

Sociologias

Sociologias

ISSN: 1517-4522

revsoc@ufrgs.br

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Brasil

BUNCHAFT, MARIA EUGÊNIA

Habermas e Honneth: leitores de Mead

Sociologias, vol. 16, núm. 36, mayo-agosto, 2014, pp. 144-179

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86831640008>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Habermas e Honneth: leitores de Mead

MARIA EUGÊNIA BUNCHAFT*

Resumo

Mead foi um filósofo pragmatista americano que desenvolveu uma linha de pensamento denominada como interacionismo simbólico. Para o psicólogo social, somente pode existir um sentido de “eu” se houver um senso correspondente de um “nós”. A teoria de Mead é fundamental para Habermas e para Honneth, pois não recorre ao individualismo metodológico, explicando os fenômenos sociais e o comportamento social em uma perspectiva intersubjetiva. Defende-se que a preocupação fundamental de Habermas (2002; 2012), em sua releitura da psicologia social de Mead, se concentra em que o desenvolvimento do *self* alcance um nível de pós-convencionalidade. A preocupação de Honneth, ao resgatar Mead, vincula-se aos contextos de vulnerabilidade moral, ou seja, à possibilidade de evitar os danos que o *self* possa sofrer na formação da identidade pessoal. Sustenta-se, finalmente, que uma releitura da psicologia social de Mead com base no paradigma normativo da autor-realização não possui recursos teóricos com potencialidade para avaliar as injustiças contemporâneas e atender aos desafios propostos pelos novos movimentos sociais, porquanto a ampliação das dimensões de reconhecimento não pode basear-se em uma apologia da psicologia moral do sofrimento. Busca-se, portanto, apresentar um diálogo entre Habermas e Honneth sobre a psicologia social de Mead.

Palavras-chave: Identidade. Reconhecimento. Mead. Habermas. Honneth.

* Universidade do Vale dos Sinos (Brasil)

Habermas and Honneth: Mead readers

Abstract

Mead was an American pragmatist philosopher who developed a theoretical perspective called symbolic interactionism. For this social psychologist, there can only be a sense of the self if there is a corresponding sense of “us.” Mead’s theory is central to Habermas and Honneth, as it does not resort to methodological individualism, explaining social phenomena and social behavior in an intersubjective perspective. It is argued that the fundamental concern of Habermas in rereading the social psychology of Mead focuses on the development of the self to reach a level of post-conventionality. Honneth’s concern in reinterpreting Mead is connected to the contexts of moral vulnerability, i.e. the possibility to avoid the damage that the self may suffer in the formation of personal identity. It is argued, finally, that a reinterpretation of the social psychology of Mead based on the normative paradigm of self-realization has no theoretical resources with the potential to assess contemporary injustices and meet the challenges posed by the new social movements, since the expansion of the dimensions of recognition cannot rely on a defense of moral psychology of suffering. Therefore, we seek to present an interaction between Habermas and Honneth on the social psychology of Mead.

Keywords: Identity. Recognition. Mead. Habermas. Honneth.

1 Introdução



Mead (1934), filósofo pragmatista americano, desenvolveu uma linha de pensamento denominada interacionismo simbólico. Para o psicólogo social, somente pode existir um sentido de “eu” se houver um senso correspondente de “nós”. Nesse cenário, o indivíduo só toma consciência de si mesmo na posição de objeto, ou seja, por meio da capacidade de produzir em si mesmo o sentido de sua ação na perspectiva do outro, suscitando a possibilidade de referir-se a si próprio como objeto das ações do seu parceiro de interação.

Nesse sentido, com base em Mead (1934), Axel Honneth (2003; 2009) e Habermas (2002; 2012) estruturam os pressupostos intersubjetivos da construção da identidade. Cada um dos autores irá desenvolver diferentes releituras filosóficas sobre a psicologia social que o filósofo pragmatista (1934) sustenta, introduzindo diferentes compreensões sobre a formação da identidade.

Nessa perspectiva, a filosofia de Axel Honneth (2003) pretende conectar as condições psíquicas da formação da identidade e a evolução moral da sociedade, de forma a reconstruir os pressupostos filosóficos de uma Teoria Crítica do reconhecimento. Tal empreendimento supõe o fato de que a formação da identidade constitui um processo intersubjetivo de luta para alcançar o reconhecimento mútuo. Indubitavelmente, a influência hegeliana (1984) é fundamental para a compreensão da luta por reconhecimento delineada por Honneth (2003). O projeto teórico do jovem Hegel (1984) assume relevância na compreensão dos processos de confrontação social que constituem o cerne das lutas por reconhecimento estabelecidas por Honneth (2003).

Entretanto, a atualização da filosofia do jovem Hegel (1984) por Honneth (2003) sucede por meio da psicologia social de Herbert Mead (1934). Por que a estratégia teórica de Mead (1934) se revela promissora para Honneth (2003; 2009)? É possível conceber inconsciente e linguagem como mecanismos constitutivos da individuação – e não obstáculos, como pretendem a psicanálise e a filosofia da linguagem? É precisa a releitura de Honneth em considerar o *I* de Mead como fonte de potencialidade infinita a ser realizada através de lutas por reconhecimento? (Mead, 1980 *apud* Honneth, 2003). Existe correspondência entre a concepção de *I* delineada por Mead (1934) e o conceito de inconsciente da psicanálise?

Nesse particular, é premente questionar: seria possível manter a noção de individuação sem cair na ideia clássica de sujeito autônomo? Como se deseja demonstrar, a distinção entre *I* e *Me* possibilita a Honneth (2009)

manter a concepção de individuação sem retornar ao conceito clássico de autonomia, incorporando as críticas da psicanálise e da filosofia da linguagem à concepção de autonomia, à luz da teoria da intersubjetividade.

Com efeito, propugna-se sustentar que a distinção entre *I* e *Me* permite a Honneth (2003) articular os conceitos de realidade e de potencialidade. No ensejo, assume-se o objetivo de defender que o instrumental teórico de Mead (1934) se mostra promissor para Honneth (2003; 2009), por pressupor a evolução moral da sociedade como um processo de ampliação das lutas intersubjetivas, por meio das quais os sujeitos ampliam a concessão de direitos que resguardam sua autonomia pessoal.

Por sua vez, Habermas (2012), fundamentando-se em Mead (1934), propõe que tanto individuação quanto socialização constituem processos comunicativos nos quais a interação linguística configura papel fundamental. A teoria de Mead (1934) se revela conceitualmente relevante para Honneth (2003; 2009) e Habermas (2002; 2012), por pressupor a individuação, não como um processo de autorrealização decorrente de um indivíduo atomizado, mas como um caminho linguisticamente mediado, que se efetiva por meio da socialização.

Assim, como se imputou a perspectiva de defender, a releitura habermasiana (2002; 2012) relativa à psicologia social de Mead (1934) aponta para uma filosofia voltada ao desenvolvimento do *self* reflexivo. Sustenta-se, com base em Habermas (2012), que Mead (1934) não compreendeu a relevância dos acordos racionalmente motivados e sua potencialidade de inspirar normas coercitivas compartilhadas e estruturas de personalidade afinadas com a realização de certos papéis. Nesse ponto, surge um diálogo entre Habermas (2002; 2012) e Honneth (2003; 2009) sobre a psicologia social de Mead (1934).

Como se objetiva analisar, o percurso teórico fundamental de Habermas (2002; 2012) – em sua releitura da psicologia social de Mead (1934) – visa permitir que o *self* atinja um patamar de pós-convencionali-

dade. Ademais, se quer aqui afirmar que a estratégia de Honneth (2003; 2009), por sua vez, ao resgatar Mead (1934), incorpora a necessidade de superar as experiências de vulnerabilidade moral que podem ocorrer na construção da identidade do *self*. Por fim, sublinha-se que a releitura da psicologia social de Mead, com base no paradigma da autorrealização – proposto por Honneth –, se revela insuscetível de atender aos desafios propostos pelas lutas de reconhecimento nas sociedades contemporâneas.

2 A releitura da psicologia social de Herbert Mead por Axel Honneth

De início, para Mead (1934), fenômenos de consciência não se situam em uma perspectiva monológica, pois são expressão dos fenômenos linguísticos ou dos fatos que só adquirem relevância por meio de expressões linguísticas. Em *Mind, Self and Society*, Mead (1934) leciona que a linguagem suscita um renovado princípio de organização e uma nova perspectiva sobre indivíduo e sociedade. Para Mead (1934), a construção do *self* pressupõe relações socialmente estabelecidas que expressem interações simbólicas, por meio das quais ele constitui o mundo e a si mesmo.

Em face dessa leitura, o autor se contrapõe ao behaviorismo de Watson, para o qual a consciência se limita a reações condicionadas. A estratégia teórica de Mead (1934) visa demonstrar que Watson (*apud* Mead, 1934) minimiza a centralidade do elemento relativo à linguagem humana, entendida como a possibilidade do sujeito falante de se identificar com outros sujeitos por meio da capacidade de estabelecer símbolos, atribuindo-lhes sentido. Segundo Mead (1934), tal capacidade estabelece uma diferença entre o condicionamento de reflexos – no caso de animais – e o processo humano de pensar por meio de símbolos. Portanto, o processo reflexivo individual de consciência é substituído por um processo social mediado linguisticamente, estabelecendo um novo sentido para a ação humana.

Diante dessa estrutura conceitual, Mead (1934) pondera que o ser humano tem a capacidade de produzir em si o sentido que sua ação possui para o outro, sendo tal atributo decorrente dos símbolos significantes. Para expressar tal potencialidade, parte da distinção entre *I* e *Me*. O *I* é a esfera da espontaneidade que propicia a atuação do indivíduo frente à situação social, respondendo à constituição social por meio de impulsos e de respostas originais. Corresponde a um reservatório de energias psíquicas, o domínio das possibilidades inesgotadas de identidade.

O *Me*, por sua vez, é a adoção da atitude dos outros, cujas perspectivas atingem a conduta de cada um. Nas palavras de Honneth, o *Me* descrito pelo autor pragmatista representa *as normas convencionais que o sujeito procura constantemente ampliar por si mesmo, a fim de poder conferir expressão social à impulsividade e criatividade do seu Eu* (Mead, 1980 *apud* Honneth, 2003, p. 141). Mead (1980 *apud* Honneth, 2003) desenvolve uma perspectiva analítica na qual o processo de evolução moral das sociedades prevê uma dialética moral, em que os impulsos espontâneos do *I* reagem às normas convencionais do *Me*, de forma a suscitar um processo contínuo de expansão das relações de reconhecimento.

Nesse quadro teórico, Honneth (2003), em *Luta por Reconhecimento*, promove uma releitura da filosofia hegeliana (1984), por meio da análise empírica do processo de formação da individualidade à luz da psicologia social de Mead (1934), partindo das três dimensões de reconhecimento delineadas por Hegel (1984). De acordo com Patchen Markell (2007), a psicologia social de Mead (1934) possibilita a Honneth (2003) traduzir Hegel (1984) para um vocabulário pós-metafísico, permitindo-lhe também articular dois problemas relativos à tensão entre reconhecimento compreendido como resposta a algo preexistente e reconhecimento compreendido como ato criativo.

Por outro lado, a distinção entre *I* e *Me* viabiliza a Honneth (2009) preservar a noção de individualidade sem retornar à ideia clássica de su-

jeito autônomo. Para Honneth (2009), no ensaio *Autonomia Descentrada*, a dimensão do inconsciente e da filosofia da linguagem lança o conceito clássico de autonomia em profunda crise. Honneth (2009) quer superar a crise do conceito clássico de autonomia, assimilando as críticas da filosofia da linguagem e da psicanálise e sua reformulação à luz de uma teoria da intersubjetividade. O autor interpreta a autonomia à luz da teoria da intersubjetividade, considerando inconsciente e linguagem como forças constitutivas da individuação – e não obstáculos, como sustentavam a psicanálise e a filosofia da linguagem.

Sob essa ótica, as capacidades do sujeito autônomo devem ser reinterpretadas no contexto intersubjetivo, levando em conta a descentralização da autonomia. A autonomia possui, em Honneth (2009), três dimensões: a relação do indivíduo com sua própria natureza, com a organização da própria vida e com as exigências morais do meio. Conforme a concepção clássica de sujeito, a autonomia tem como pressuposto a transparência das necessidades, ou seja, o conhecimento das suas necessidades pessoais e a intencionalidade de sentido, que passam a ser questionadas pela crítica moderna do sujeito.

É de se mencionar que o sujeito forma a imagem de si mesmo a partir de tensão entre pulsões e referências das expectativas dos outros, já que, para Honneth (2009), a questão é como formar autonomamente a identidade de forma autodeterminada e consciente. Para o autor (2009), os indivíduos criam a imagem positiva acerca de si mesmos tanto a partir dos impulsos quanto das referências que os outros dão. Alega ser necessário abandonar as ideias clássicas de autodeterminação (seguir cegamente princípios abstratos) e de autotransparência (todos seus impulsos têm que ser racionalmente conhecidos).

Diante do exposto, em Honneth (2009), a partir da psicanálise, a ideia de transparência é substituída pela ideia de transformação processu-

Sociologias, Porto Alegre, ano 16, nº 36, mai/ago 2014, p. 144-179

al do inconsciente em linguagem, de forma que a pessoa autônoma seria aquela capaz de transformar em linguagem os aspectos inconscientes de sua personalidade. Nas palavras de Honneth (2009), uma pessoa autônoma, nesse sentido,

[...] não só é livre de motivos psíquicos que lhe impõem de maneira inconsciente reações de comportamento rígidas e forçadas, mas também que está em condições de descobrir impulsos de ação sempre novos e inexplorados e de convertê-los em material de decisões reflexivas (Honneth, 2009, p. 287).

Por fim, Honneth (2009) também substitui a ideia clássica de consistência biográfica por coerência narrativa da vida, sendo que a orientação por princípios não é trocada, mas complementada por uma concepção de sensibilidade moral contextual. Diferentemente do individualismo romântico – que trata da autonomia da pessoa a partir da satisfação radical de suas pulsões, desconsiderando os seus parceiros de interação – Honneth (2009) argumenta que o indivíduo se torna autônomo por uma relação reflexiva com os princípios morais do seu contexto.

Outrossim, não pode alcançar autonomia moral o indivíduo que, por meio de práticas comunicativas,

[...] se oriente estritamente por princípios universalistas, e sim, aquele que sabe aplicar com responsabilidade tais princípios com participação afetiva e sensibilidade pelas circunstâncias concretas do caso particular (Honneth, 2009, p. 290).

Honneth (2009) assevera que o indivíduo pode obedecer a princípios – e não a normas – faticamente existentes; contudo, deve complementar tal visão pelo contexto social. Trata-se de uma relação reflexiva, em que pode obedecer a princípios universais, embora o contexto social no qual ele esteja inserido, não os reconheça. Assume relevância a ideia de reflexão, compreendida como a capacidade de meditar sobre impul-

sos próprios, motivações e sobre valores do ambiente, assumindo uma posição que pode até negá-los.

As forças descentralizadoras do inconsciente e da linguagem não são obstáculos à individuação, mas condições constitutivas da formação da autonomia pessoal. Honneth (2009, p. 285) contempla as *forças incontrolláveis do inconsciente e os sucessos de significação linguísticos como os dois polos do sujeito cuja oposição marcada de tensão produz a obrigação à individuação humana*. E conclui: *Tratam-se de condições constitutivas para o desenvolvimento da identidade do eu* (Honneth, 2009, p. 285).

É mister lecionar que Honneth (2003) resgata a distinção entre *I* e *Me* de Mead (1934), concebendo o *Me* como representativo da comunidade, ou seja, como o resultado da postura de olhar para si próprio, por meio dos olhos dos outros, internalizando suas avaliações. Já como leciona Markell, *Mead não reduz o self ao Me; diferentemente, ele atribui ao self o poder de reagir e resistir aos julgamentos sociais e convenções que o Me incorpora* (Mead, 1934 apud Markell, 2007, p. 110). Esse potencial criativo é representado pelo *I*, que, nas palavras de Markell (2007, p. 110), constitui *um reservatório de energias psíquicas que nutrem cada sujeito com uma pluralidade de possibilidades inexploradas para formação da identidade*. Para Honneth (2003), é a partir do confronto entre *I* e *Me* que surgem as lutas por reconhecimento.

No ensino, o que interessa a Honneth (2003), na psicologia social de Mead (1934), é a constatação de que o sujeito somente alcança um patamar de autoafirmação, em que satisfaz as pretensões do *I*, quando se insere na perspectiva de uma comunidade jurídica ampliada. Segundo Mead (1934), o sujeito somente se encontra em condições para autoafirmação, confirmando as pretensões singulares do *I*, quando assume o ponto de vista de uma comunidade jurídica ampliada – e não da vontade coletiva existente. É esse movimento que impulsiona a evolução social.

São as antecipações de reconhecimento ampliadas que inspiram uma coletividade capaz de conceder mais espaço para a autonomia individual.

É relevante sublinhar que, para Markell, a distinção entre *I* e *Me* permite a Honneth resgatar as ideias de realidade e potencialidade, compreendendo o *Me* como realidade *no sentido de que ele necessita de aceitação – ou seja, do apoio de relações realmente existentes de reconhecimento – de maneira a ser capaz de transformar os impulsos em ação* (Honneth, 2003 *apud* Markell, 2007, p. 111). O *I* representa a potencialidade, o domínio das possibilidades não realizadas (Markell, 2007, p. 111). Em razão da independência do *I* em relação ao *Me*, é possível falar do progresso no desenvolvimento de relações de reconhecimento: diferentes formações do *Me* podem ser mais ou menos receptivas a novas possibilidades que surgem através desse *I* (Markell, 2007, p. 111). O processo de efetivação do potencial criativo é sempre incompleto e inesgotável.

Sob esse prisma, Markell (2007) considera problemático interpretar o *I* como fonte de potencialidade infinita que necessita ser realizada através de lutas por reconhecimento. Na sua compreensão, Mead caracteriza o *I* como realidade (Mead, 1934 *apud* Markell, 2007). Tanto Honneth (2003) como Markell (2007) encontram em Mead (1934) uma estratégia teórica valiosa para responder a uma das questões mais importantes da filosofia moral: como é possível resistir à injustiça?

Não obstante, Markell (2007) não pretende transformar o *I* de Mead (1934) no inconsciente freudiano (1969). Todavia, segundo Silva (2007), Markell (2007) estabelece uma leitura de Mead, em termos pragmatistas, evitando a dicotomia rígida entre potencialidade e realidade. Honneth (2003), por sua vez, percebe a noção de individuação de Mead (1934) como produto da contraposição entre inconsciente e consciente. Markell (2007), a seu turno, vê o *I*, não como fonte de potencialidade, que deve ser efetivada pelas lutas por reconhecimento, da maneira como subli-

nha Honneth (2003), mas como ação enquanto resposta real. (Honneth, 2003 *apud* Markell, 2007).

Em síntese, analisando as contribuições de Honneth (2003) e de Markell (2007), Filipe Carreira da Silva (2007) postula que há uma diferença fundamental entre a concepção de *I* delineada por Mead (1934) e o conceito de inconsciente da psicanálise. Segundo Freud (1969), o *id* corresponde à esfera dos instintos, a parte mais primitiva e menos acessível da personalidade que desconhece o julgamento de valores, o bem e o mal, sendo regido pelo princípio do prazer.

Diferentemente, o ego é o sistema que procura preservar as pretensões do *id*, as exigências da realidade e as determinações do superego. Por fim, o *superego* decorre do complexo de Édipo, pressupondo a internalização das proibições, dos limites e da autoridade. Para Silva (2007), o modelo tripartite freudiano (*id*, ego, superego) não possui equivalente funcional com o *I* de Mead (1934). Em contraposição ao inconsciente freudiano, o *I* de Mead (1934) é sensível à mudança histórica.

Assim, cabe mencionar que a estrutura conceitual de Mead (1934) ganha relevância para Honneth (2003), por conceber a evolução moral da sociedade como um processo de ampliação das relações intersubjetivas, na esfera do reconhecimento jurídico. De acordo com Mead (1934), o motor que alimenta a evolução moral das sociedades é a luta intersubjetiva por meio da qual os sujeitos ampliam a atribuição de direitos que satisfazem sua autonomia pessoal. A construção teórica do autor americano (1934) se mostra promissora para Honneth (2003), por estabelecer uma leitura materialista da filosofia hegeliana (1984) que, por sua vez, baseava-se em uma perspectiva idealista de luta por reconhecimento.

Em suma, o percurso teórico desenvolvido por Mead (1934) e incorporado por Honneth (2003), pretende evidenciar como a socialização se concretiza por meio da internalização de normas de ação. A contribuição

decisiva de Mead (1934), para Honneth (2003), consiste no fato de que, a partir da dialética entre o *I* e o *Me*, surge a internalização de papéis, rompendo com os pressupostos da filosofia da consciência, que percebe a construção da identidade como processo reflexivo individual.

Mead (1934) toma como parâmetro para a construção da subjetividade o próprio processo de socialização, no qual a criança só toma consciência do sentido moral de suas ações quando reage às mesmas na perspectiva do outro generalizado. A teoria de Mead (1934) é promissora para Honneth (2009), por conectar a perspectiva da formação do sujeito (dimensão psicológica) com a dimensão de um sistema linguístico intersubjetivo, por meio do diálogo entre o *I* e o *Me*. É isso que interessa a Honneth (2009). Mead (1934) compreende a dimensão linguística como uma esfera que é compartilhada intersubjetivamente – mas também pessoal, visto que não há ninguém que controle essa esfera: não há controle consciente dos indivíduos sobre a esfera da linguagem.

Portanto, a teoria de Mead (1934) oferece respostas às críticas feitas pela psicanálise à filosofia da linguagem. Trata-se de uma teoria da formação do indivíduo que leva em conta tanto a dimensão do inconsciente ressaltada pela psicanálise (Freud, 1969), por meio da crítica à noção clássica de sujeito, como a dimensão do jogo linguístico descrito por Wittgenstein (2000) – que pressupõe o indivíduo inserido em um contexto linguístico sobre o qual ele não tem controle. Mead (1934) interessa a Honneth (2009) por elencar as duas dimensões – linguística e do inconsciente – como condições de constituição da identidade, e não como obstáculos.

Com efeito, Honneth (2003; 2009) irá resgatar as categorias do *I* e do *Me*, delineadas por Mead (1934), para esboçar o processo intersubjetivo de construção da identidade individual. À medida que o indivíduo se compreende na perspectiva do seu parceiro de interação, surge o conceito de *Me* como decorrente dessa autorrelação dialética, refletindo a própria imagem que o sujeito recebe de si, representando uma instância de controle.

Mead (1934) exemplifica o processo de socialização humana, por meio do qual a criança passa a orientar a sua conduta mediante o *game*, internalizando normas de ação que assumem a perspectiva do outro generalizado, representado pelos companheiros de jogo. Para Mead (1973 *apud* Honneth, 2003, p. 135), o processo de socialização em geral efetua-se *na forma de interiorização das normas de ação, provenientes da generalização das perspectivas de comportamento de todos os membros da sociedade*.

Diante dessa estrutura conceitual, se a criança internaliza, portanto, as expectativas normativas de seus parceiros de jogo, os indivíduos interiorizam padrões socialmente generalizados de comportamento estabelecidos por meio de normas que preconizam direitos e obrigações. Honneth (2003) sublinha que, ao mesmo tempo em que o indivíduo aprende a se perceber a partir da perspectiva do seu parceiro de interação – internalizando expectativas de comportamento juridicamente institucionalizadas –, também passa a se conceber como sujeito de direitos. Mediante a concessão social desses direitos, é viável avaliar se, efetivamente, o indivíduo é aceito em sua singularidade pela sociedade – ou seja, se sua identidade é socialmente valorizada.

Em face dessa leitura, é possível verificar se o indivíduo é aceito na coletividade e quais direitos lhe pertencem. Mead (1973 *apud* Honneth, 2003) refere-se, nesse sentido, à ideia de dignidade por meio da qual o indivíduo está seguro do valor de sua identidade pelos membros da coletividade. Mead também remete à ideia de autorrespeito, que ocorre quando “são individualizadas as respectivas propriedades ou capacidades para as quais o sujeito encontra confirmação por parte de seus parceiros de interação” (Mead, 1973 *apud* Honneth, 2003, p. 137).

Nesse quadro teórico, destaca Honneth, com base no autor americano, que o indivíduo que aprende a se conceber na perspectiva do outro generalizado incorpora a possibilidade de ser reconhecido como

pessoa de direito (Mead, 1973 *apud* Honneth, 2003). Para Honneth, com a adoção das normas sociais que regulam as relações de cooperação da coletividade, *o indivíduo em crescimento não aprende só quais obrigações ele tem de cumprir em relação aos membros da sociedade; ele adquire, além disso, um saber sobre os direitos que lhe pertencem* (Honneth, 2003, p. 136-137). O Direito representa o outro generalizado, permitindo ao cidadão conceber-se como sujeito de direito.

Sob essa ótica, Honneth incorpora de Mead a ideia de outro generalizado para afirmar que reconhecer-se reciprocamente como pessoa de direito significa que ambos os sujeitos incluem em sua própria ação, com efeito de controle, a vontade comunitária de efetividade em suas normas, intersubjetivamente reconhecidas. (Mead, 1973 *apud* Honneth, 2003). Segundo Mead, a adoção da perspectiva do outro generalizado permite aos parceiros de interação saberem quais obrigações devem ser observadas e quais são os direitos decorrentes, de forma que ambos são titulares de pretensões individuais (MEAD, 1973 *apud* Honneth, 2003)

De um lado, Honneth pondera que Mead pretendeu desvincular os pressupostos intersubjetivos da autorrealização das condições axiológicas de uma coletividade particular na concretização das regras da divisão funcional do trabalho (Mead, 1973 *apud* Honneth, 2003). A concepção de Mead, para Honneth, propugna minimizar a centralidade dos pressupostos valorativos na escolha do caminho para a autorrealização, tal como ocorre nas sociedades tradicionais, sendo suficiente o cumprimento eficiente dos deveres profissionais (Mead, 1973 *apud* Honneth, 2003).

Por outro lado, Mead, segundo Honneth, desenvolve uma resposta pós-tradicional ao problema hegeliano (1984) da eticidade, afirmando ser suficiente para o reconhecimento intersubjetivo, por meio do qual os indivíduos são confirmados por suas propriedades particulares, um sistema transparente de divisão funcional do trabalho, independentemente dos valores éticos da coletividade (Mead, 1973 *apud* Honneth, 2003).

Diante do exposto, depreende-se que a crítica de Honneth (2003) a Mead (1934) ocorre no sentido de afirmar que a divisão funcional do trabalho não pode ser considerada um sistema axiologicamente neutro, *que abrangesse as regras implícitas segundo as quais o indivíduo poderia examinar, de certo modo objetivamente, sua contribuição particular para a coletividade* (Honneth, 2003, p. 152). Para Honneth (2003), essa estratégia teórica objetivamente redutora de Mead (1934) fracassa, porque o reconhecimento das singularidades socialmente úteis na esfera da divisão do trabalho depende dos valores e das finalidades abrangentes de uma coletividade.

É de se mencionar que, de acordo com Honneth (2003), embora não haja em Mead (1934) um substituto adequado para o conceito romântico de amor, sua teoria, assim como a hegeliana, irá inspirar a distinção de três formas de reconhecimento recíproco: reconhecimento jurídico, assentimento solidário e dedicação emotiva. Mead, segundo Honneth, destaca *das relações primárias do outro concreto, as relações jurídicas e a esfera do trabalho enquanto duas formas distintas de realização do outro generalizado* (Mead, 1973 *apud* Honneth, 2003, p. 152).

Entretanto, o que inspira a dialética entre o *I* e o *Me*? Para Honneth (2003), tal interação é impulsionada pelas experiências de sofrimento vivenciadas pelos sujeitos. Nem Hegel (1984), nem Mead (1934), porém, explicaram como a experiência de desrespeito e de vulnerabilidade moral podem se converter na base motivacional que impulsiona os conflitos sociais. Pretendendo sanar tal lacuna teórica, Honneth estabelece uma releitura da teoria psicanalítica de Dewey, segundo o qual os sentimentos *constituem reações afetivas ao contrachoque do sucesso ou insucesso de nossas intenções práticas* (Dewey, 1894 *apud* Honneth, 2003, p. 221). O pressuposto motivacional que inspira os motivos de resistência social e rebelião são as experiências morais de desrespeito decorrentes da violação das pretensões de reconhecimento que se formaram em um entorno sociocultural.

Outrossim, as experiências de desrespeito, inicialmente desagregadas, ao serem universalizadas, convertem-se nos motivos morais de uma luta por reconhecimento. Nas palavras de Honneth (2003, p. 221), *os sentimentos aparecem no horizonte de vivências do ser humano somente na dependência positiva ou negativa com a realização das ações*. O autor alemão (2003) enfatiza que, sempre que os defrontantes sociais não atendem às expectativas normativas, surge um contexto de vulnerabilidade moral, cujo potencial impulsiona a dialética entre o *I* e o *Me*.

É mister elucidar que a releitura habermasiana (2002; 2012) relativa à psicologia social de Mead (1934) objetiva a análise do desenvolvimento do *self* reflexivo.

3 A releitura habermasiana da psicologia social de Mead

De início, é relevante sublinhar que o elemento fundamental do empreendimento filosófico de Habermas (2012) constitui a afirmação da centralidade da ação comunicativa voltada para o entendimento, que é fator de transformação social. Através de práticas dialógicas, os indivíduos reconstroem sua relação com o mundo, articulando novos valores culturais e regras sociais no mundo da vida, capazes de influenciar as instâncias de tomada de decisão.

No ensejo, o indivíduo que é interpretado na perspectiva sistêmica, restringe-se à função de adaptação aos parâmetros funcionais do sistema, tornando-se insuscetível de alcançar a integração social e a autodeterminação moral. Com o intuito de evitar tal perspectiva, Habermas (2012), em *Teoria do Agir Comunicativo*, resgata Mead (1934), inserindo o desenvolvimento do *Eu* no caminho da autonomia em uma postura intersubjetiva.

Sob esse prisma, para desvincular-se da adaptação sistêmica, é fundamental garantir ao indivíduo os pressupostos para que realize sua in-

dividuação, por meio de um processo de socialização que incorpore os mecanismos linguísticos da ação comunicativa. A teoria de Mead (1934) se revela promissora para Habermas (2012; 2002) e para Honneth (2003; 2009), uma vez que considera a individuação, não a partir da autorrealização de um sujeito isolado, mas decorrente de um processo linguisticamente mediado inerente à socialização. A preocupação de Mead (1934), ao refutar o individualismo metodológico das teorias liberais sociais, assume relevância para ambos os autores.

Assim, segundo Mead (1934), por meio da internalização de normas, são formados valores compartilhados e papéis sociais individuais que permitem a formação do *self*. A teoria de Mead (1934) interessa a Habermas (2002; 2012), já que permite uma abordagem da racionalidade da ação que seja, desde o princípio, intersubjetiva, distanciando-se dos pressupostos da filosofia da consciência e incorporando a necessidade de reverter o diagnóstico negativo da Escola Frankfurt.

Nesse ponto, Mead (1969 *apud* Habermas, 2012) propugna articular três elementos que concretizam simultaneamente o processo de individuação e de socialização: a estrutura de papéis, a formação da consciência e a autonomia dos indivíduos. Não há uma prevalência da individuação sobre a socialização e vice-versa, pois ambos os processos se efetivam simultaneamente.

Em síntese, o ponto de partida é social, pretendendo explicar como seres humanos partem de um tipo de convivência não humana para uma convivência humana, tendo como ponto de partida o surgimento da linguagem. Mead (1934) explica que a evolução das sociedades humanas pressupõe a passagem de um nível de convivência societal para outro nível, ou seja, de uma convivência social não humana para uma convivência social humana.

Em suma, Habermas (2012) resgata duas contribuições da teoria de Mead (1934): a primeira diz respeito à compreensão da consciência

como constituída simbolicamente. A segunda relaciona-se à percepção da individuação como um processo linguisticamente mediado pela socialização, afastando-se da ideia de construção da identidade na perspectiva da consciência reflexiva individual e afirmando a centralidade da ação simbólica. Tais considerações revelam a importância de Mead (1934) para a filosofia habermasiana (2012), por permitir a compreensão do *Eu* através de uma dimensão intersubjetiva.

Com efeito, a contribuição fundamental de Mead (1934), para o projeto habermasiano (2012), consiste em permitir compreender a individuação como um processo associado à integração social, impedindo que a identidade seja apreendida na perspectiva da teoria dos sistemas. Para Habermas (2012), a socialização possui um duplo sentido. De um lado, representa o processo por meio do qual o indivíduo forma sua identidade em um contexto de relações sociais.

Por outro lado, constitui um processo de integração do indivíduo à sociedade. Diferentemente, em Honneth (2003), a questão fundamental não é a integração social, mas a integridade das identidades individuais, superando contextos de vulnerabilidade moral. Isso não significa que Habermas negligencie questões relativas à fragilidade das identidades individuais, mas que a sua releitura de Mead (1934) possui mais uma dimensão sociológica.

Em face dessa leitura, à medida que Habermas (2012) articula a individuação social ao processo de racionalização do mundo da vida, surge a possibilidade de enfrentar os argumentos da teoria sistêmica. Para o autor, a tentativa de interpretação da individuação na perspectiva da teoria dos sistemas se configura inadequada, pressupondo um indivíduo isolado, que percebe uma multiplicidade de papéis e de escolhas a serem decididas em função do sistema.

Diante dessa estrutura conceitual, a teoria sistêmica compreende a racionalização do mundo da vida em uma dimensão unilateral, per-

cebendo a dissolução tradicional das formas de vida como um processo que reflete a inviabilidade de efetivação da integração social por meio de normas voltadas para o entendimento, ocorrendo um ajuste funcional das condutas individuais aos imperativos sistêmicos.

Nesse sentido, para a teoria sistêmica, o *self* torna-se desprovido de dimensões normativas, restringindo sua conduta a um simples ajuste à função sistêmica, sendo incapaz de se inserir no processo de integração social em um mundo racionalizado e de realizar uma autorreflexão moral. Para distanciar-se de tal ponto de vista, Habermas (2012) resgata a contribuição de Mead (1934), articulando o *Eu* no caminho da autonomia e da intersubjetividade.

Nessa linha de raciocínio, para Habermas (2012), afastar-se da perspectiva sistêmica exige dois requisitos: garantir os pressupostos da individuação por meio da socialização e ter a certeza de que as condutas individuais não sejam restringidas pelos imperativos funcionais do sistema, permitindo a construção da identidade do *self* pós-convencional. A proposta de Mead (1934) distancia-se do uso da linguagem na perspectiva do observador, assumindo relevância o seu direcionamento para a pragmática linguística, na perspectiva dos participantes.

Sob esse aspecto, a crítica habermasiana (2012) sublinha que Mead (1934) consegue reconstruir a passagem para a linguagem por sinais, a partir da linguagem por gestos, apenas supondo que o participante da interação adota a perspectiva do outro. Mas, para que haja a transição para a linguagem de sinais, argumenta Habermas (2012), aquele gesto precisa ter significado idêntico para os participantes.

Nesse particular, a estratégia de Habermas (2012), em *Teoria do Agir Comunicativo*, é complementar a teoria de Mead (1934) com a teoria contemporânea da linguagem de Wittgenstein (2000). A passagem da interação por gestos para a interação por símbolos pressupõe uma regra de

uso, de modo que as interações entre indivíduos são normatizadas e há uma interpretação compartilhada a respeito de cada símbolo.

Nesse quadro teórico, Wittgenstein (2000) certifica que os símbolos somente possuem sentido se houver um significado atribuído a eles segundo uma regra que é compartilhada por falantes, pois não há sentidos privados, ou seja, inexistente linguagem privada. Os significados dependem do compartilhamento de regras de uso por falantes de uma comunidade linguística.

Sob essa ótica, a abordagem de Wittgenstein (2000) é, portanto, mais radicalmente intersubjetiva que a de Mead (1934). A origem dos significados está na própria prática social de compartilhamento de regras, razão por que a transição para símbolos sugere regras compartilhadas de uso, uma práxis linguística compartilhada de indivíduos inseridos em certos jogos linguísticos específicos, nos quais certos comportamentos adquirem certo significado.

É de se mencionar que, em conformidade com Mead (1934), em certo momento, os sinais se convertem em símbolos, tornando possível interpretar a conduta, não em termos de um sinal instintivo, mas de um símbolo que carrega um significado. Habermas (2012) percebe que a transição da interação por sinais para a interação por símbolos ocorre no saber cultural, mas não tem uma ancoragem institucional, nem nas estruturas da personalidade. A interpretação de Mead (1934) não explica como seres humanos conseguem se organizar e interagir uns com outros a partir dos símbolos e como foi possível que a interação deixasse de ser por esquemas instintivos para dar-se a partir de esquemas linguísticos.

No nível institucional, é necessário reorganizar normas, aptidões e motivações para que os indivíduos consigam se comportar em conformidade com as normas, não sendo suficiente a mudança no saber cultural. Assim, Mead (1934) não percebeu a centralidade dos acordos racionalmente motivados capazes de formar normas coercitivas compartilhadas e

estruturas de personalidade dispostas e motivadas para realizar determinados papéis.

Diante do exposto, Mead (1934), para Habermas (2012), não compreende que, quando a interação por sinais evolui para a interação por símbolos, esses passam a ter valor proposicional, incorporando pretensões de validade que são defendidas com base em razões e que podem ser respondidas criticamente, em termos de aceitação ou de negação. O que Habermas (2012) pondera é que o acordo racionalmente motivado faz com que indivíduos entendam papéis sociais e se sintam motivados para agir conforme os mesmos fora dos esquemas instintivos.

Outrossim, o acordo racionalmente motivado cria uma nova possibilidade de socialização humana que não depende do instinto, legitimando uma forma de vida social que seja, ao mesmo tempo, convincente e motivadora para todos. Essa insuficiência teórica de Mead (1934) é introduzida na *Teoria do Agir Comunicativo*. Segundo Mead (1934), o surgimento da linguagem torna possível a constituição de normas. Já para o autor alemão, a linguagem assume três papéis: entendimento, socialização e integração social. Habermas (2012, p. 51), em passagem elucidativa, frisa que:

[...] enquanto eles levantam, mediante seus atos de fala, pretensões à validade daquilo que é emitido, eles alimentam a expectativa de estarem buscando um consenso racionalmente motivado que lhes permita coordenar seus planos e suas ações, sem a necessidade de lançar mão de coações para influir nos motivos concretos do outro ou de apoiar-se na perspectiva de recompensas, como é o caso dos imperativos simples (Habermas, 2012, p. 51).

Sob esse prisma, os acordos racionalmente motivados criam novas possibilidades de socialização humana que transcendem o instinto, estabelecendo novas instituições, papéis sociais e motivações para os indivíduos. Constituem também a força propulsora para que os indivíduos adotem novos esquemas de comportamento, que não aqueles inscritos no instinto.

Nesse cenário, Habermas destaca que Mead (1934) concentra-se na linguagem como *meio de coordenação da ação e da socialização*. Porém, negligencia a linguagem como *meio do entendimento* (Habermas, 2012, p. 52). E conclui: *simplifica a tarefa de reconstrução da passagem da interação mediada simbolicamente para a interação regida por normas, ao pressupor como já preenchidas as condições para uma interação civilizadora entre pais e filhos* (Habermas, 2012, p. 52).

É mister lecionar que Mead (1934) analisa a interação mediada simbolicamente, ao introduzir a noção de ato social por meio do qual o gesto é a primeira parte. Para Hinkle, Habermas critica esse aspecto da teoria de Mead (1934) *por sua desatenção à força ilocucionária do gesto simbólico e, portanto, por ignorar como a ação comunicativa difere da interação comportamental e como os atores são tanto falantes e ouvintes* (Habermas, 1981 *apud* Hinkle, 1992, p. 321). Para a perspectiva de Habermas (2012), a concepção de Mead (1934) – relativa à assunção da perspectiva do outro – não deve ser interpretada em termos de respostas comportamentais, mas de intenção comunicativa dos falantes e ouvintes, que orientam suas ações por pretensões de validade.

Um problema identificado por Habermas (2012), em *Teoria do Agir Comunicativo*, consiste no fato de que a explicação de Mead (1934) sobre a formação do *self* e a adesão a normas sociais é psicológica, situando-se no plano ontogenético. Habermas (2012) entende que Mead (1934) deveria ter estabelecido uma explicação filogenética.

No ensejo, Mead (1934) não responde à seguinte questão: como é possível a sociedade se estruturar? Para Mead (1934), a partir do momento em que o ser humano teve acesso à linguagem, ele adquiriu a capacidade de propor novas formas de organização diversas dos esquemas instintivos, conduzindo à formação de uma comunidade estruturada linguisticamente. A explicação de Mead (1934) infere uma sociedade já

existente com uma forma de vida, um saber cultural, valores, normas e papéis sociais estruturados.

É relevante sublinhar que, em *Teoria do Agir Comunicativo*, o elo entre identidade do *Eu* e comunidade ilimitada de comunicação agora é capaz de contemplar uma relação ontofilogenética, que é incorporada por Habermas (2012). Em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, tal tentativa do autor (1983) de transcendência da ontogênese para a filogênese não teve sucesso, devido à afirmação da centralidade da psicologia do desenvolvimento. Nessa obra, assim como em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Habermas (1983; 1989) busca estabelecer uma homologia entre os níveis de desenvolvimento do *Eu* e as diversas fases de reflexão e de evolução da sociedade, tanto no que se refere ao desenvolvimento cognitivo, como no que concerne à formação da identidade e, por fim, no que diz respeito à consciência moral.

Nesse ponto, na década de 1970, a preocupação fundamental de Habermas era o desenvolvimento da consciência moral. O equilíbrio ontofilogenético não é alcançado em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, em razão de uma abordagem psicológica voltada para a dimensão individual. A estratégia de Habermas (2012), em *Teoria do Agir Comunicativo*, é vincular identidade e linguagem, de forma que a ideia de comunidade ilimitada de comunicação não pressuponha mais a consciência moral de Kohlberg (1976). Isso não significa afirmar que Habermas (2012; 1989), em *Teoria do Agir Comunicativo*, tenha descartado totalmente a psicologia do desenvolvimento desenvolvida em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, mas que a passagem do nível convencional para um contexto pós-convencional decorre de uma categoria mais abrangente do que a consciência moral.

Assim, Habermas (2012), em *Teoria do Agir Comunicativo*, prognostica que a categoria essencial que fundamenta o processo socioevolutivo é a estrutura da linguagem – e não mais a consciência moral de Kohlberg

(1976). Tal substituição teórica é responsável por garantir uma relação harmônica entre as dimensões individual e social, delineando uma teoria da evolução social que transcende o papel meramente ontogenético. Para suprir o vazio filogenético de Mead, Habermas (2012) irá recorrer à teoria de Durkheim (2003). A ideia requer complementar Mead (1934), resgatando de Durkheim (2003) o aspecto do simbolismo religioso como elemento arcaico da consciência normativa.

Em síntese, a estratégia habermasiana visa reconstruir o conceito durkheimniano (2003) de consciência coletiva para verificar *uma raiz pré-linguística do agir comunicativo, dotada de caráter simbólico; isso torna possível sua introdução numa análise destinada a reconstruir o agir conforme normas* (Habermas, 2012, p. 86). Conforme Durkheim (1981 *apud* Habermas, 2012), a expressão religiosa representa um fenômeno responsável por garantir a unidade do grupo social. A religião é uma verdadeira instituição social que, enquanto sistema solidário de crenças e de práticas decorrentes do elemento sagrado, mantém a disciplina e a integração social, impondo obrigações.

Em suma, Habermas considera como origem pré-linguística do agir comunicativo o simbolismo religioso descrito por Durkheim, responsável pelo consenso normativo tradicional e pela reprodução simbólica do mundo da vida. (Durkheim, 1981 *apud* Habermas, 2012). O sagrado que, antes, era responsável pela reprodução simbólica do mundo da vida, na modernidade, é substituído pelo consenso racional inspirado pelo agir comunicativo. A ruptura da unidade simbiótica entre sociedade e religião ocorre quando as estruturas da ação comunicativa se tornam eficazes, a partir da linguistização do sacro.

No entanto, para Habermas (2012), a teoria de Durkheim (2003) deixa sem respostas as seguintes questões: como a identidade coletiva permite uma solidariedade social que se desdobra nas instituições? E

como compreender a individualidade dos membros do grupo social, partindo do conceito de identidade coletiva?

Ademais, nas palavras de Habermas, Durkheim (2003) *não faz uma distinção clara entre a comunidade da prática ritual, gerada por meio de símbolos religiosos e a intersubjetividade produzida mediante a linguagem* (Habermas, 2012, p. 86). Além disso, a desconsideração de Durkheim (2003) em relação à dimensão do entendimento linguístico suscita certo dualismo na explicação sobre o relacionamento entre indivíduo e sociedade. É clara a assertiva de Habermas:

[...] Porém, ele subsume apressadamente a comunidade do consenso normativo, realizado mediante normas, e a intersubjetividade do saber, produzida por meio de atos de fala, sob o mesmo conceito de consciência coletiva. Por isso, não fica claro o modo como as instituições extraem sua validade a partir das fontes religiosas da solidariedade social. Tal problema só pode ser solucionado quando levamos em conta que a prática cotidiana ou profana flui através de processos de entendimento diferenciados linguisticamente, obrigando a uma especificação de pretensões de validade para ações adequadas à situação no contexto normativo de papéis e instituições. O agir comunicativo, que Durkheim não valorizou suficientemente, constitui o ponto de engate para as energias da solidariedade social. O descuido em relação à dimensão do entendimento lingüístico provoca o dualismo insatisfatório que transparece nas explicações de Durkheim acerca da relação entre indivíduo e sociedade (Habermas, 2012, p. 86).

Com efeito, a Teoria da Ação Comunicativa pretende superar essa insuficiência teórica de Durkheim (2003), com base em Mead, ao supor *que a formação da identidade se realiza pela comunicação lingüística* (Mead, 1969 *apud* Habermas, 2012, p. 109). Na sua percepção, a estratégia de Mead (1934) é mais convincente que a de Durkheim (2003), uma vez que destaca que o processo de socialização constitui um processo de individuação (Mead, 1969 *apud* Habermas, 2012).

Em face dessa leitura, Habermas (2012) realça que Durkheim (2003) não fornece uma explicação suficiente que explicita de que modo as formas de solidariedade mecânicas evoluem para formas orgânicas, permitindo uma transformação da consciência coletiva. O autor, segundo Habermas (2012), não explica consistentemente o fio condutor da evolução a partir da ação comunicativa.

Por fim, para Habermas, embora Durkheim (2003) acene para a ideia de linguistificação do sagrado, não estabelece uma elaboração detalhada. Nesse ponto, a teoria de Mead (1934) denota-se promissora para a ética discursiva, pois *entende a diluição comunicativa de instituições apoiadas na tradição e na autoridade sagrada como racionalização* (Habermas, 2012, p. 167). Mead (1934), para o filósofo alemão, consegue responder ao seguinte questionamento: *que estruturas uma sociedade deveria assumir, caso sua integração social abandonasse inteiramente as bases sagradas e passasse a adotar o consenso obtido por vias comunicativas?* (Habermas, 2012, p. 167).

Com o objetivo de fundamentar linguisticamente a lógica da evolução social, Habermas (2012) recorre a Mead (1934), pois somente esse consegue fundamentar a moral universalista *de modo que ela possa ser entendida como o resultado de uma racionalização comunicativa, isto é, como consequência da liberação do potencial de racionalidade contida no agir comunicativo* (Habermas, 2012, p. 168).

Nesse sentido, segundo Habermas (2012), Mead (1934) modifica o argumento kantiano, ao delinear uma teoria da sociedade que fundamenta a validade social das normas morais. Habermas (2012) alega que o julgamento de questões morais pressupõe a consideração imparcial do interesse geral de todos os afetados. Para tal empreendimento, Habermas (2012) assimila de Mead (1934) a ideia de uma comunidade de comunicação ideal, visto que o sujeito que julga moralmente não pode analisar monolo-

gicamente a validade de uma norma para o interesse geral dos afetados, assumindo relevância o mecanismo de assunção de perspectivas.

Sob esse aspecto, no artigo “Individuação através de socialização – sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead”, Habermas (2002, p. 220) pondera que a comunidade ilimitada de comunicação constitui uma *suposição idealizadora de uma forma de vida universalista, onde cada um pode assumir a perspectiva de cada um dos outros e onde cada um pode contar com o reconhecimento recíproco por parte de todos*. Habermas (2002), em passagem elucidativa, postula que:

[...] No agir comunicativo, as suposições de auto-determinação 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 realiza uma história de vida assumida responsabilmente tem de poder esperar o reconhecimento dessa mesma comunidade. De acordo com isso, a minha identidade própria, ou seja, minha autocompreensão como um ser individuado que age autonomamente, só pode estabelecer-se se eu for reconhecido como esta pessoa (Habermas, 2002, p. 226).

Nessa perspectiva, a ideia de uma comunidade universal constitui uma suposição ideal que permite a compreensão de um *self* inserido em uma comunidade projetada, porquanto nenhum argumento, em princípio, é imune a processos dialógicos de reflexão crítica. O resgate dessa comunidade ampla propicia a formação de um sujeito autônomo que orienta suas ações por princípios universais. Nas palavras de Habermas, Mead atribui a toda pessoa que *desempenha o papel de um participante de um discurso universal, a autonomia e força de autorrealização espontânea, as quais permitem que ela se desvencilhe das amarras inerentes às condições vitais concretas e habituais* (Mead, 1969 *apud* Habermas, 2012, p. 177).

Portanto, Habermas (2012) cria um vínculo entre identidade do *Eu* e comunidade de comunicação universal. Em suas palavras, a *comunidade*

de comunicação ideal tem como característica própria uma identidade do eu que possibilita a autorrealização na base de um agir autônomo (Habermas, 2012, p. 180).

Antes de tudo, é relevante considerar que o modelo intersubjetivo de ego produzido socialmente, desenvolvido por Mead (1969 *apud* Habermas, 2012), supõe o papel constitutivo do reconhecimento do outro na construção da subjetividade. Analisando a gênese comunicativa do *self* reflexivo, Habermas salienta que a individuação depende da *internalização das agências que monitoram o comportamento, que migram, por assim dizer, de fora para dentro* (Habermas, 2002, p. 186-187). Compreende-se que a individuação não ocorre em uma perspectiva monológica de um sujeito solitário, mas se insere em um contexto de socialização, por meio do qual a ação comunicativa estabelece processos intersubjetivos mediados linguisticamente.

Todavia, o significado das instâncias do *I* e *Me* é diverso para Habermas (2002; 2012) e para Mead (1934). Mead (1934) enfatiza que o *I* deve ser compreendido em um sentido de espontaneidade, concebido em termos de respostas originais, mas que devem ser contextualizadas. Esse momento de espontaneidade não se confunde com a ideia habermasiana de reflexividade autônoma.

Nesse quadro teórico, Habermas (2002) considera o *Me* de Mead como o elemento convencional do *self* ao qual se contrapõe o *I*. Nesse particular, analisando o desenvolvimento do *self* reflexivo, Halph Ings Bannell ressalta que o *Me* de Mead, em Habermas, *pode ser considerado como uma consciência moral convencional* (Habermas, 2002 *apud* Bannell, 2006, p. 108). Leciona Bannell, acerca da perspectiva habermasiana, que o *Me* de Mead *representa uma força conservadora, dependente das formas de vida e instituições praticadas e reconhecidas em uma determinada sociedade* (Habermas, 2002 *apud* Bannell, 2006, p. 108).

Não obstante, o *I* constitui um elemento não convencional do *self*, cujos impulsos libertários passam a problematizar tais padrões, sendo capaz de contrapor-se aos controles convencionais do *Me*, pois, no nível convencional da evolução moral da sociedade, a dialética entre o *I* e o *Me* é delineada em termos de um controle opressivo do primeiro pelo segundo.

No entanto, para Habermas (2002), na identidade pós-convencional, o *I* tem potencialidade de se distanciar reflexivamente dos padrões considerados legítimos em uma sociedade. A questão fundamental, para Habermas (2002), é: se o *self* se forma em um contexto intersubjetivo que pressupõe a internalização do outro generalizado, como o indivíduo pode transcender reflexivamente as contingências de uma forma de vida específica, em uma perspectiva pós-convencional?

Diante dessa estrutura conceitual, tal dilema teórico é resolvido de maneira bastante original por Habermas (2002). O *I* projeta um novo *Me*, que se traduz em uma nova dimensão intersubjetiva de condições de comunicação de um discurso universal, tornando possível a passagem para uma moralidade pós-convencional. A comunidade ilimitada de comunicação constitui uma *suposição idealizadora de uma forma de vida universalista, onde cada um pode assumir a perspectiva de cada um dos outros e onde cada um pode contar com o reconhecimento recíproco por parte de todos*¹ (Habermas, 2002, p. 220).

Por conseguinte, em face dessa trajetória filosófica, a projeção da comunidade universal encontra fundamento na própria estrutura lingüísti-

¹ Nesse sentido, leciona Mitchell Aboulafia, acerca da perspectiva habermasiana, que o filósofo, ao apelar para uma comunidade universal de comunicação, considera que o *self* somente se torna autônomo quando rompe com a perspectiva convencional (Habermas, 1992 *apud* Aboulafia, 1995). Aboulafia (1995, p. 95-113) menciona que: *mesmo que concordemos que as condições para a possibilidade de autonomia poderão ser melhor alcançadas ao considerar o papel de uma comunidade de comunicação ilimitada, isso não implicaria que um sentido pós-convencional de individuação seria melhor alcançado dessa forma.*

ca, permitindo ao indivíduo, não um desencajamento, mas uma inserção em uma comunidade projetada. É de se mencionar que, segundo Habermas (2002), a partir dessa comunidade idealizada, o self se autodefine como tendo uma história de vida que não é circunscrita por qualquer papel particular. A identidade do self pós-convencional somente pode autoestabilizar-se por meio da antecipação de relações simétricas de reconhecimento recíproco.

É mister sublinhar que, ao desenvolver o processo de evolução das sociedades como um aperfeiçoamento dos níveis de aprendizagem, Habermas (2002) aposta nas estruturas da racionalidade desenvolvidas no nível cultural, como um substrato linguístico capaz de inspirar formas mais aprimoradas de integração social. No entanto, Aboulafia (1995) acentua a maneira problemática de acordo com a qual Habermas (2012; 2002) conecta as noções de autonomia e de individuação.

No ensejo, Aboulafia sobreleva que, ao apelar para uma comunidade ilimitada de comunicação, ele acredita que encontrou um momento de liberação do nível convencional que lhe permite ser autônomo (Aboulafia, 1995, p. 105). Sob tal prisma, Aboulafia (1995) critica a proposta habermasiana de transformar o problema da individuação em uma espécie do problema da autonomia.

Outrossim, destaca também que, para Habermas, *tanto autodeterminação como autorrealização exigem serem resguardadas do limite sufocante da convencionalidade do Me*. Mead não vê o Me nesta dimensão (Habermas, 1992 apud Aboulafia, 1995, p. 107). Por fim, Aboulafia (1995) enfatiza que a noção de comunidade ilimitada de comunicação, em vez de ser concebida como parâmetro ideal de interação – o que Mead (1934) defenderia – para Habermas, constitui uma *condição para a possibilidade da autonomia e história de vida individuada* (Habermas, 1992 apud Aboulafia, 1995, p. 111).

É premente ponderar que a questão da formação da identidade, em Habermas (2002), possui dois aspectos importantes: a constituição intersubjetiva da identidade e o projeto normativo de autonomia do sujeito. Assim, em relação ao primeiro aspecto, Maeve Cooke (1994), professora da *University College Dublin*, na Irlanda, em sua obra *Language and Reason*, notabiliza que a noção habermasiana (2012) de subjetividade “não prejudicada” pressupõe o estabelecimento de relações simétricas de reconhecimento mútuo vinculadas ao processo de racionalização do mundo da vida. É pertinente o seguinte comentário de Maeve Cooke:

[...] Habermas também expressa o conteúdo utópico da ideia de racionalidade comunicativa em termos de “racionalização do mundo da vida”. Nós podemos ver como ele alcança este aspecto, se nós nos lembrarmos na sua identificação de três componentes estruturais na reprodução simbólica do mundo da vida – tradições culturais, integração social e o desenvolvimento das identidades individuais – e aplicarmos cada um destes à noção de busca por entendimento através da avaliação crítica e aberta de pretensões de validade. Essa produz a ideia de uma sociedade na qual (a) há uma permanente revisão das interpretações e práticas tradicionais, de forma que nenhum elemento dos quais é considerado como sendo isento de crítica, (b) as identidades dos sujeitos individuais são autorreguladas através de processos de reflexão crítica e, num nível elevado, destacadas dos contextos culturais concretos (Cooke, 1994, p. 44).

Diante do exposto, conclui-se que, na ética discursiva, somente a ação orientada para o entendimento, como expressão de uma moralidade pós-convencional, pode inspirar uma concepção de identidade do sujeito individual como único e distinto dos outros sujeitos. Nesse cenário, Habermas (2002) apela para padrões de pretensão de validade universais que transcendem um contexto sociocultural específico, porquanto as práticas intersubjetivas de comunicação constituem uma característica universal da espécie humana.

Sociologias, Porto Alegre, ano 16, nº 36, mai/ago 2014, p. 144-179

Sob esse prisma, para Cooke, o autor assevera que:

[...] o sujeito individual torna-se autônomo, ou geralmente realiza seus potenciais como um ser humano, somente dentro de relações intersubjetivas nas quais suas pretensões à validade moral (no caso da autonomia) e da autenticidade (no caso da auto-realização) são reconhecidas como válidas (Habermas, 1992 apud Cooke, 2003, p. 284).

O elemento fundamental do projeto habermasiano (2002; 2012) de reconstrução de uma teoria crítica da sociedade diz respeito ao poder transcendente e universal das pretensões de validade.

4 Conclusão

A teoria de Mead (1934) é fundamental para Habermas (2002; 2012) e para Honneth (2003; 2009), pois não recorre ao individualismo metodológico, explicando os fenômenos sociais e o comportamento social em uma perspectiva intersubjetiva. Não tem a pretensão de derivar o elemento social a partir do individual, pois a formação do *self* individual surge a partir da interação entre valores e papéis constituídos socialmente.

Nesse ponto, depreende-se que a releitura habermasiana acerca da psicologia social de Mead (1934) constitui um instrumental teórico importante para a concepção de *self* reflexivo; Honneth (2003), por sua vez, resgata Mead (1934), com o intuito de atualizar o legado hegeliano (1984), conferindo-lhe dimensão sociológica. De um lado, a distinção entre *I* e *Me* assume relevância para Honneth (2003), por conectar-se às ideias de realidade e de potencialidade.

De outro lado, para Honneth (2009), a possibilidade de aplicar normas universalistas de forma sensível ao contexto não é necessariamente afirmação dos valores do ambiente e pressupõe capacidade de refletir sobre seus impulsos, percebendo que existem motivos mais profundos,

implícitos às ações. Em *Luta por Reconhecimento*, Honneth (2003) destaca serem as experiências traumáticas que impulsionam a reflexão, ou seja, quando há ruptura da cotidianidade, da normalidade, quando se depara com algo inusitado e se alcança um nível maior de autonomia. No entanto, compreendemos que o modelo tripartite freudiano (1969) não possui correspondência com o *I* de Mead (1934), pois esse, diferentemente da ideia de inconsciente, é suscetível à evolução histórica.

Em síntese, para Habermas (2002), tanto autodeterminação como autorrealização exigem distanciar-se da convencionalidade do *Me*. No entanto, Mead (1934) não concebe o *Me* nessa dimensão. Nesse sentido, para Mead (1934 *apud* Aboulafia, 1995, p. 106), *nós não procuramos simplesmente garantir que sejamos únicos, mas únicos de alguma maneira específica, na relação com uma comunidade vital*. Ou seja, Habermas (2002; 2012) busca uma abordagem mais abstrata de individualidade e de autonomia que não é estabelecida por Mead (1934) e, muito menos, por Honneth (2003; 2009).

Em suma, Habermas (2002), com base em Mead (1934), transforma o problema da individualidade no problema da autonomia. Como salienta Aboulafia (1995), para Habermas (1992 *apud* Aboulafia, 1995, p. 107), *a solução para a convencionalidade do Me implicará em apelar para um self capaz de definir a si próprio em termos de uma comunidade que transcende o dado*. Para Mead, diferentemente de Habermas (2012), o *I* pode ser visto como *efetivando princípios que estão implícitos em uma dada sociedade ou época histórica. Sua atividade criativa é, às vezes, uma descoberta de possibilidades implícitas* (Mead, 1934 *apud* Aboulafia, 1995, p. 107).

Com efeito, a preocupação fundamental de Habermas (2002; 2012), em sua releitura da psicologia social de Mead (1934), se concentra em que o desenvolvimento do *self* alcance um nível de pós-convencionalidade. A preocupação de Honneth (2003), ao resgatar Mead (1934),

vincula-se aos contextos de vulnerabilidade moral, ou seja, à possibilidade de evitar os danos que o *self* possa sofrer na formação da identidade pessoal. Para Honneth (2003), a experiência do desrespeito é o impulso motivacional da dialética entre o *I* e o *Me*. Nas palavras de Honneth, *pois a tensão afetiva em que o sofrimento de humilhações força o indivíduo a entrar só pode ser dissolvida por ele na medida em que reencontra a possibilidade da ação ativa* (Honneth, 2003, p. 224).

Diante dessa estrutura conceitual, entende-se que a mudança de paradigma habermasiano do exercício crítico da razão relativamente à psicologia social de Mead (1934) para o paradigma da autorrealização delineado por Honneth (2003; 2009) se revela incoerente. Se a dialética entre o *I* e o *Me* está conectada às experiências de sofrimento individual, atribuindo à vulnerabilidade moral um potencial normativo capaz de impulsionar a expansão das relações de reconhecimento, a releitura de Honneth (2003; 2009) sobre Mead (1934) demonstra-se incapaz de superar, por exemplo, contextos nos quais há felicidade ilusória.

Nesse quadro teórico, em determinadas culturas, os indivíduos podem ser tão explorados e os seus atributos tão desvalorizados na esfera da divisão do trabalho, que são incapazes de perceber sua situação de opressão. Sustenta-se aqui que o “escravo feliz”, por meio de pretensões de validade universais que transcendem um universo cultural específico, pode ser capaz de refletir criticamente sobre sua efetiva situação de opressão, tendo em vista uma moral pós-convencional. Defende-se, finalmente, que uma releitura da psicologia social de Mead (1934) com base no paradigma normativo da autorrealização não possui recursos teóricos com potencialidade para avaliar as injustiças contemporâneas e atender aos desafios propostos pelos novos movimentos sociais, porquanto a ampliação das dimensões de reconhecimento não pode basear-se em uma apologia da psicologia moral do sofrimento.

Maria Eugênia Bunchaft - Doutora em Teoria do Estado e Direito Constitucional

pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e Pós-Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora da Graduação e do Programa de Pós-Graduação em Direito na Universidade do Vale dos Sinos (Brasil).

✉ mbunchaft@ig.com.br

Referências

1. ABOULAFIA, M. Habermas and Mead: On Universality and Individuality. **Constellations**, Cambridge, v. 2, n. 1., p. 95-113, 1995.
2. BANNEL, R. I. **Habermas e educação**. São Paulo: Autêntica, 2006.
3. BUNCHAFT, M. E. A Filosofia Política do Reconhecimento. In: SARMENTO (org.). **Filosofia e teoria constitucional contemporânea**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009, p. 373-395.
4. COOKE, M. **Language and reason: a study of Habermas's pragmatics**. Cambridge: Mit Press, 1994.
5. COOKE, M. The Weaknesses of Strong Intersubjectivism: Habermas's Conception of Justice. **European Journal of Political Theory**, London, v. 2, n. 3, p. 273-294, 2003.
6. FREUD, S. O ego e o id. In: **Sigmund Freud**. Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud. (Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago, 1969, p. 322-348.
7. HABERMAS, J. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1983.
8. HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
9. HABERMAS, J. Individuação através de socialização: Sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead. In: HABERMAS, J. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
10. HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista - Tomo II**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
11. HEGEL, G.W.F. **Filosofia Real**. Madrid: Fondo de Cultura Economica, 1984.
12. HINKLE, G. J. Habermas, Mead, and Rationality. **Symbolic Interaction**, v. 15, n. 3, California, p. 315-331, 1992.
13. HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

Sociologias, Porto Alegre, ano 16, nº 36, mai/ago 2014, p. 144-179

14. HONNETH, A. Autonomia descentrada. In: HONNETH, A. **Crítica del agravio moral**: Patologías de la sociedad contemporánea. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
15. KOHLBERG, L. Moral stages and moralization: The cognitive developmental approach. In: LICKONA, T. (ed). **Moral Development and Behaviour**. New York: Holt Rinehart and Wiston, 1976.
16. MEAD, G. H. **Mind, self & society**: From the standpoint of a social behaviorist. Chicago: University of Chicago Press, 1934.
17. SILVA, F. C. **G. H. Mead**: A critical introduction. Cambridge: Polity Press, 2007.
18. WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

Recebido em: 16/06/2013

Aceite final: 28/02/2014