *também* na *práxis* da vida cotidiana, nas feiras, mercados, empresas, bares, vilas, etc., alterando direta ou indiretamente rotinas de linguagem, sensibilizando, estimulando percepções e formando 'visões críticas' num maior número de pessoas.

Sob um segundo aspecto ou ponto de vista, Habermas entende que a construção da nova identidade de uma sociedade mundial difere da articulação fundada exclusivamente sobre os valores fixos da tradição, e caminha, como já foi dito, no sentido de proporcionar aos cidadãos oportunidades iguais e gerais para participar dos processos de aprendizagem criadores de normas e valores.

Com isso, ele nos mostra pelo menos três coisas: que essa identidade coletiva deve pressupor uma moral universalista que seja válida para todos (uma vez que não se deve excluir ninguém dos processos formadores de normas e valores); que essa identidade coletiva é passível de revisão (não sendo fixa como a identidade articulada apenas com base nas tradições); e também que essa identidade coletiva está apenas no início de sua formação, pois, de modo geral, ainda não se tem o hábito inovador de incluir todas as instâncias representativas nos processos legitimatórios e nem de lidar com uma identidade coletiva que pode ser, em princípio, reformulada pelos consensos legitimadores.

Num terceiro ponto de vista, Habermas entende que essa identidade de uma sociedade mundial não pode ser orientada de modo exclusivamente prospectivo (ou instrutivo) para tarefas planificadoras ou formas de vida projetadas. Se esse pensador

¹⁵⁶ Cf. HABERMAS, J. "Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?" In: *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1981. p.109.

concebe a identidade coletiva como fundada na consciência de terem todos oportunidades iguais e gerais para participarem de processos criadores de normas e valores, então os fundamentos da nova identidade não podem ser uma mera projeção (no sentido de estarem sintonizados com tarefas planificadoras); pois isso esconde, na maioria das vezes e num nível mais profundo, uma atitude sistêmica por parte dos envolvidos. Habermas percebe que, por meio de atitudes meramente planificadoras, instrumentalizadas, refletem-se problemas e limitações de estruturas sistêmicas, uma vez que as questões afloradas são tratadas *instrumentalmente*, como objeto de atos administrativos ou de decisões políticas que excluem representações fortemente influenciadas, interessadas ou engajadas nessas problemáticas. Como exemplo disso, ele faz considerações sobre a programação do currículo escolar¹⁵⁷. Até bem pouco tempo atrás, especialistas reuniam-se e decidiam sobre os novos planos didáticos a serem implantados nas escolas, sem levar em consideração o ponto de vista dos estudantes, dos pais e da comunidade escolar em geral. Essa atitude mostra um aspecto de *coerção* infiltrado na programação curricular, que muitas vezes é encontrada até hoje em algumas comunidades, e que se reproduz também nas inter-relações e nas resoluções de problemas relativos à vida escolar. Esse tipo de imposição despertou e desperta até hoje reações críticas dos segmentos sociais envolvidos, que estão percebendo os efeitos, na maioria das vezes, prejudiciais a uma boa educação. Por esta razão, Habermas quer dizer que é impossível produzir legitimidade sobre questões comunitárias somente pela via planificadora administrativa. No exemplo citado, para que uma legitimação 'saudável' seja alcançada, é necessário que os envolvidos, pais, alunos, professores, funcionários, especialistas em educação, i. é, a comunidade escolar como um todo, *entendam-se entre si*.

¹⁵⁷ Cf. HABERMAS, J. "Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?" In: *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1981. p.112-113.

através das comunicações criadoras de normas e valores, gerando um novo consenso sobre os assuntos emergentes. Essa meta não pode ser atingida sem que a vontade se forme sobre uma ampla base argumentativa; o contexto autônomo de leis é o único em torno do qual pode cristalizar-se uma nova identidade coletiva, se é que a esta se deva chegar¹⁵⁸.

Dessa maneira, Habermas vai afirmar o seguinte:

“se, em sociedades complexas, se gerasse uma identidade coletiva, ela teria a forma de uma identidade - não determinada previamente nos conteúdos e independente de organizações concretas - própria da comunidade das pessoas que formam discursiva e experimentalmente o seu saber relacionado à identidade valendo-se de projeções de identidade concorrentes entre si, isto é, na memória crítica da tradição ou estimuladas pela ciência, pela filosofia e pela arte. Entretanto, a estrutura temporal de uma memória orientada para o futuro permitiria, através da tomada de partido em prol de tendências interpretativas concretizadas em cada caso, desenvolver estruturas universalistas do Eu; pois cada posição pode concordar com as outras posições com que se defronta *no presente*, em torno precisamente de um partidarismo comum em favor de um universal a ser realizado *no futuro*”¹⁵⁹.

Nesse sentido, resumindo o que foi dito até agora sobre a formação da identidade coletiva em sociedades complexas, percebemos que ela não está ainda necessariamente garantida. Se a formação integral da identidade coletiva acontecer um dia, de modo ‘não coercitivo’, ela caminhará, segundo Habermas, no sentido de ser fundada na consciência de oportunidades iguais e gerais para a participação nos processos comunicativos que vão dar legitimação às diferentes questões emergentes da vida social, num processo contínuo e reformulável, que pressupõe uma moral universalista. Falando de maneira mais simples, Habermas está querendo dizer que ‘não existe receita pronta’ que dê consistência e direção a essa identidade da coletividade; ao mesmo tempo, ele percebe que somente um contexto autônomo de leis, que possibilite as representações de todos os envolvidos na obtenção de consensos sobre os processos criadores de normas e valores, sobre os problemas coletivos e sobre os caminhos a serem trilhados pela sociedade como um todo, poderá levar-nos, um

¹⁵⁸ Cf. HABERMAS, J. “Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?” In: *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1981. p.113.

¹⁵⁹ Op. cit. p.114.

dia, à estruturação de uma identidade coletiva consistente. Como o contexto autônomo de leis, no qual a *razão prática* e a *vontade* vão se formar sobre uma ampla base argumentativa, é o único em torno do qual pode estruturar-se essa identidade coletiva, teremos que investigar, neste momento, a conexão da formação da razão prática e da vontade com os processos de individuação e socialização.

4. A RAZÃO PRÁTICA E A FORMAÇÃO DISCURSIVA DA VONTADE

Como foi visto, de acordo com Habermas, o ponto de vista moral¹⁶⁰ ou do julgamento imparcial de questões e conflitos prático-morais surge de pressupostos pragmáticos inevitáveis de argumentação, ou seja, das pretensões intrascendíveis de validade dos argumentos que são levantadas no discurso prático; o que, por sua vez, faz com que a ética do discurso se filie à tradição kantiana sobre a moral, fundada pela *Crítica da razão prática*¹⁶¹.

Habermas vai diferenciar o uso da razão prática tendo como fio condutor os modos pragmático, ético e moral de colocar a questão “*que devo fazer?*”. Diante dos problemas práticos do cotidiano, conflitos ou tarefas que exigem solução, muitas vezes somos levados a levantar perguntas e reflexões do tipo: ‘como devo comportar-me?’; ‘que quero ou gostaria de fazer?’; ‘quais são os meus desejos, interesses e inclinações?’; ‘que tipo de vida tenho e gostaria de ter?’; ‘quem sou e, ao mesmo tempo, quem eu gostaria de ser?’; ‘qual a minha *vontade* diante dessa ou daquela situação?’. Tomando a pergunta “*que devo fazer?*”

¹⁶⁰ Cf. cit.145.

¹⁶¹ Essa tomada de partido em favor de Kant acontece na medida em que para Habermas importam os três aspectos sob os quais o sujeito pode fazer uso, a cada momento distinto, da razão prática. Na leitura habermasiana, a razão prática constitui “a capacidade (Vermögen) de fundamentar imperativos onde se modifique conforme à referência à ação ou ao tipo de decisões a serem tomadas, não apenas o sentido “illocutório” do “ter de” (müssen) ou do “dever” (Sollen), mas também o *conceito de vontade*, que deve poder ser determinada a cada momento por imperativos fundamentados racionalmente”. URP, 1989. p.12. Aqui, os conceitos de *razão prática* e de *vontade* já aparecem inter-relacionados.

como a *chave* para a compreensão da razão prática, Habermas vai tecer então um significado pragmático, ético ou moral para essa questão, de acordo com o contexto em que ela aparece.

Orientações e tarefas *pragmáticas* exigem a ponderação de metas e dos meios pelos quais a racionalidade de fins intervirá no mundo objetivo com o intuito de provocar um estado desejado. Diante desse tipo de tarefas e de posicionamentos, ‘temos de’ solucionar ‘*x*’ (por exemplo, decidir o que fazer quando falta dinheiro), se queremos alcançar uma meta ‘*y*’ (para satisfazer determinadas vontades, desejos ou necessidades). Nesse caso, *aquilo que se ‘quer’ ou de que se precisa*, determina, em parte, *aquilo que ‘se deve’ fazer*, uma vez que os agentes partem da perspectiva de suas metas e preferências. Diz Habermas:

“Trata-se de uma escolha racional dos meios a partir das metas dadas ou de uma ponderação racional das metas a partir de preferências existentes. Nossa vontade já está estabelecida faticamente por desejos e valores; ela só está aberta a outras determinações no que concerne a alternativas quanto à escolha dos meios ou quanto à fixação de metas... A reflexão prática transcorre aqui no horizonte da racionalidade de fins (*Zweckrationalität*), com a meta de encontrar técnicas, estratégias ou programas adequados”¹⁶².

Dessa forma, em tarefas e orientações pragmáticas, “o outro” não é visto como sendo realmente um ‘sujeito’, pois, neste caso, ele tem a ‘mera importância’ de um objeto, de meio ou condição restritiva para a realização de um plano de ação individual; por essa razão, não pode surgir, em hipótese alguma, problemas de ordem moral.

A pergunta “que devo fazer?” aponta para além do horizonte da questão pragmática ou da racionalidade de fins, tratando-se de decisões complexas que afetam a orientação de toda uma prática de vida. A razão prática agora se moverá no âmbito da ética, uma vez que tem como objetivo não apenas o possível e o que é adequado a fins, mas também o *bom*, a *vida boa que se gostaria de ter*.

Em situações problemáticas que exigem uma tomada de posição forte por parte do sujeito, exacerba-se o problema de se saber que *vida se gostaria de ter*; o que significa que

¹⁶² URP, 1989. p.6.

tipo de pessoa se é e, ao mesmo tempo, se gostaria de ser. Voltamos, então, à questão do entrelaçamento da identidade individual com a compreensão de si mesmo¹⁶³. A identidade determina-se, ao mesmo tempo, segundo o modo como cada um se vê e como gostaria de se ver, i.é, tal como alguém se encontra e por que ideais se projeta a si mesmo. Ao deparar-se com decisões complexas, é importante que o sujeito leve em consideração não só suas disposições e inclinações naturais, mas também, principalmente, a *compreensão* de si mesmo, *de quem ele é e gostaria de ser*. Será possível decidir com mais profundidade entre as possibilidades 'x' e 'y' - por exemplo, entre um curso de filosofia ou de medicina - depois que se tenha tornado claro quem se é e quem se gostaria de ser. Nesse sentido, ao decidir ou escolher 'o que se deve fazer', o sujeito terá que ter em mente, a *longo prazo e no conjunto*, se é bom para a vida dele agir dessa maneira. Assim, as questões éticas referem-se ao *télos* da vida do sujeito. Como somos 'seres com os outros no mundo', a vida que é boa para um sujeito *toca* também as formas de vida comuns, que ele partilha com os *outros* no mundo¹⁶⁴.

O sentido da questão "que devo fazer?" muda, mais uma vez, em se tratando de tarefas e atitudes que afetem o *interesse dos outros* e levem a conflitos que devem ser regulados de modo imparcial, portanto, sob pontos de vista morais. Habermas vai dizer que em situações de conflitos interpessoais que atrapalham o convívio regulado de interesses opostos, o *juízo moral* serve à elucidação de expectativas legítimas de comportamento, *fundamentando e aplicando normas que estabelecem deveres e direitos recíprocos*, ajudando na compreensão sobre a solução justa de um conflito no âmbito do agir regulado por normas¹⁶⁵.

¹⁶³ Cf. capítulo III, item 3A, p.88-89.

¹⁶⁴ Cf. URP, 1989. p.9.

¹⁶⁵ Cf. URP, 1989. p.11.

O *Imperativo Categórico* kantiano, segundo o qual cada um “tem de” querer que a máxima¹⁶⁶ de sua ação se torne uma lei universal, indica que uma máxima só pode ser justa se *todos* podem querer que ela seja seguida por cada um em situações comparáveis. Isto significa que

“Apenas uma máxima capaz de universalização a partir da perspectiva de todos os envolvidos vale como uma norma que pode encontrar assentimento universal e, nesta medida, merece reconhecimento, ou seja, é moralmente impositiva. ... Mandamentos morais... exprimem normas válidas ou fazem implicitamente referência a elas. Apenas o sentido imperativo desses mandamentos pode ser entendido como um ‘dever’ (*sollen*) que não é dependente nem de fins ou preferências subjetivos, nem da meta, para mim absoluta, de uma vida boa, uma vida de êxito ou não malograda. Em contrapartida, o que se “deve” (*soll*) fazer ou o que se “tem de” (*muss*) fazer possui aqui o sentido de que é justo e, portanto, de que é dever (*Pflicht*) agir dessa maneira”¹⁶⁷.

A interpretação teórico-discursiva que Habermas dá ao imperativo categórico é evidenciada a partir dos pressupostos inevitáveis da argumentação, que reflete uma perspectiva linguística e, ao mesmo tempo, intersubjetiva, de fundamentação das normas. Isso se explica pelo fato de que, na medida em que o ‘ponto de vista moral imparcial’ só pode constituir-se sob os pressupostos comunicativos de um discurso ampliado universalmente, onde *todos os participantes envolvidos possam argumentar uns com os outros*, levando em consideração as pretensões de validade, levantadas e tornadas problematizadas a cada momento, das normas e modos de ação, poder-se-á inferir que existe uma ‘sintonia’ da perspectiva de cada um com a perspectiva de todos.

Habermas resume os momentos alternados da relação entre razão e vontade da seguinte maneira:

“a razão prática volta-se para o arbítrio do sujeito que age segundo a racionalidade de fins, para a força da decisão do sujeito que se realiza autenticamente ou para a vontade livre do sujeito capaz de juízos morais, conforme seja usada sob os aspectos do adequado a fins, do bom ou do justo. Com isso, alteram-se a cada momento a constelação entre razão e vontade, e o próprio conceito de razão prática. Com o sentido da

¹⁶⁶ Para Habermas, “Kant chama de máximas àquelas regras de ação próximas da situação (situational) e mais ou menos triviais pelas quais a prática de um indivíduo se orienta habitualmente... em geral as máximas constituem as menores unidades de um entrelaçamento de hábitos praticados, nos quais se concretizam a identidade e o projeto de vida de uma pessoa (ou de um grupo) - elas regulam o curso do dia, o modo de tratamento, o jeito de lidar com problemas, de solucionar conflitos, etc”. URP, 1989, p.9.

¹⁶⁷ URP, 1989, p.11.

questão “Que devo fazer?”, não é apenas o receptor - a vontade do agente que busca uma resposta - que muda seu status, mas também o emissor - a própria capacidade (*Vermögen*) de reflexão prática”¹⁶⁸.

Esse desempenho atribuído à razão prática pode ser evidenciado também nos diversos discursos em que ela se move. Nos *discursos pragmáticos* não há nenhuma relação interna entre *razão e vontade*, pois a validade de recomendações técnicas ou estratégicas independe da decisão ou da *vontade* do receptor de adotar essas indicações para a ação. Eles referem-se a contextos possíveis ou hipotéticos de aplicação, e estão em contato com a formação fática da vontade dos agentes apenas mediante suas fixações de fim e de suas preferências subjetivas. Já os discursos *ético-existenciais* permanecem dependentes do *télos* prévio de um modo de vida consciente, pois ‘aquilo que é bom para o sujeito’ quase sempre constitui um motivo racional para a mudança de comportamento. Nesse tipo de discurso,

“razão e vontade determinam-se mutuamente, de modo que permanecem inseridas no contexto que se torna tema deles. Nos processos de compreensão de si, os envolvidos não podem desprender-se da história ou da forma de vida nas quais se encontram faticamente”¹⁶⁹.

E, por último, os *discursos prático-morais*, que rompem com as evidências da moralidade concreta tornada costumeira, mantendo certa distância em relação aos contextos de vida aos quais a própria identidade está indissolivelmente ligada. Diz Habermas:

“O discurso prático moral representa a ampliação ideal de nossa comunidade de comunicação a partir da perspectiva interior. Diante desse fórum, só podem encontrar assentimento fundamentado aquelas sugestões de norma que expressam um interesse comum de todos os envolvidos. Nesta medida, as normas fundamentadas discursivamente fazem valer a um só tempo duas coisas: o conhecimento daquilo que a cada momento reside no interesse geral de todos e, também, uma vontade geral que apreendeu em si *sem repressão* a vontade de todos. Neste sentido, a *vontade determinada por fundamentos morais não permanece exterior à razão argumentativa*”¹⁷⁰.

Assim, do ponto de vista habermasiano as normas são fundamentadas discursivamente, e os argumentos, sob os aspectos do adequado a fins, do bom e do justo, referem-se à *vontade* de agentes possíveis; a partir daí, pode-se dizer que os conceitos de

¹⁶⁸ URP, 1989. p.12.

¹⁶⁹ URP, 1989. p.14.

¹⁷⁰ URP, 1989. p.15. A parte em itálico refere-se a um grifo nosso.

razão prática e de vontade se fundamentam no procedimento da **argumentação**. É essa *formação discursiva da vontade* que individua e socializa o sujeito:

“Sobre a base de suas propriedades pragmáticas os discursos tornam possível uma formação consensual da vontade, de tal sorte que atenda aos interesses de cada indivíduo, sem destituir os laços sociais que vinculam, desde o começo, cada um a todos”¹⁷¹.

Sobre a questão da formação da *vontade individual*, Habermas explica que o sujeito agente quer certificar-se como *vontade* livre na auto-relação prática ¹⁷² (e não apenas ‘conhecer’, como acreditava a filosofia do sujeito). O uso do pronome pessoal da primeira pessoa (*Eu*) tem significados performativos de auto-interpretação do falante detentor da *vontade* livre, que tem uma posição insubstituível no tecido das relações pessoais, e que pretende, enquanto ator, ser reconhecido simultaneamente como *vontade* autônoma e como ser individual¹⁷³. A formação da *vontade individual* está em sintonia com o processo *argumentativo* das relações interpessoais. Já que a individuação acontece simultaneamente à socialização, essa auto-certificação da *vontade individual* ocorre dentro da perspectiva da *vontade coletiva*, uma vez que todos estamos inseridos, desde o início de nossas vidas, em contextos de normas elaboradas, reconhecidas e exercitadas intersubjetivamente, bem como nas formas de vida de nossa comunidade¹⁷⁴. Isso *não* significa que para Habermas a formação da *vontade coletiva* possa ser representada como uma formação da *vontade individual* em escala ampliada¹⁷⁵ (como queria a filosofia do sujeito), mas somente que, na medida em que o processo de individuação é gerado comunicativamente, a *vontade* de cada sujeito é perpassada pelos processos comunicativos de socialização. Sobre isso,

¹⁷¹ HABERMAS, J. “Justicia y solidaridad”. In: *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Editorial Crítica, 1986. p.200.

¹⁷² Cf. cit. 102.

¹⁷³ Cf. IS, 1990, p.224-225.

¹⁷⁴ Cf. IS, 1990, p.215.

¹⁷⁵ Cf. URP, 1989. p.19.

Habermas afirma que a formação da vontade individual segue uma *argumentação* pública que se realiza *in foro interno*¹⁷⁶.

Assim que passamos da *vontade* da primeira pessoa do singular para a da primeira pessoa do plural, ou seja, para a *vontade coletiva*, a perspectiva do 'outro' ou a realidade da *vontade* alheia aparece como ponto central e essencial. A meta de uma nova identidade coletiva que englobe todos os participantes envolvidos - ou todas as *vontades* individuais afetadas - não pode ser alcançada sem que essa *vontade comum* se forme sobre uma *ampla base argumentativa*¹⁷⁷; e a *formação discursiva da vontade é que vai individualizar e socializar* cada sujeito.

Quando o interesse individual tem que se harmonizar com a *vontade alheia*, as operações da razão prática executadas *in mente* passam para o plano dos procedimentos comunicativos dos discursos e discussões que se efetivam no real, ou seja, '*no foro externo*'; e se isso acontece,

“os discursos pragmáticos apontam para a necessidade de compromissos. Nos discursos ético-políticos, trata-se da elucidação da identidade coletiva, que tem de deixar espaço para a multiplicidade de projetos individuais de vida. Nos discursos prático-morais, tem-se de examinar não apenas a validade e adequação dos mandamentos morais, mas examinar também se são cabíveis (deren Zumutbarkeit)”¹⁷⁸.

Assim sendo, Habermas percebe que o discurso prático, em função de suas propriedades pragmáticas, pode garantir uma formação da *vontade comum ou coletiva* que satisfaça os interesses de cada sujeito, ou seja, que inclua também a peculiaridade de cada *vontade individual* envolvida, sem que se rompa o laço social que une 'cada um com todos', o que corresponde à simultaneidade do individual com o coletivo. A partir de tudo que foi visto aqui, podemos inferir com segurança que, também no esclarecimento dos conceitos habermasianos de *razão prática* e *vontade*, está implicada a *simultaneidade* da

¹⁷⁶ Cf. URP, 1989. p.17.

¹⁷⁷ Cf. p.96; e cit. 170.

¹⁷⁸ URP, 1989. p.18.

individuação e socialização. O processo *discursivo de formação da vontade coletiva* dá conta da conexão interna dos aspectos da autonomia de sujeitos insubstituíveis e de sua inserção em formas de vida intersubjetivamente compartilhadas, da mesma maneira que o processo simultâneo e inverso de criação, renovação e manutenção da *vontade comum* é possibilitado pela participação de sujeitos capazes de ação e de fala, nas formas de vida da comunidade¹⁷⁹. Isso significa, em outras palavras que, a formação discursiva da vontade individual e coletiva, individua ao mesmo tempo que socializa. Falar da autonomia de sujeitos insubstituíveis, que terão que respeitar sua inserção intersubjetiva e, portanto, moral, com os outros na comunidade real, implica uma dimensão ética, que terá que ser explicitada na sequência.

5. A DIMENSÃO ÉTICA IMPLICADA

Podemos dizer que, dentro do pensamento de Habermas, a dimensão ética¹⁸⁰ está implicada na simultaneidade dos processos comunicativos de individuação e socialização, pois toda comunicação humana vincula todo ser humano a um compromisso moral com o uso da linguagem. Isso pode ser comprovado através da conexão das pretensões com a socialização de fato, i.é, na medida em que o sujeito levanta pretensões à sua auto-realização, ou seja, à 'plena individuação' de sua personalidade, essas pretensões têm que ser reconhecidas intersubjetivamente. Se isso não ocorrer, ou o indivíduo terá que 'atropelar' os outros para se desenvolver, ou será impedido por eles - de qualquer forma,

¹⁷⁹ Cf. HABERMAS, J. "Justicia y solidaridad". In: *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Editorial Crítica, 1986. p.201.

¹⁸⁰ É importante ressaltar aqui que a ética defendida por Habermas, ou seja, a *ética do discurso*, é uma *ética cognitivista e universalista*. Isto quer dizer, em primeiro lugar, que é possível dizer como se fundamentam os juízos morais; e em segundo lugar, que ela tem uma validade universal. Além disso, ela é uma *ética deontológica*, i. é, que abstrai das questões da 'vida boa', limitando-se ao aspecto de justiça das normas e formas de ação. Cf. REDONDO, Manuel Jiménez. "Introdução". In: Habermas, J. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Madrid: Tecnos, 1994. p.46-47.

entrará necessariamente em conflito com os outros e colocará sua identidade individual em conflito com a sociedade. Portanto todas as exigências e possibilidades de auto-realização do sujeito terão que *respeitar a dimensão moral de sua inserção com os outros no mundo* e, nesse sentido também, elas poderão ser reconhecidas e possibilitadas pelos outros¹⁸¹. Dessa forma, todos nós somos responsáveis por todos os nossos atos de fala; ou seja, somos responsáveis diante dos outros pela sinceridade de nossas colaborações para a construção de uma sociedade mais justa e democrática; somos responsáveis pela coerência das intenções pretendidas com as intenções proferidas em nossas expressões; somos responsáveis diante dos outros pela autenticidade de nossas expressões artísticas e culturais no mundo da vida¹⁸².

Cabe ressaltar que, da conexão entre o ponto de vista moral imparcial, que examina se uma norma pode encontrar assentimento universal no círculo dos sujeitos afetados, e a concepção fundamental de Mead de que um participante da interação adota a perspectiva do outro, infere-se que o ético, ou o ponto de vista moral, é o ponto de vista do 'outro generalizado'. Isso significa que não basta adotar-mos o princípio do outro, mas sim, o do 'outro generalizado', pois este satisfaz a exigência de universalidade.

¹⁸¹ Para Habermas, o *reconhecimento* exige a *cooperação* na manutenção de uma estrutura social que torne efetivo o igual direito e a liberdade. Reivindicamos do *próximo*, e o *próximo*, por sua vez, nos reclama um igual direito e espaço. Através desse reconhecimento mútuo, podemos organizar nossas respectivas vidas. Cf. REDONDO, Manuel Jiménez. "Introdução". In: Habermas, J. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Madrid: Tecnos, 1994. p.54.

¹⁸² Lembremo-nos das pretensões à validade intersubjetiva de todo ato de fala, que foram vistas no capítulo II, p.52-57.

A dimensão ética está implicada na resolução discursiva de toda pretensão levantada no mundo da vida¹⁸³, e por esta razão, todo sujeito humano tem um compromisso moral na constituição da forma de vida de sua comunidade. Habermas faz aqui a conexão do reconhecimento entre os sujeitos, as pretensões universais de validade levantadas em todo ato de fala e as idéias de justiça e solidariedade. Para ele, essas idéias de *justiça e solidariedade*

“são idéias que podem fazer-se derivar das condições de simetria e expectativas de reciprocidade inscritas na ação comunicativa, i. é, na interação que discorre através de pretensões de validade... O reconhecimento mútuo de sujeitos capazes de dar razão aos seus atos, i. é, que orientam suas ações por pretensões de validade, leva, certamente, em germe, as idéias de trato igual e solidariedade. A primeira exige igual respeito e direitos iguais para todo ser humano. A segunda, empatia e preocupação pelo bem-estar do próximo”¹⁸⁴.

Neste sentido, para Habermas, o ponto de vista complementar da justiça, ou do trato igual entre os sujeitos não é a benevolência, como queria Kohlberg¹⁸⁵, mas sim a solidariedade pois

“este princípio tem sua raiz na experiência de que cada um deve fazer-se responsável pelo outro, porque todos devem estar igualmente interessados na integridade do contexto vital de que são membros. A justiça concebida deontologicamente exige, como sua outra face, a solidariedade. Não se trata, neste caso, de dois momentos que se complementam, mas de aspectos da mesma coisa. Toda moral autônoma tem que resolver, ao mesmo tempo, duas tarefas: ao reivindicar trato igual, e com ele um respeito equivalente pela dignidade de cada um, faz valer a inviolabilidade dos indivíduos na sociedade; e ao mesmo tempo em que exige a solidariedade por parte dos indivíduos, enquanto membros de uma comunidade na qual são socializados, protege as relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco. A *justiça* refere-se à igualdade da liberdade dos indivíduos que se determinam a si mesmos e que são insubstituíveis, enquanto que a *solidariedade* refere-se ao bem, ou à felicidade dos companheiros irmanados em uma forma de vida intersubjetivamente compartilhada, e deste modo também à preservação da integridade dessa forma de vida. As normas não podem proteger um sem o outro, i. é: não podem proteger a igualdade de direitos e as liberdades dos indivíduos sem o bem do próximo e da comunidade a que eles pertencem”¹⁸⁶.

¹⁸³ Sobre isso Habermas vai dizer que “o acordo alcançado discursivamente depende tanto do ‘sim’ ou do ‘não’ insubstituíveis de cada indivíduo, como da superação da perspectiva egocêntrica. Sem a irrestrita liberdade individual que representa a capacidade de tomar postura frente a pretensões de validade susceptíveis de crítica, um assentimento faticamente obtido não pode ter verdadeiramente caráter geral; sem a capacidade de cada um pôr-se solidariamente no lugar do outro, não se pode chegar em absoluto a uma solução que mereça assentimento geral... Os direitos iguais dos indivíduos e o igual respeito por sua dignidade pessoal vêm sustentados por uma rede de relações interpessoais e de relações de reconhecimento recíproco”. “Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?” In: *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1994. p.112-113.

¹⁸⁴ REDONDO, Manuel Jiménez. “Introdução”. In: Habermas, J. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Madrid: Tecnos, 1994. p.50.

¹⁸⁵ Cf. HABERMAS, J. “Justicia y solidaridad”. In: *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Editorial Crítica, 1986. p.195.

¹⁸⁶ Op. cit. p.198.

A partir dessa exigência de *justiça* e *solidariedade* pressuposta na ação comunicativa, ou seja, de respeito, direitos iguais, empatia e preocupação com o bem-estar do próximo, infere-se que todos nós somos responsáveis¹⁸⁷ também pela preservação e melhoria do mundo natural e ecológico que constitui o nosso meio ambiente; pelo bem-estar do *próximo*, incluindo as gerações futuras e as pessoas desfavorecidas em geral; pelos discursos práticos da sociedade, de modo que sejam validados consensualmente, e, de maneira cada vez mais justa e democrática, interesses e necessidades universalizáveis da vida; ao mesmo tempo, pela realização livre e autônoma de todos os membros da comunidade; incluindo a nossa auto-realização, uma vez que toda pretensão à veracidade vincula todo ser humano a um compromisso moral de se expressar autenticamente e, em consequência, de realizar-se livremente¹⁸⁸.

Apesar dessas implicações éticas inscritas na ação comunicativa, Habermas reconhece que a situação atual é delicada e contém riscos para o futuro da humanidade. Ele vai dizer que nós temos responsabilidade frente às quatro vergonhas político-morais que afetam a nossa existência, i. é, a fome e a miséria do terceiro mundo; a tortura e a contínua violação da dignidade humana nos 'Estados de não-direito'; o crescente desemprego e as disparidades na distribuição da riqueza social; e finalmente, o perigo ecológico e o risco de auto-destruição que o armamento atômico representa para a vida em nosso planeta¹⁸⁹.

Tendo em vista essa situação atual, como podem os indivíduos obter o assentimento e o reconhecimento necessários à concretização e à estabilização de suas identidades, em

¹⁸⁷ Para Habermas "a ética do discurso inclui, de antemão, em seu procedimento, a orientação pelas *consequências* das ações e normas". "Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?" In: *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1994, p.119.

¹⁸⁸ Cf. Anotações de aula referentes ao curso sobre a 'Ética do Discurso', ministrado pelo professor, doutor, Francisco Javier Herrero Botin, na pós-graduação em Filosofia da UFMG, no 1º semestre de 1996.

¹⁸⁹ Cf. "Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?" In: *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1994, p.129-130.

uma sociedade que dissolveu os mundos da vida tradicionais com suas referências normativas e, no seu lugar, introduziu códigos como o *dinheiro* e *poder* como *média* de direção?¹⁹⁰ Habermas afirma¹⁹¹ que *mediuns* como o *dinheiro* e o *poder*, quando ‘usados patologicamente’, exercem uma coerção sobre os mecanismos do entendimento, influenciando generalizadamente as decisões dos participantes das interações sociais, iludindo ou deturpando os processos linguísticos formadores de consenso, substituindo-os por uma generalização simbólica de prejuízos e ressarcimentos. Em decorrência disso, esses processos de entendimento ficam desvalorizados e submetidos a interações regidas pelo *dinheiro* e *poder*, fazendo com que o mundo da vida perca sua força para coordenar as ações.

Nesse sentido, Habermas percebe que só uma identidade do eu *pós-convencional* pode recuperar e reestabelecer uma conexão satisfatória com os processos de entendimento, uma vez que ele acredita que, para os sujeitos, a individualização social significa que se espera deles uma autodeterminação e uma auto-realização que *pressupõem a identidade-eu de tipo não convencional*¹⁹²; e que a formação dessa identidade só pode acontecer e estabilizar-se em condições antecipadas de reconhecimento recíproco. Nas suas palavras:

“uma identidade do eu pós-convencional só pode estabilizar-se na antecipação de relações simétricas de um reconhecimento recíproco isento de coerção.”¹⁹³

Aprendemos nessa empreitada habermasiana que o sujeito levanta sempre, em todo ato de fala, pretensões à validade de suas ações e juízos, ao mesmo tempo em que busca reconhecimento social sobre sua pretensão de originalidade e insubstituibilidade; o que

¹⁹⁰ Cf. HERRERO, F.J. Socialidade Humana e Democracia. *Síntese*, Belo Horizonte, n. 55, 1991. p. 630.

¹⁹¹ Cf. TAC II, 1987. p. 258-259.

¹⁹² Cf. IS, 1990. p.218. Ver também a elaboração sobre o nível pós-convencional, do desenvolvimento moral da identidade individual, no apêndice 1, p.111-112.

¹⁹³ IS, 1990. p.222.

implica a conexão simultânea da individuação com a socialização. Habermas vai dizer que, nesse movimento, entra em jogo um momento de idealização:

“esse momento não se refere somente ao círculo virtual que abrange *todos* os destinatários, a comunidade ilimitada de comunicação, mas à própria pretensão de individualidade; ele diz respeito à garantia que eu assumo conscientemente em relação à continuidade de minha história de vida, à luz de um projeto individual e refletido. A suposição idealizadora de uma forma de vida universalista, onde cada um pode contar com o reconhecimento recíproco por parte de todos, torna possível a socialização dos seres individuados”¹⁹⁴.

Uma vez que, para Habermas, a ética do discurso exige a inclusão de todos os interesses afetados em cada caso¹⁹⁵, por meio dos pressupostos universais da argumentação, então o discurso, o jogo de linguagem argumentativo, representa uma forma de comunicação que passa por cima das formas de vida concretas, já que essas pressuposições universais se fazem extensivas a uma *comunidade ideal de comunicação*, que abraça todos os seres capazes de linguagem e ação¹⁹⁶. Tanto Habermas quanto K. O. Apel propõem

“entender a argumentação moral mesma como o procedimento adequado de formação da vontade racional. O exame das pretensões de validade hipotéticas representa tal procedimento porque quem quiser argumentar seriamente tem que estribar-se nas suposições idealizadoras que comporta uma forma de comunicação tão exigente como é o discurso prático. Todo participante da prática argumentativa tem que supor pragmaticamente que, em princípio, todos quantos puderem ver-se afetados poderiam participar como iguais e livres na busca da verdade em que a única ‘coerção’ que se pode exercer é a ‘coerção sem coerção’ que exercem os bons argumentos”¹⁹⁷.

Se a estrutura linguística exige que todas as condições de comportamento e todos os valores envolvidos num conflito sejam levados em consideração, abstraindo-se das formas de comportamento fixadas e das boas qualidades dos que conflitam entre si, então todo indivíduo aparece como membro de uma *comunidade ideal de comunicação*. Para Habermas, a articulação de uma nova identidade do eu do tipo pós-convencional levanta

¹⁹⁴ IS, 1990. p.220. Cabe lembrar que, como vimos no capítulo II (item 2d), a resolução *discursivo-consensual* de todas as pretensões à validade supõe uma estrutura dialógica de *reciprocidade universal* por parte dos membros de uma *comunidade ideal de comunicação*, uma vez que, ao reivindicar validade para seu proferimento, o falante levanta sempre a pretensão de poder defender seu proferimento, com boas razões, diante de *todo e qualquer* contra-argumentante.

¹⁹⁵ Cf. “Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?” In: *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1994. p.121.

¹⁹⁶ Cf. REDONDO, Manuel Jiménez. “Introdução”. In: Habermas, J. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Madrid: Tecnos, 1994. p.51.

¹⁹⁷ “Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad?” In: *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1994. p.162-163. Ver também “Justicia y solidaridad”. In: *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Editorial Crítica, 1986. p.181 e 188.

uma pretensão incondicionada de singularidade e de insubstituibilidade, que não se prende exclusivamente ao 'tipo social' da comunidade social concreta¹⁹⁸. Essa comunidade ideal de comunicação possibilita ao sujeito perceber e criticar as relações existentes na sua comunidade real de comunicação. Nesse sentido,

“o indivíduo poderá afirmar sua identidade na tensão permanente entre a comunidade ideal de comunicação, na qual sempre poderá ser, em princípio, reconhecido, e a comunidade *real* de comunicação, com a qual estará sempre em conflito”¹⁹⁹.

Assim sendo, na medida em que somos 'seres com os outros no mundo', todo movimento de expressão e vivência de nosso projeto de auto-realização ou de plena individuação levanta pretensões que terão que ser reconhecidas e validadas socialmente, *respeitando a nossa inserção moral* com os outros na comunidade real - o que implica uma dimensão ética. Mais uma vez, podemos perceber e concluir que, para Habermas, os processos de individuação e socialização devem crescer simultaneamente.

¹⁹⁸ Cf. IS, 1990. p.200.

¹⁹⁹ HERRERO, F.J. Socialidade Humana e Democracia. *Síntese*, Belo Horizonte, n. 55, 1991. p. 630.

Apêndice 1

Os seis estágios de juízo moral de Kohlberg

Nível I - *Nível Pré-Convencional*

Estádio 1 - O Estádio do Castigo e da Obediência (orientação 'castigo e punição').

O direito é a obediência liberal às regras e à autoridade. O que é correto é evitar infringir as regras, obedecer por obedecer e evitar causar danos físicos a pessoas e a propriedades. As razões para fazer o que é direito são o desejo de evitar o castigo e o poder superior das autoridades.

Estádio 2 - O Estádio de Objetivo Instrumental Individual e da Troca (hedonismo instrumental).

O que é correto é seguir as regras quando for de seu interesse imediato. O direito é agir para satisfazer os interesses e necessidades próprias e deixar que os outros façam o mesmo. O direito é também o que é equitativo, isto é, uma troca igual, uma transação, um acordo. A razão para fazer o que é direito é servir às necessidades e interesses próprios num mundo em que é preciso reconhecer que as outras pessoas também têm seus interesses.

Nível II - *Nível Convencional*

Estádio 3 - O Estádio das Expectativas Interpessoais Mútuas, dos Relacionamentos e da Conformidade (orientação 'bom moço').

O que é correto é corresponder ao que esperam as pessoas que nos são próximas ou àquilo que as pessoas geralmente esperam das pessoas em seu papel como filho, irmã, amigos etc. "Ser bom" é importante e significa ter bons motivos, mostrar solicitude com os outros, seguir regras e expectativas. Também significa preservar os relacionamentos mútuos, manter a confiança, a lealdade, o respeito e a gratidão. As razões para fazer o que é direito são: ter necessidade de ser bom a seus próprios olhos e aos olhos dos outros, importar-se com os outros e porque, se a gente se pusesse no lugar do outro, a gente iria querer um bom comportamento de si próprio (Regra de Ouro).

Estádio 4 - O Estádio da Preservação do Sistema Social e da Consciência (orientação 'lei ordem').

O que é correto é cumprir os deveres com os quais se concordou. As leis devem ser apoiadas, exceto em casos extremos em que entram em conflito com outros deveres e direitos sociais estabelecidos. O direito também consiste em contribuir para a sociedade, o grupo ou a instituição, mantendo o bem-estar da sociedade ou do grupo. As razões para fazer o que é direito são: manter em funcionamento a instituição como um todo, o auto-respeito ou a consciência compreendida como o cumprimento das obrigações definidas para si próprio ou a consideração das consequências: "E se todos fizessem o mesmo?"

Nível III - *Nível Pós-Convencional ou Baseado em Princípios*

As decisões morais são geradas a partir de direitos, valores ou princípios com que concordam (ou podem concordar) todos os indivíduos compondo ou criando uma sociedade destinada a ter práticas leais e benéficas.

Estádio 5 - O Estádio dos Direitos Originários e do Contrato Social ou da Utilidade (orientação contratual-legalista).

O correto é sustentar os direitos, valores e contratos legais básicos de uma sociedade, mesmo quando entram em conflito com as regras e leis concretas do grupo. O que é correto é estar cômico do fato de que as pessoas adotam uma variedade de valores e opiniões, que a maioria dos valores e regras são relativos ao seu grupo. Essas regras "relativas", contudo, devem em geral ser apoiadas na imparcialidade porque elas são o contrato social. No entanto, alguns valores e direitos não relativos, tais como a vida e a liberdade, têm que ser apoiados em qualquer sociedade independentemente da opinião da maioria. As razões para fazer o que é correto são em geral: sentir-se obrigado a obedecer à lei porque a gente fez um contrato social de estabelecer e respeitar leis, para o bem de todos e para proteger seus próprios direitos e os direitos dos outros. As obrigações de família, amizade, confiança e trabalho também são compromissos ou contratos assumidos livremente e implicam o respeito pelos direitos dos outros. Importa que as leis e deveres sejam baseados num cálculo racional de utilidade geral: "O maior bem para o maior número".

Estádio 6 - O Estádio de Princípios Éticos Universais.

Esse estágio presume a orientação por princípios éticos universais, que toda a humanidade deve seguir.

O que é correto é guiar-se por princípios éticos universais. As leis ou acordos sociais particulares são, em geral, válidos porque se apoiam em tais princípios universais de justiça, ou seja, a igualdade de direitos humanos e o respeito pela dignidade dos seres humanos enquanto indivíduos. Quando as leis violam esses princípios, a gente age de acordo com o princípio. Esses valores não são meramente reconhecidos, mas também são princípios usados para gerar decisões particulares. A razão para fazer o que é correto é que a gente, enquanto pessoa racional, percebeu a validade dos princípios e comprometeu-se com eles.

Apêndice 2

As três dimensões da competência interativa

1ª dimensão: Abrange a percepção dos componentes cognoscitivos das qualificações de papel. A diferenciação dos níveis vai ocorrer em função do grau de *reflexividade* das expectativas.

nível I - pré-convencional: O ator deve poder compreender e satisfazer expectativas singulares de comportamento dos outros;

nível II - convencional: Deve ser capaz de fazer o mesmo com relação a expectativas reflexivas de comportamento (papéis, normas), ou deve ser capaz de desviar-se delas;

nível III - pós-convencional: Deve poder compreender e aplicar normas reflexivas (as normas se tornam objeto de normação).

2ª dimensão: Refere-se à percepção dos componentes motivacionais das qualificações gerais de papel. A distinção dos níveis ocorre com base no grau de *diferenciação* das orientações que coordenam a ação - elas tornam-se mais abstratas e, simultaneamente, mais diferenciadas com relação à pretensão de 'validade de justiça', que se liga às normas.

nível I - pré-convencional: Inicialmente não se distingue entre causalidade natural e causalidade segundo a liberdade; tanto na natureza quanto na sociedade, os imperativos são entendidos como exteriorização de desejos concretos.

nível II - convencional: Em seguida, o ator deve saber distinguir entre ações obrigatórias e ações puramente desejadas (dever e inclinação), ou seja, entre validade de uma norma e caráter meramente factual de uma exteriorização da vontade.

nível III - pós-convencional: Finalmente, deve distinguir entre heteronomia e autonomia; ou seja, deve poder ver a diferença entre normas puramente herdadas (ou impostas) e normas justificadas por princípios.

3ª dimensão: Engloba a percepção de um componente das qualificações gerais de papel. Para Habermas essa dimensão pressupõe as outras duas e tem, simultaneamente, aspectos cognoscitivos e motivacionais. A diferenciação dos níveis ocorre com base no grau de *generalização*.

nível I - pré-convencional: Inicialmente são percebidos atores e ações independentes do contexto, ou seja, concretos. Existe apenas o particular.

nível II - convencional: Mais tarde as estruturas simbólicas devem ser diferenciadas em função do particular e do geral, deve-se poder distinguir entre as ações singulares e as normas, e entre os atores e os portadores de papéis.

nível III - pós-convencional: As normas particulares devem poder ser tematizadas sob o ângulo da sua capacidade de generalização, possibilitando a distinção entre normas particulares e gerais. Ocorre a diferenciação entre individualidade e 'Eu em geral'. Os atores não podem mais ser entendidos como combinação de atributos de papel, valendo antes como combinação de sujeitos individualizados, que - mediante a aplicação de princípios - organizam biografias respectivamente inconfundíveis.

CONCLUSÃO

Nosso trabalho pautou-se pelo esclarecimento da relação entre individualidade, sociabilidade, mundo da vida, identidade, vontade e ética, tendo a linguagem como fio condutor. A linguagem foi considerada um *medium* pelo qual os sujeitos se estruturam, se afirmam e se reconhecem mutuamente, pois, sem ela, não podemos mostrar que algo tem sentido ou que é válido; conseqüentemente, não podemos demonstrar uma personalidade ou um processo de individuação propriamente dito, já que todas as inter-relações linguísticas com significado e validade que participam da formação da personalidade só podem existir num mundo dotado de sentido.

A reflexão sobre 'o Eu socialmente produzido' em Mead iniciou o longo percurso até o esclarecimento da problemática da simultaneidade dos processos de individuação e socialização. Ao pensar a individuação por meio de interações mediadas simbolicamente, num processo linguisticamente mediado pelo social, ele conseguiu significativos avanços, superando o modelo de reflexão auto-objetivador característico da filosofia da consciência.

Para esse pensador, a estrutura do 'self' individual está estreitamente relacionada com a estrutura dos processos sociais como um todo. O indivíduo experimenta a si mesmo como tal, não diretamente, mas indiretamente, desde os pontos de vista particulares dos outros membros individuais do mesmo grupo social, ou desde o ponto de vista generalizado do grupo social, enquanto um todo ao qual pertence. Somente na medida em que o sujeito puder adotar as atitudes gerais de todos os outros indivíduos envolvidos nos processos sociais de sua comunidade é que esse indivíduo poderá desenvolver um 'self' completo. Uma pessoa é uma personalidade porque pertence a uma comunidade, porque incorpora as instituições desta comunidade à sua própria conduta. Adota a linguagem dessa comunidade como um *medium* com cuja ajuda desenvolve sua personalidade e depois, através de um

processo de adoção de diferentes papéis que lhe proporcionam todos os outros membros, acaba adotando a atitude dos membros da comunidade.

Habermas aprofundou as inovações propostas por Mead, ao repensar o problema da individuação e socialização dentro de um novo marco teórico-filosófico proporcionado pelo paradigma da linguagem. A referência ao horizonte da consciência foi substituída pela referência à linguagem como horizonte universal e intransponível, e a nova racionalidade dialógica emergente passou a exigir uma mediação discursiva para toda pretensão de validade, tendo a vantagem de proporcionar aos indivíduos a possibilidade de ultrapassar seus limites conceituais e opiniões acerca dos entes e coisas do mundo - opiniões essas que são em princípio limitadas pela consciência de cada um - em prol de um acordo racionalmente motivado, que se assenta sobre o reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade de toda relação intersubjetiva.

O fato de encontrar-se a dimensão pragmática na base de todas as outras funções da linguagem nos mostrou a importância do *uso* que os sujeitos fazem da linguagem - as três funções pragmático-universais de expor algo, manifestar a intenção do falante e estabelecer uma relação entre falante e ouvinte com a ajuda de uma oração antecedem a todas as funções que um proferimento pode cumprir em contextos particulares. A *mediação linguística* está presente em toda relação significativa entre sujeito e objeto e na base de todo pensar, agir e argumentar, e, por esse motivo, não se pode prescindir dela. Por esta razão, a linguagem foi considerada o *medium* intranscendível de todo sentido e validade - o que se tornou decisivo para os processos de individuação e socialização pois, todos os processos de formação social da personalidade pressupõem interações linguísticas. Essas investigações demonstraram também ser impossível a individuação solitária uma vez que, na base da compreensão de todos os sinais, tem-se um entendimento prévio, intersubjetivo, sobre o significado deles.

Ao pesquisarmos a estrutura do ato de fala, constatamos que, no entender de Habermas, todo ato de fala tem um conteúdo proposicional, que constitui o objeto da comunicação, e, ao mesmo tempo, um componente ilocucionário que estabelece o modo pelo qual é utilizado o conteúdo proposicional enunciado. Essa dupla estrutura performativo-proposicional de todo ato de fala, presente no *medium* linguagem, é universal e a conexão que acontece sempre entre os dois elementos, ilocucionário e proposicional, nos revela que em *toda* comunicação ocorre sempre um *entendimento mútuo* sobre o significado de algo, entendimento esse que abrange o nível da coisa de que se fala (dos objetos), e o nível intersubjetivo (da relação com o outro). Um ato de fala só será bem sucedido na medida em que o ouvinte der o seu assentimento sobre ele, reconhecendo-o como válido. A validade de um proferimento reporta às quatro pretensões de validade levantadas em todo ato de fala - pretensão à verdade (da proposição), à correção (das relações interpessoais), à veracidade (do proferimento do falante), e ao sentido (das proposições linguísticas) - sendo que toda pretensão à validade exige a tomada de posição sim/não por parte do destinatário, podendo submeter-se a exames em discursos. Essas pretensões também foram consideradas intranscendíveis, pois não podem ser negadas sem que o sujeito caia em 'contradição performativa', i. é, sem que ele negue necessariamente o que está pressuposto em um proferimento ou em uma fundamentação explícita. (Lembre-se capítulo II, item 2d).

Os processos de individuação e socialização acontecem simultaneamente pois a linguagem tem a dupla característica de individuar e socializar ao mesmo tempo. Essa característica pôde ser percebida através da performatividade dos atos de fala, uma vez que o uso performativo do pronome pessoal da primeira pessoa não implica apenas a auto- interpretação do falante detentor da vontade livre, mas também uma autocompreensão por parte dele como um sujeito que se distingue de todos os outros, portador de posição

insubstituível no tecido das relações sociais. Além disso, o ‘Eu’ que aparentemente me foi dado em minha autoconsciência como sendo o ‘Eu’ pura e simplesmente próprio não me ‘pertence de todo’, pois contém um núcleo intersubjetivo - já que o processo de individuação, do qual ele surge, corre através da rede de interações mediadas pela linguagem. A conexão linguística da individuação com a socialização foi explicada pela própria *lógica do uso dos pronomes pessoais* nas interações comunicativas, uma vez que é inerente à lógica do uso desses pronomes, especialmente à perspectiva do falante que se orienta a uma segunda pessoa, o fato de que ele não pode despojar-se *in actu* de sua insubstituibilidade ou fugir para o anonimato de uma terceira pessoa: ele é forçado a levantar uma pretensão, ou seja, a de ser reconhecido como pessoa autônoma. Dessa maneira, indivíduo e a sociedade constituem-se reciprocamente. O ser humano que queira individuar-se tem necessariamente que levantar a pretensão de ser reconhecido como um ser que se distingue dos outros membros de sua comunidade, que tem sua própria personalidade, originalidade, apesar de estar num mundo com outras pessoas. Simultaneamente, ele só pode ser descrito como uma pessoa individuada na medida em que for socializado, ou seja, penetrado e ‘estruturado’ por conjuntos de sentidos culturais e sociais legitimados em sua comunidade. Quando isso ocorre, temos um processo simultâneo e progressivo de individuação e socialização, que acontece durante toda a vida, e que, por sua vez, sustenta e renova a comunidade da qual o sujeito faz parte. Habermas descobriu que, ao nível de *estrutura*, demonstrada pela lógica do uso dos pronomes pessoais, a individuação acontece simultaneamente à socialização. Nesse sentido, no nível estrutural, a perfeita individuação é a perfeita socialização. Entretanto, isso não significa que toda pessoa será bem individualizada no real, pois, na realização concreta, o sujeito defrontar-se-á com as tensões e possíveis patologias, inerentes à praxis de cada ser humano no mundo, e que podem dificultar projetos de desenvolvimento desejáveis.

Na medida em que levantamos pretensões nos nossos discursos, o fazemos sempre no ‘mundo da vida’, ou seja, num determinado espaço social e tempo histórico. O ‘mundo da vida’ foi considerado uma espécie de ‘depósito’ de modelos de interpretação, de saber pressuposto e entendido, que alicerça todas as nossas ações, de acordo com a conveniência de entendimento comunicativo. Ao mesmo tempo em que se *individuum*, penetrados por estruturas culturais e sociais, os sujeitos renovam e mantêm vivo o ‘mundo da vida’. Assim, *reprodução* do mundo da vida pelas situações de fala cotidianas ocorre de maneira *simultânea* à influência do mundo da vida na *individuação* dos sujeitos. O sujeito que participa de discursos reporta a si mesmo com o seu insubstituível ‘sim’ ou ‘não’ apenas na medida em que permanece ligado, por meio da busca cooperativa da verdade, a uma comunidade universal de comunicação. A ligação de cada sujeito com o todo social é condição *sine qua non* para sua constituição e reflete, por sua vez, a ligação social de ‘todos com todos’. Dessa maneira, somos ‘seres-com-os-outros-no-mundo’.

A conexão da individuação e da socialização com o mundo da vida via linguagem também foi esclarecida quando analisamos as dimensões de mundo que estão implícitas nas comunicações linguísticas: para que toda frase enunciada tenha sentido e validade, ela deve necessariamente inserir-se nos contextos referentes às dimensões do mundo da vida; ou seja, ela deve relacionar-se *simultaneamente* com a realidade exterior (mundo objetivo), com a realidade normativa do que é cultural e socialmente reconhecido (mundo social), e com a realidade interior das intenções do falante (mundo interno). Nesse sentido, pode-se dizer que Habermas defendeu um conceito pragmático do ‘mundo da vida’.

Os *três níveis* através dos quais a criança constitui a sua *identidade individual*, modificando seu universo simbólico e, simultaneamente, atingindo as estruturas gerais do agir comunicativo são a *identidade ‘natural’* (de um organismo que conserva os seus limites e que busca a satisfação de seus desejos imediatos); a *identidade de papel* (com a

qual o ator é capaz de introjetar expectativas generalizadas de comportamento, de interpretar os diferentes tipos de papéis sociais e, conseqüentemente, de tomar parte nas interações como membro de grupos sociais); e a '*identidade do Eu*' (onde o sujeito questiona a validade das normas de ação e dos papéis sociais da comunidade, de maneira *autônoma*, e obedece a uma formação discursiva de sua vontade). Distinguir a si mesmo dos outros deve ser algo reconhecido pelos outros, pois o modo como alguém compreende a sua própria identidade não depende apenas da maneira como ele se descreve, mas também dos modelos pelos quais se guia, dos valores que escolhe para nortear a sua própria conduta na vida, bem como do reconhecimento dos membros de sua comunidade a respeito de sua insubstituibilidade. O elo entre o individual e o coletivo foi chave também para a compreensão da identidade. Para Habermas o que caracteriza a identidade individual no adulto é a capacidade do sujeito de conservar sua identidade, mesmo em situações de conflito, inserindo nela novos sinais de auto-identificação e até mesmo estilos de ação, organizando a si mesmo e a suas interações de maneira autônoma e individualizada, numa biografia original e insubstituível. Durante todo o percurso da sua vida o sujeito humano terá que descobrir e construir suas metas para a auto-realização (ou seja, para o desenvolvimento pleno de suas potencialidades e aspirações), e, simultaneamente, entender-se com os outros a respeito disso, como também a respeito da auto-realização dos outros.

A identidade coletiva não foi pensada de uma maneira somente objetiva, como sendo algo oriundo exclusiva e diretamente dos conteúdos da tradição, mas sim percebida de modo mais flexível, passível não só de sustentação como de reformulação pelos membros da comunidade, com base nas suas ações comunicativas ordinárias - o que, em princípio, 'pode possibilitar' uma maior identificação e reencontro das identidades individuais com o todo do tecido social coletivo, 'facilitando' os processos de reconhecimento recíproco entre os cidadãos e 'gerando uma atmosfera de respeito mútuo'

entre eles. Em se tratando de questões coletivas, a solução consensual dos conflitos de ação nunca pode ser imposta coercitivamente e nem, ser consequência de um 'compromisso superficial' entre os envolvidos; mas deve ser fruto de *processos discursivos*, orientados para o *acordo*. Nesse sentido, no entender de Habermas, essa *identidade coletiva* deve pressupor uma moral universalista (uma vez que não se deve excluir ninguém dos processos formadores de normas e valores); deve ser passível de revisão (não sendo fixa como a identidade articulada apenas com base nas tradições); e está apenas no início de sua formação, pois, de modo geral, ainda não se tem o hábito inovador de incluir 'todas as instâncias representativas' nos processos legitimatórios e nem de lidar com uma identidade coletiva que pode ser, em princípio, reformulada pelos consensos legitimadores. A meta de uma nova identidade coletiva que englobe todos os participantes ou todas as *vontades* individuais afetadas não pode ser alcançada sem que essa *vontade comum* se forme sobre uma *ampla base argumentativa*.

A formação discursiva da vontade foi considerada individualizadora e socializadora, pois o discurso prático, em função de suas propriedades pragmáticas, pode garantir uma formação da *vontade comum ou coletiva* que satisfaça os interesses de cada sujeito, ou seja, que inclua também a peculiaridade de cada *vontade individual* envolvida, sem que se rompa o laço social que une 'cada um com todos', o que corresponde à simultaneidade do individual com o coletivo. O processo discursivo de formação da vontade coletiva dá conta da conexão interna dos aspectos da autonomia de sujeitos insubstituíveis e de sua inserção em formas de vida intersubjetivamente compartilhadas, da mesma maneira que, nas formas de vida da comunidade, o processo simultâneo e inverso de criação, renovação e manutenção da vontade comum é possibilitado pela participação de sujeitos capazes de ação e de fala.

Idéias como as de justiça e solidariedade foram derivadas das condições de simetria e reciprocidade inscritas na ação comunicativa. Reivindicamos do próximo (e vice-versa) igual direito e espaço. Os direitos iguais dos indivíduos e o respeito pela dignidade pessoal dos cidadãos vêm sustentados por uma rede de relações interpessoais e de relações de reconhecimento mútuo. A dimensão ética está implicada na resolução discursiva de toda pretensão levantada no 'mundo da vida', e, por esta razão, todo sujeito humano tem um compromisso moral na constituição da forma de vida de sua comunidade - nesse sentido, somos responsáveis por nossos atos de fala.

A individuação e a socialização devem crescer simultaneamente. Todo movimento de auto-realização levanta pretensões que terão que ser reconhecidas, intersubjetivamente, pelos outros membros da comunidade real. Se isso não acontecer, ou o sujeito terá que 'atropelar' os outros para se realizar, ou será impedido por eles. Essa constatação não anula a idiossincrasia de cada um, mas significa, principalmente, que toda exigência e possibilidade de auto-realização do sujeito terá que respeitar a dimensão moral da sua inserção com os outros no mundo. Habermas acredita que é preciso realizar uma espécie de auto-reflexão moral e existencial, a qual não é possível sem que alguém assuma a perspectiva dos outros. Somente assim é possível produzir-se um novo tipo de ligação social entre sujeitos individualizados. Os participantes precisam criar suas formas de vida integradas socialmente reconhecendo-se reciprocamente não só como sujeitos capazes de agir autonomamente, mas também, como sujeitos que são responsáveis pela comunidade de sua vida.

A situação atual da humanidade é delicada e contém riscos. Os *mediuns dinheiro e poder* 'se tornaram patológicos', passando a reger as interações sociais, influenciando generalizadamente as decisões dos participantes, iludindo ou deturpando os processos linguísticos formadores de consenso; de maneira que o 'mundo da vida' está perdendo sua

força para coordenar as ações dos sujeitos. Além disso, o apelo narcísico sedutor do individualismo possessivo, decorrente da ênfase no sujeito, levou a humanidade a se defrontar com impasses perigosos, de difíceis resoluções, tais como a fome, a crise ecológica, o perigo nuclear, o desemprego e o desrespeito aos direitos humanos. Mesmo diante desse quadro crítico atual, onde a razão instrumental e o 'reino do egoísmo' imperam e alienam, a proposta habermasiana e de outros pensadores afins traz, em germe, a possibilidade de libertação e de uma vida melhor.

Na medida em que o ponto de vista moral imparcial é o ponto de vista do 'outro generalizado', não basta adotarmos somente o princípio do outro e sim o do 'outro generalizado', pois este satisfaz a exigência de universalidade. Para Habermas, a *identidade do eu pós-convencional* abre perspectiva para a superação das patologias contemporâneas, na medida em que presume a orientação pela fundamentação de princípios éticos universais, que toda a humanidade deve seguir, como por exemplo, a igualdade de direitos humanos e o respeito pela dignidade dos seres humanos enquanto indivíduos. Ele acredita que, para os sujeitos, a individualização social significa que se espera deles uma autodeterminação e uma auto-realização que *pressupõem a identidade-eu de tipo não convencional*, cuja formação só pode acontecer e estabilizar-se em condições antecipadas de reconhecimento recíproco, isento de coerção - e para isso, também a estrutura da intersubjetividade linguística oferece a possibilidade - o que vimos nos capítulos II e III.

Nesse sentido, por tudo que foi visto, podemos dizer que, sob a ótica das inovações linguísticas, o 'sujeito habermasiano' é aquele que constrói sua autoconsciência comunicativamente, obedecendo a uma formação discursiva de sua vontade, aceita a 'coação sem violência' do melhor argumento, respeita sua inserção com os outros no mundo e é responsável pelos seus atos de fala. Ao afirmar-se no tecido das relações sociais através de pretensões à validade, esse sujeito defronta-se com a tensão entre a comunidade

ideal de comunicação, onde sempre poderá ser, em princípio, reconhecido, e a comunidade real de comunicação, na qual encontrará os obstáculos e os conflitos para se realizar concretamente. Dentro dessas novas perspectivas, indivíduo e sociedade constituem-se reciprocamente.

Bibliografía:

A) Fontes:

- 1 HABERMAS, Jürgen. *Conocimiento y interés*. Trad. Manuel Jiménez Redondo, José F. Ivars y Luis Martín Santos. Madrid: Taurus, 1982.
- 2 _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. 236p.
- 3 _____. *Dialética e hermenêutica*. São Paulo: L&PM, 1987. 136p.
- 4 _____. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Barcelona: Paidós, 1991. 172p.
- 5 _____. *Identidades nacionales y postnacionales*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1994. 121p.
- 6 _____. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Trad. Jaime Nicolás Muñiz y Ramón García Cotarelo. Madrid: Taurus, 1981. 320p.
- 7 _____. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990. 350p.
- 8 _____. “Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática”. Trad. Márcio Suzuki, *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 3, n.7, p. 4-19, set/dez. 1989.
- 9 _____. *Pensamento pós-metafísico; estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. 271p.
- 10 _____. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1975. 175p.
- 11 _____. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1987. 149p.
- 12 _____. *Teoría de la acción comunicativa*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987. 2 v.
- 13 _____. *Teoría de la acción comunicativa; complementos y estudios previos*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1989. 507p.
- 14 _____. *Teoría y praxis; estudios de filosofía social*. Trad. Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espi. Madrid: Tecnos, 1987. 439p.
15. _____. “Justicia y solidaridad”. In: *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Editorial Crítica, 1986. p.175-205.

16 _____. “Replik”. *Revue Internationale de Philosophie*, Belgique, v.49, n.194, p.551-566, Décembre, 4/1995.

B) Bibliografia secundária:

- 1 APEL, Karl-Otto. El concepto hermeneutico trascendental del lenguaje. *Transformación de la filosofía*, v. II, Taurus: Madrid, 1985. p.315-340.
- 2 ARAGÃO, L. M. de Carvalho. *Razão Comunicativa e teoria social crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. 146p.
- 3 CARRACEDO, José Rubio. *El hombre y la ética*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1987. 314p.
- 4 FREITAG, Bárbara. *Habermas*. São Paulo: Ática, 1980. 216p.
- 5 GEUSS, Raymond. *Teoria crítica; Habermas e a escola de Frankfurt*. Trad. Bento Itamar Borges. Campinas: Papyrus, 1988. 346p.
- 6 GIDDENS, Antony Et Al. *Habermas y la modernidad*. Trad. Francisco Rodriguez Martin. Madrid: Catedra, 1988. 346p.
- 7 HEGEL, G. W. F. “A independência e dependência da consciência de si: Dominação e escravidão”. In: *Fenomenologia do Espírito* - parte I. Trad. Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen. Vozes: Petrópolis, 1992. p.126-134.
- 8 HERRERO, Francisco Javier. “Teoria crítica da sociedade”. *Síntese*, Belo Horizonte, v.6, n.15, p.11-36, Janeiro-Abril. 1979.
- 9 _____. “Habermas ou dialética da razão”. *Síntese*, Belo Horizonte, v.12, n.33, p.15-36, Janeiro-Abril. 1985.
- 10 _____. “Racionalidade comunicativa e modernidade”. *Síntese*, Belo Horizonte, v.14, n.37, p.13-32, Maio-Agosto. 1986.
- 11 _____. “O problema da Fundamentação Última”. *Kritérion*, Belo Horizonte, n.91, p.7-16, Julho. 1995.
- 12 _____. “A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental”. *Síntese*, Belo Horizonte, v.18, n.52, p.35-57, Janeiro-Março. 1991.
- 13 _____. “Socialidade Humana e Democracia”. *Síntese*, Belo Horizonte, v.18, n.55, p. 619-641, Outubro-Dezembro. 1991.

- 14 KOHLBERG, Lawrence. "From Is to Ought", Theodore Mischel (org.), *Cognitive Development and Epistemology*. New York: Academic Press, 1971.
- 15 MCCARTY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Trad. Manue Jimenez Redondo. Madrid: Tecnos, 1987. 479p.
- 16 MEAD, George Herbert. *Mind, Self, and Society*; from the standpoint of a social behaviorist. Chicago: The University of Chicago Press, 1972. 402p.
- 17 _____. "The Definition of Psychical". *Decennial Publications of the University of Chicago*, Chicago, First Series, V. III, p.77-112. 1903.
- 18 _____. "Social Consciousness and the Consciousness of Meaning". *Psychological Bulletin*, v. 7, p.397-405. 1910.
- 19 _____. "The Social Self". *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, n. 10, p. 374-380. 1913.
- 20 _____. *Critical assessments*. Edited by Peter Hamilton, London: Routledge 4vs., 1992.
- 21 PINTO, F. Cabral. *Leituras de Habermas - modernidade e emancipação*. Coimbra Fora do Texto, 1992. 291p.
- 22 RIBEIRO, Maria Aparecida Andrés. *Trabalho, interação e linguagem: estudo hipótese fundamental de Habermas*. Belo Horizonte, Faculdade de Filo e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, (Dissertação de Mestrado).
- 23 SIEBENEICHLER, F. *Jürgen Habermas - Razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989. 181p.
- 24 THOMPSON, Jonh B. e HELD, David (EDS). *Habermas critical debates*. London Macmillan Press, 1982. 324p.
- 25 WHITE, Stephen K. *Razão, justiça e modernidade: a obra recente de Jürgen Habermas*. Trad. Márcio Pugliesi. São Paulo: Icone, 1995. 180p.

Resumo

O objetivo de nosso texto foi o de investigar como Habermas entende o entrelaçamento simultâneo dos conceitos de individuação e de socialização. Para realizar essa pesquisa fizemos inicialmente uma abordagem do conceito do 'Eu socialmente produzido em George Herbert Mead', tomado como fonte histórica para Habermas desenvolver sua concepção da individuação e da socialização. No capítulo seguinte, investigamos o marco teórico-filosófico do tema, bem como os elementos do paradigma da linguagem que servem de base para a articulação habermasiana das inovações com relação à questão central da dissertação. E no terceiro e último capítulo, tratamos da simultaneidade que acontece entre os processos de individuação e socialização, ambos estruturados e possibilitados pela linguagem.