



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



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editorka

Estado e Identidades Pós-Convencionais

Leonides da Silva Justiniano

Como citar: JUSTINIANO, L. da S. Estado e Identidades Pós-Convencionais. *In:* MARTINS, C. A.; POKER, J. G. **O pensamento de Habermas em questão**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2008. 41-60.

DOI: <https://doi.org/10.36311/2008.978-85-60810-05-5.p41-60>



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

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

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

Estado e Identidades Pós-Convencionais

LEONIDES DA SILVA JUSTINIANO
UNILINS

O Estado-Nação, enquanto figura territorial política central da modernidade, é, reconhece-se, uma figura recente na história ocidental. Em termos globais, ele é também uma figura questionável quanto à sua subsistência nos novos moldes e ordenamentos jurídicos, econômicos e políticos. Essa nova concepção dos Estados pode estender-se, até mesmo, a uma compreensão *planificada* do mundo (FRIEDMAN, 2005).

Não obstante essa vivência *do* global, essa vivência *no* global, a imensa maioria das pessoas, indivíduos e grupos, ainda se compreendem a partir da imersão no local, nas relações particulares e imediatas que tecem em seus processos de sobrevivência e constituição identitária. Dessa forma, mesmo com a fragmentação de barreiras políticas e econômicas, que o processo de globalização impôs, os Estados nacionais resistem em atribuir *nacionalidades*, as chamadas identidades nacionais. Aderindo-se às pessoas como uma segunda pele, as identidades nacionais tornam-se um referencial, na era global:

A era da globalização é também a era do ressurgimento do nacionalismo, manifestado tanto pelo desafio que impõe a Estados-Nação estabelecidos como pela ampla (re)construção da identidade com base na nacionalidade, e invariavelmente definida por oposição ao estrangeiro. Essa tendência histórica tem surpreendido alguns observadores, após a morte do nacionalismo ter sido anunciado por uma causa tripla: a globalização da economia e a internacionalização das instituições políticas; o universalismo de uma cultura compartilhada, difundida pela mídia eletrônica, educação, alfabetização, urbanização e modernização; e os ataques desfechados por acadêmicos contra o conceito de nações [...] (CASTELLS, 1999, p. 44)

Esses ataques vão desde uma versão menos agressiva da teoria antinacionalista, que considera a nação como “comunidade imaginada”, até ataques contundentes como o de Gellner, que considera a nação uma “criação histórica arbitrária”.

Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que o Estado-Nação procura estabelecer uma identidade nacional que vá além de diferenças e peculiaridades de grupos específicos, dentro dos próprios limites territoriais desse Estado parecem reacender-se as reivindicações de identidades outras, definidas em razão de referenciais os mais diversos, que abrangem desde a cultura até as orientações sexuais (CASTELLS, 1999), o que parece colocar em xeque a predominância identitária insuflada pelos nacionalismos.

Quais os impactos, portanto, suportados pelas novas identidades? Além disso, mesmo à luz dos conflitos nacionalistas que assolam o mundo, com grupos os mais diversos exigindo reconhecimento de suas existências e autonomia, qual o lugar ocupado pela identidade pessoal, individual? E, sobretudo, quais as contribuições que uma identidade do EU, estruturada em um nível que Habermas define como “pós-convencional”, podem oferecer para a compreensão dos vínculos que se devem tecer entre as pessoas e o Estado ao qual estejam, de uma ou outra forma, ligadas?

Este texto representa um esforço no sentido de responder tais questões e, para tanto, será analisada a noção de Eu pós-convencional numa primeira parte, seguida da reflexão sobre a categoria Povo, também na perspectiva pós-convencional. Por fim, teceremos algumas considerações sobre as implicações dessas categorias em confronto com o papel do Estado.

O Eu Pós-Convencional

Nas relações interpessoais das quais os indivíduos participam, o uso da linguagem é mais que uma simples via de manifestação do pensamento: é, antes de mais nada, uma forma de colocar-se de acordo sobre as coisas do mundo em que se encontram. Tal concepção resulta do paradigma comunicativo (agir comunicativo), que contesta o paradigma da consciência cartesiano, em uma mudança de perspectivas que se denomina *guinada lingüístico-pragmática*: de acordo com o paradigma da consciência, em uma atitude solipsista, o indivíduo é capaz, sozinho, de constituir-se, de elaborar sua identidade. Já para o paradigma comunicativo, a constituição e compreensão da existência e daquilo que lhe é inerente pede um colocar-se de acordo sobre o “mundo da vida”. Essa atuação exige, dos sujeitos que participam de uma ação de fala, determinadas

competências que não lhe são dadas acabadas, mas que precisam ser desenvolvidas e que exigem um processo de desenvolvimento de competências, tanto do agir quanto do comunicar-se. (FERREIRA, 2000).

O que transparece desse processo é a gradual conquista de competências, às quais deve corresponder uma consciência moral de mesmo nível, uma vez que as relações são desempenhadas entre Ego e Alter. Essa consciência poderá levar o indivíduo a um estágio de resolução dos conflitos morais para além da simples normatividade costumeira, buscando uma sólida correspondência entre o juízo e o agir moral, mesmo quando disso decorra um “agir trágico”. Agir trágico, na acepção habermasiana, deve ser entendido como “a aceitação intencional da pena ou culpa, ou seja, a realização do postulado moral da consciência inclusive em presença de um dilema moralmente insolúvel.” (HABERMAS, 1983, p. 71).

A aceitação de um agir trágico decorre de um compromisso com o agir comunicativo, pautado em regulamentação consensual de conflitos de ação e de uma consciência das limitações e exigências da liberdade. A coerência resultante de uma comunicação fundada em pretensões de validade – sobretudo a veracidade do sujeito para consigo – é a base para a instauração da autonomia, isto é, para a emancipação; enfim, a constituição do Eu pós-convencional, cujo núcleo identitário é a “identidade do Eu”.

O Eu pós-convencional é o indivíduo que vai se emancipar das normas e convenções sociais, construindo intersubjetivamente a história e o mundo social, e assumindo co-responsavelmente a tarefa de autodeterminar-se; indubitavelmente, exigências de um agir correlacionado a um tipo de identidade que se aparta do convencional. Portanto o Eu pós-convencional é aquele sujeito que vai inserir-se em um novo tipo de ligação social, individualizar-se e, junto a outros sujeitos de ação e de fala, competentes e capazes de justificar suas pretensões, “... criar suas formas de vida integradas socialmente reconhecendo-se reciprocamente como sujeitos capazes de agir autonomamente e, além disso, como sujeitos que são responsáveis pela continuidade de sua vida, assumida de maneira responsável.” (HABERMAS, 1990, p. 233).

Em suma, a concepção habermasiana da formação da identidade pessoal, contestando a visão cartesiana, resgatando e superando a visão de Mead, vai, a partir desse enfoque comunicativo, propor como ápice do processo evolutivo identitário o Eu pós-convencional. Não basta, como

indicaria Mead, a superação das identidades “natural” e “de papel” pela identidade “do Eu”, pois mesmo essa identidade do Eu envolve estágios diversos de competências e formas de se responder às exigências interpostas por outros indivíduos. Todavia não é por estar vivendo em sociedade e ser alvo de expectativas de ação que esse Eu segue um repertório pré-estabelecido, de forma mecânica, incontestável; antes, o contrário: o Eu pós-convencional forjará a sua identidade tendo por base a liberdade, não só diante das exigências normativas da coletividade onde se radica, mas, sobretudo, a liberdade de se posicionar crítica e conscientemente – livremente – ante as exigências de sua própria liberdade: “A identidade do Eu significa uma liberdade que – na intenção, se não de se identificar, pelo menos de conciliar dignidade e felicidade – põe limites a si mesma.” (HABERMAS, 1983, p. 72).

Com esta retomada da visão habermasiana sobre o processo de individuação, ou construção da identidade individual, pode-se argumentar que a plena individuação, a qual vai além da individualização, entendida aqui como a assunção dos papéis sociais, a conformidade a formas sociais e seguridades tradicionais (HABERMAS, 1990), exige a real autonomia do indivíduo; indivíduo que, interagindo com os outros, frente aos quais levanta pretensões de validade, esforça-se para que reconheçam – e não simplesmente dêem assentimento – que seu Eu detém uma vontade autônoma e pode agir como sujeito responsável, se autodeterminando e auto-realizando.

Depreende-se do exposto que, nos âmbitos social, moral e cognitivo, vão se operar construções específicas que caracterizarão e conceitualizarão o Eu pós-convencional:

- No plano cognitivo, o Eu pós-convencional será aquele sujeito capaz de compreensão e competência no uso da linguagem e de suas pretensões de validade; também é aquele indivíduo capaz de uma atitude performativa, alternando as perspectivas da primeira, segunda e terceira pessoas, reconhecendo intencionalidades e tendo domínio das normatizações reguladoras dos discursos em que se encontre envolvido;
- No plano social, o Eu pós-convencional será aquele sujeito que atua a partir de um referencial intersubjetivo, tomando para si, responsabilmente, a tarefa de assumir sua história de vida e a do grupo social a que pertence, bem como as convenções sociais inerentes, escolhendo quais tradições e normas pretende continuar

ou não; também é aquele indivíduo que consegue fazer-se reconhecer como sujeito autônomo, capaz de ação e de fala;

- No plano moral, o Eu pós-convencional será aquele sujeito que não mais agirá apenas em conformidade às regras pelas regras, mas pelas convicções íntimas e universais de que alguns princípios, valores e projetos são reivindicações legítimas, racionais e discursivamente demonstradas e consensualmente acordadas e/ou acatadas.

O Eu pós-convencional em Habermas, pois, é o indivíduo (*Ego*) que resgata para si o direito de construir-se a si mesmo em permanente diálogo com os demais (*Alter*), utilizando-se de ações de fala fundadas em regras discursivamente elaboradas, adotando uma atitude performática.

A concepção de Povo em uma perspectiva “pós-convencional”

O entendimento da formação do Eu em Habermas, a partir de sua proposição teórica – a “guinada lingüístico-pragmática” – está direta e analogamente vinculado ao entendimento de sua visão de formação (e conceito) de Povo. Se no indivíduo se dá uma evolução de identidades, emergindo de uma identidade natural até uma identidade do Eu, passando por uma identidade de *papel*, a identidade de um Povo também terá, reflexivamente, uma evolução?

Habermas vai discutir o conceito de Povo em contraposição ao conceito de Estado-Nação: Povo seria uma identidade originária, natural, sendo que o Estado-Nação – que não pode ser identificado com a Nação – é uma entidade artificialmente criada mediante procedimentos políticos. Habermas também vai discutir o que seja Povo sem se contrapor, mas distinguindo-o, da “soma das identidades individuais”.

A discussão de Habermas sobre o que seja Povo se inicia com sua revisita sobre a Assembléia de Germanistas realizada em Frankfurt em 1846, reunindo eminentes “homens de letras” que tinham por intenção melhorar a comunicação científica (HABERMAS, 2000). As discussões que ocuparam a Assembléia encaminharam-se para o fato de que as ciências podiam se subdividir em naturais e humanas, sendo que as humanas, no caso de se aprofundarem na cultura, espelhariam – ou deveriam espelhar – o público ao qual se dirigiam: em sendo um público alemão, dever-se-iam constituir umas como que ciências alemãs. Daí a necessidade de se encontrar parâmetros para que se definisse o espírito

do povo, ou do Povo, qualquer que fosse o mesmo, mas de forma tal que sua definição ou delimitação pudesse estabelecer os limites mediante os quais fosse possível uma referência mais precisa.

Em vista desse contexto, Habermas indica que, no intento de se dar uma resposta à questão “Que é um povo?”, não houve muitos conflitos, atendo-se a resposta a um núcleo comum principiado pela resposta de Jacob Grimm de que “Un pueblo es la suma de hombres que hablan la misma lengua.” (HABERMAS, 2000, p. 21).

Destarte, para ele, Habermas, tal resposta, ainda que parecesse esgotar o assunto, não o conseguiu, de fato, uma vez que ao menos seis problemas, destacados por Fröbel (sob o pseudônimo de C. Junius), realmente se colocariam à proposição, tendendo o assunto a uma solução de ordem mais cultural e política: afinal, como delimitar uma língua pura, indagava o mesmo Fröbel, se aqueles indivíduos que deviam ser considerados como Povo poderiam provir de diversas localidades, ainda que falassem o mesmo idioma, ou o contrário, que falassem idiomas (dialetos) diversos mesmo compartilhando uma existência espacialmente comum? De qualquer forma, a busca inicial – por aqueles estudiosos – do que seria um povo e seu *Volksgeist* implicava em delimitar a nação, ainda que em termos de tempo e espaço (HABERMAS, 2000).

Esses problemas, aparentemente simples, vão suscitar em Habermas a discussão mais aprofundada sobre o que é um Povo, e o mesmo Habermas vai apontar que os lineamentos comuns indicam que a constituição do Povo restringe-se à linguagem, à cultura e à História (em suma, à tradição), mas que tal lineamento deve ser questionado em sua fundamentação, uma vez que “La homogeneidad de la comunidad lingüística no es pues algo genuino o originario, sino que exige una nivelación de los dialectos a favor de un lenguaje escrito introducido administrativamente.” (HABERMAS, 2000, p. 25).

Devido a esse novo recorte, Habermas se coloca a tarefa de investigar os conceitos “modernos” – ou, ao menos, contemporaneamente possíveis – de Povo e Nação. Nesse empreendimento, ele vai discutir no que a constituição de uma “Nação-Povo” se baseia. Sim, ele concorda, ela baseia-se na historicidade de uma linguagem, de tal forma que “[...] la contingencia de las fronteras de los territorios estatales desaparece tras el hecho natural de la geografía lingüística.” (HABERMAS, 2000, p. 22). Mas agora tal proposição assume certa complexidade, pois confronta

duas visões, sendo uma a da comunidade lingüística – o Povo – e a outra a da comunidade jurídica – o “Estado nacional”.

O Povo, mesmo que possam (ou não) coexistir duas ou mais concepções sobre sua identidade, comumente é pacífico o fato de ser considerado a base natural de toda e qualquer Nação e que, agrupando-se em um território com uma organização jurídico-política, vai constituir um *Estado*. Todavia, se se partir do fato de que as pessoas que se agrupam o fazem a partir de uma mesma tradição (história e outras lealdades adquiridas devido ao nascimento), tal não significa, por outro lado, que não tenham adquirido uma linguagem com variantes próprias (dialetos). Disso resulta que a compreensão de Povo, a partir da unidade lingüística e do *Volksgeist* que a mesma implanta, em verdade pode ocultar o fato de que essa unidade é uma ação derivada (ou segunda) de um poder que forjou tal unidade pelo abafamento das diferenças, em uma ação burocrática semelhante àquela já referida, unificadora (niveladora) da língua; percepção não isenta de conflitos:

[...] o fato de que essa especificidade preservável do nacional apenas pode se produzir mediante uma repressão de outras especificidades surgidas espontaneamente é algo que se ajusta mal com aquele modo arqueologizante de compreender o *Volksgeist*, como algo surgido de forma natural. (HABERMAS, 2000, p. 25) [grifos do autor, tradução nossa]

À vista desses argumentos, Habermas vai repropor que o Povo, em verdade, compõe-se de muitos povos que podem, sim, se formar a partir das lealdades adquiridas pelo nascimento (como a família, a região, etc.), conforme indicado acima; mas esses povos, ou “grupos unidos pela tradição”, vão se perceber, em determinado momento da história, envolvidos por uma nova constelação – ou seja, arranjos sociais, políticos, econômicos... – que vai mobilizá-los no sentido de constituírem uma nova forma de Estado: essa constelação é configurada pelos ideais libertários que vão investir contra o absolutismo e os poderes monárquicos, instituindo novas formas de controle, por um lado, mas também novas formas de participação das pessoas – povo ou população – nos rumos da organização social – a sociedade – como um todo:

Na Europa, até o século XVII, formaram-se Estados que se caracterizavam por um *domínio soberano* sobre um território; estes Estados tinham uma maior capacidade de recolher impostos que as velhas formações políticas, como os antigos impérios ou as cidades-estados. Em sua função específica de *Estado administrador*, o Estado moderno se diferenciou do tráfico econômico mercantil institucionalizado juridicamente; sem dúvida, enquanto *Estado fiscal*, seguia dependendo da economia capitalista. No curso do século XIX, o Estado, como *Estado nacional*, abriu-se a formas democráticas de legitimação. Em algumas regiões privilegiadas e sob circunstâncias favoráveis do pós-guerra, o Estado nacional, que, entretanto, havia se convertido em modelo universal, pode evoluir mediante uma regulação da economia que, a pesar de tudo, deixa intacto seu mecanismo interno de auto-regulação, até converter-se em *Estado social*. Esta afortunada combinação está ameaçada na medida em que uma economia globalizada escapa à intervenção do *Estado regulador*. (HABERMAS, 2000, p. 74) [grifos do autor, tradução nossa]

Ora, a construção da identidade coletiva, de acordo com Habermas, não é o simples resultado da soma dos EUs privados, constituindo um EU em grande escala, automaticamente. Em verdade, a identidade coletiva é o resultado de normatizações, do acordo que envolve EUs capazes de autodeterminação e competentes para apropriarem-se (ou criarem) leis que possibilitem a regulamentação de normas (HABERMAS, 1994), trata-se, desse modo, de identidade coletiva autolegislada.

Tal como a identidade individual, a identidade coletiva também é resultado de um processo de desenvolvimento que envolve etapas, estágios, que se caracterizam pela passagem da menor para a maior apropriação de sua história. Tal como a identidade individual, a identidade coletiva também pressupõe competências ou a necessidade de se satisfazerem determinadas exigências.

Lembrando que a individuação ocorre mediante a socialização, e que a identidade individual pressupõe a competência social intersubjetiva, reflexivamente, a identidade coletiva emerge das disposições históricas, tradicionais, morais, normativas estipuladas – consciente e consensualmente, ou não – dos EUs que a constituem.

Destacam-se, acima, os aspectos consciente e consensual porque a identidade coletiva, também apresentando estágios de evolução social, nem sempre coloca para seus integrantes o problema da identidade. O

fulcro da questão da identidade coletiva não se encontra na identidade coletiva em si, mas na representatividade que a mesma possa ter das identidades individuais daqueles que se agrupam em sociedades; ou, em outros termos, o ponto reside no vínculo que torna possível aos diversos EUs reconhecerem-se no EU incorporado (ou espelhado) pela sociedade sem se confundirem com ele.

Para tentar dar uma resposta ao problema, Habermas (1983) apresenta quatro estágios da evolução social, principiando com as chamadas *sociedades arcaicas*, que são aquelas “cuja estrutura é determinada por relações de parentesco” e onde “surgem imagens míticas do mundo”. Amparadas no pensamento mítico, o problema da identidade inexistente para essas sociedades, a qual antropomorfiza a natureza e naturaliza a humanidade, criando analogias de tudo em relação a tudo e predominando a indiferenciação entre seres humanos e demais seres naturais (ou sobrenaturais). Poder-se-ia, nesse estágio, comparar a identidade do indivíduo com a identidade natural exposta acima.

O surgimento de uma identidade mais tematizável se dá com as *primeiras civilizações* (Estado, monarquia, cidade). Nelas, torna-se possível uma identidade de grupo, o qual resulta de uma “organização política carente de justificação”, mantendo, ainda, vínculos com uma interpretação religiosa do mundo, com os recursos aos rituais, apesar da progressiva dessacralização. Será essa dessacralização, a autonomização das instituições e a necessidade de submeter o mundo – a ordem cósmica – que conduzirá a uma progressiva construção de identidade social (de grupo) destacada da natureza.

Um primeiro impulso – talvez dos mais significativos – para a constituição de uma identidade do Eu respaldada pela universalidade ou por uma pretensão de validade geral se dá com as *grandes religiões mundiais*, sobretudo o cristianismo, uma vez que sua doutrina estabelece uma responsabilização pessoal, individualizada, insubstituível, estabelecida entre Deus e a alma mortal do indivíduo. Serão essas religiões mundiais monoteístas que colocarão o problema de conciliar um Estado nascente, centrado sobre si, e princípios universalistas baseados na simples liberdade individual resultante da adesão à comunidade dos crentes.

A organização das formas de produção das *civilizações desenvolvidas* que se traduz no aparecimento das classes, e na desigualdade da distribuição de poder e riqueza, por um lado, e as proposições universalistas das religiões mundiais monoteístas, por outro, vai exigir uma justificativa

que não pode ser facilmente aceita sem o recurso às ideologias, cuja tarefa é “[...] reequilibrar a *dessemelhança estrutural* entre a *identidade coletiva* ligada a um Estado concreto e as *identidades do Eu* produzidas numa comunidade universalista.” (HABERMAS, 1983, p. 84 [grifos do autor]).

As contradições ou conflitos existentes entre as duas esferas – a religiosa e a estatal – foram mediados por uma série de mecanismos até a explicitação desses conflitos na era moderna. São conflitos decorrentes da fragmentação de uma proposta unívoca (como era o catolicismo) e do surgimento da economia capitalista de mercado, e eles expõem uma “[...] *tríplice cisão* entre o eu moderno, por um lado, e a natureza exterior, a sociedade e a natureza interior, por outro.” (HABERMAS, 1983, p. 86 [grifos do autor]).

A cisão entre Eu e sociedade, na era moderna, agrava-se na medida em que o Estado tenta preservar uma identidade coletiva estatal, respaldada em princípios que instituem uma identidade particular, nacional, mas que não consegue ocultar eficazmente sua falta de unidade interna de uma sociedade dividida em classes. Além do mais, em uma economia de mercado, as exigências externas – ou as pressões do mercado sobre a organização política estatal – impõem-se sobre as meras deliberações internas, levando a uma reconsideração das normatizações que, em princípio, seriam produto da competência exclusiva de um Estado. Temos assim que:

Os mercados de bens de capital e de trabalho obedecem a uma lógica própria, independente das intenções dos sujeitos. E, ao lado do poder administrativo, incorporado nas burocracias estatais, o dinheiro tornou-se um *médium* anônimo da integração social, cuja eficácia não depende das idéias dos participantes. Essa *integração sistêmica* entra em concorrência com a *integração social* mediada pela consciência dos atores, ou seja, com a integração que se dá através de valores, normas e entendimento. A *integração política*, que segue o caminho da cidadania democrática, forma um dos aspectos dessa integração social geral. Por esta razão, o capitalismo e a democracia se encontram numa tensão – freqüentemente negada pelas teorias liberais. (HABERMAS, 1997, p. 290) [grifos do autor]

Nesse quadro, a identidade – seja meramente coletiva ou nacional – não é mais resultante dos planejamentos ou proposições de um Estado autônomo, fechado sobre si e que é capaz de se autodeterminar

independentemente dos carecimentos interpostos pela comunidade universal, ainda que essa universalidade seja econômica ou mercantil.

Hoje, no máximo, podemos ver a identidade coletiva como algo enraizado nas condições formais sob as quais são produzidas e intercambiadas as projeções de identidade. A identidade coletiva não se apresenta mais aos indivíduos como conteúdo de uma tradição, sobre a qual desenvolver a própria identidade, como podia ser feito com base em um elemento solidamente objetivo. A verdade, em troca, é que os próprios indivíduos tomam parte do processo formativo e decisional de uma identidade que deve ainda ser projetada coletivamente. (HABERMAS, 1983, p. 91)

Se a formação da identidade individual, conforme salientado anteriormente, tem um caráter moral, e se a formação de uma identidade coletiva espelha – por ser constituída de identidades individuais que interagem livre e conscientemente em vista de um fim consensualmente proposto – os acordos resultantes da inter-relação de identidades individuais, também fica demonstrado que há um caráter moral, senão ético, nos procedimentos da sociedade civil, enquanto esfera também determinante do mundo da vida. Desse modo, ao agir comunicativo sobrepõe-se um outro tipo de agir, que é o “agir administrativo”, o qual possui uma racionalidade própria, estratégica, com vistas a fins:

A esfera da “sociedade civil”, separada tanto do Estado quanto da família, é dirigida por imperativos de mercado e, portanto, por mecanismo de sistema, e não de orientação, sensivelmente mediatizada, dos sujeitos agentes; por isso, ela se coloca para Hegel como “perda da eticidade” [...] O agir administrativo torna-se, por sua vez, dependente de problemas de tal tipo que são produzidos e definidos de um modo, por assim dizer, livre de normas, sem levar em conta *os problemas do mundo da vida* (*Lebenswelt*). (HABERMAS, 1983, p. 93) [grifos do autor]

Essas novas configurações da sociedade mundial rompem com as figuras tradicionais que buscavam sustentar a identidade coletiva, a saber, a figura da nação e a do partido, bem como com as estruturas da religião, do direito e das instituições políticas. Porém a nova configuração mundial vai além, des-humanizando a própria sociedade, com uma racionalidade que lhe é própria, funcionando segundo uma lógica – reflexão – própria aos sistemas. O equilíbrio desse sistema, contudo –

equilíbrio que é requisito para a formação de uma identidade – não pode subsistir apenas com a satisfação das exigências do sistema em si, relegando a outros planos os sujeitos que integram os mesmos sistemas. De fato, uma sociedade – enquanto sistema – que não preserva ou se realiza através de seus indivíduos não é uma sociedade real: “Com efeito, de acordo com os critérios de uma vida social que realiza suas individualizações através da socialização, uma sociedade separada dos seus membros por relações sistema-ambiente seria uma sociedade morta.” (HABERMAS, 1983, p. 98). E isso porque “[...] não é possível conservar um sistema social se não forem satisfeitas as condições de conservação dos seus membros.” (HABERMAS, 1983, p. 97).

A proposta de resolução do conflito que se afigura como insolúvel é a potencialização das instâncias comunicativas, nos diversos planos do mundo da vida, de forma a permitir que as identidades pós-convencionais do Eu consigam contaminar, gradualmente, difusamente, os sistemas de interpretação, de forma a indicar um pressuposto universalista, mesmo quando parecer que se discute um problema circunstanciado. Desse modo, indo além de uma identidade coletiva particularista – como a identidade nacional – mas sem resvalar para um “universalismo a-ético de mercado”, a nova identidade coletiva passa a ser fundada “[...] na consciência de ter oportunidades iguais e gerais para participar em processos de aprendizagem criadores de normas e valores [...]” (HABERMAS, 1983, p. 100), mesmo que resgatando, criticamente, os valores da tradição.

Para que tal ocorra, faz-se necessária a mesma conjunção de competências exigidas da identidade individual; sobretudo, a capacidade de reciprocidade, o reconhecimento ou a consciência de oportunidades iguais e gerais de participação para toda e cada sociedade em um contexto em que, mesmo enfrentando as solicitações próprias a cada uma, presentemente, elas se coloquem o objetivo futuro de um consenso que as reúna a todas, e que é o agir comunicativamente fundado em vistas de uma sociedade justa:

O que desejo afirmar é o seguinte: se, em sociedades complexas, se formasse uma identidade coletiva, ela teria... uma identidade própria da comunidade dos que formam discursiva e experimentalmente o seu saber relacionado à identidade através de projeções de identidade concorrentes entre si [...] 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*. (HABERMAS, 1983, p. 103) [grifos do autor]

Implicações das identidades “pós-convencionais” individuais e coletivas e o Estado

Assim, se é possível se perceber uma evolução nas concepções da identidade coletiva, nas próprias formas de se entender o Estado, isso só se efetiva em razão de uma evolução na própria concepção de Povo, o qual é levado a transmutar-se em cidadãos, tendo a sua “identidade” original remodelada em função dos interesses do novo Estado moderno.

[...] a mobilização política dos “súditos” exige, primeiro, a integração cultural de uma população heterogênea. Este “desiderátum” é satisfeito pela idéia de *nação*, com cuja ajuda os membros de um Estado constroem uma nova forma de identidade coletiva que vai além das lealdades adquiridas pelo nascimento, como a lealdade para com o povo e a família, a região e a dinastia. O simbolismo cultural de um “Povo”, mediante o qual nos asseguramos de uma suposta procedência, linguagem e história comuns, de um caráter próprio, quer dizer, de um *Volkgeist* – “Espírito do Povo” – comum “produz uma unidade imaginária e proporciona aos habitantes do mesmo território estatal que, até então, só possuíam identidade abstrata, mediada juridicamente, a consciência de pertencer a algo comum”. Só a construção simbólica de um “Povo” faz do Estado moderno um *Estado-nação*. (HABERMAS, 2000, p. 88) [grifos do autor, tradução nossa]

Com tais mutações, o Povo, identificando-se enquanto nação adstrita a um território, e ambos constituindo o Estado nacional, passa a perceber-se como uma “nação de cidadãos”, os quais não são mais o resultado involuntário de uma produção da natureza: “[...] A identidade da nação de cidadãos não reside em características étnico-culturais comuns, porém na prática de pessoas que exercitam ativamente seus direitos democráticos de participação e de comunicação.” (HABERMAS, 1997, p. 283).

O Povo, agora, resulta de um projeto de unificação, o qual tem como conseqüência um novo processo de identificações, que torna a identidade nacional (oriunda do emergente nacionalismo) distinta em vários aspectos da identidade fundada no *Volkgeist* – ainda que esse seja

reassumido e reorganizado sob novo prisma, conforme salientado –, como indica o próprio filósofo:

Em primeiro lugar, no nacionalismo as idéias fundadoras da identidade provêm de uma herança profana, independente da Igreja e da religião; herança que vem preparada e mediada pelas ciências do espírito [...] Segundo, o nacionalismo faz coincidir a herança cultural comum de linguagem, literatura ou história, com a forma de organização que representa o Estado. [...] Terceiro, na consciência nacional se dá uma tensão entre dois elementos [...] as orientações universalistas de valor do Estado de Direito e a Democracia, por um lado, e o particularismo de uma nação que se delimita a si mesma frente ao mundo externo, por outro. (HABERMAS, 1994b, p. 89-90) [tradução nossa]

O Estado moderno, portanto, busca coincidir o núcleo do *Volksgeist* – a tradição – com sua instituição reguladora, que o torna um *Estado de Direito*, combinando os limites sociais (da comunidade política dos cidadãos juridicamente definidos) e territoriais (do espaço físico também juridicamente determinado) sobre os quais exerce seu controle e seu poder coercitivo. Não obstante essa atuação “de cima” e “de fora”, o Estado de Direito, configurando-se a partir do instrumento jurídico constitucional e estendendo os direitos a todos os cidadãos, de forma que os torna sujeitos de autolegislação democrática, busca impor-se como uma entidade – e uma identidade – desejada, uma vez que

O Estado constitucional democrático é, segundo sua própria idéia, uma ordem querida pelo próprio povo e legitimado através da formação de uma opinião livre e da vontade pública, o que permite aos destinatários do direito entenderem-se, ao mesmo tempo, como seus autores. (HABERMAS, 2000, p. 89) [grifos do autor, tradução nossa]

A nova configuração do Povo, agora como sujeito de direitos, em uma progressiva reconstrução de sua auto-referência, coloca-o ante a necessidade de um novo tipo de consciência, que não aquela espontânea e quase ingênua, que se percebe apenas como herdeira de acontecimentos históricos. A nova consciência leva a que as pessoas que formam o Povo enxerguem-se como sujeitos de ação, capazes de autodeterminação e responsabilização não apenas ante o passado, mas, sobretudo, face ao futuro.

A elaboração do Estado nacional, enquanto instituição jurídica, opera uma cisão entre os cidadãos e a sociedade em que se encontram, de tal forma que os cidadãos devem assumir, para si e para os demais, aliás, com os demais, a responsabilidade face ao que projetam e a como alcançá-lo. Tal cisão implica, também, em uma diferenciação funcional de um subsistema que possa atuar em nome da coletividade e tomar decisões em nome de todos. Todavia, sendo uma instituição que se funda nos princípios do Direito, a responsabilidade pelas tomadas de decisão igualmente envolve a população. Ou seja:

Dentro das fronteiras do *Estado territorial* se constitui, por uma parte, a população do Estado como sujeito potencial de uma autolegislação de cidadãos democraticamente unidos e, por outra, a sociedade como objeto potencial de sua atuação. (HABERMAS, 2000, p. 87) [grifos do autor, tradução nossa]

A nova concepção de Povo como membros de uma Nação exige que esses membros assumam uma nova identidade, agora não mais fundada sobre solidariedades imediatas e grupais, porém mais generalizadas, capazes de envolver todo e qualquer nacional, mesmo aqueles mais distantes e desconhecidos, desde que sejam recobertos pela capa de uma sociedade de nacionais.

Se antes do Estado-nação a identidade do Povo estava muito presa ao concreto dos fatos, à história, à tradição, as mudanças de constelação e de organizações estatais trouxeram, embutidas, mudanças para as identidades grupais, ou seja, para a identidade dos povos ou do Povo. A exigência é que se deva passar do patriotismo nacional para o patriotismo constitucional, o qual não desconhece a História de um Povo, mas vai além dessa História, olhando para além das fronteiras comunitárias, em vistas de um projeto de emancipação de toda a pessoa e de todas as pessoas, a partir de suas especificidades.

[...] os princípios constitucionais não podem concretizar-se nas práticas sociais, nem transformar-se na força que impulsiona o projeto dinâmico da criação de uma associação de sujeitos livres e iguais, se não forem situados no contexto da história de uma nação de cidadãos e se não assumirem uma ligação com os motivos e modos de sentir e de pensar dos sujeitos privados. [...] A existência de sociedades multiculturais, tais como a Suíça e os Estados Unidos, revela que uma cultura política,

construída sobre princípios constitucionais, não depende necessariamente de uma origem étnica, linguística e cultural comum a todos os cidadãos. Uma cultura política liberal forma apenas o denominador comum de um patriotismo *constitucional* capaz de agudizar, não somente o sentido para a variedade, como também a integridade das diferentes e coexistentes formas de vida de uma sociedade multicultural. [...] não é necessário amarrar a cidadania democrática à identidade nacional de um povo; porém, prescindindo da variedade de diferentes formas de vida culturais, ela exige a socialização de todos os cidadãos numa cultura política comum. (HABERMAS, 1997, p. 289) [grifos do autor]

Assim, se o Estado nacional emerge de uma constelação específica, no início da modernidade, com as mudanças que a constelação atual apresenta em vistas, por exemplo, da progressiva globalização, em contrapartida decorre, mesmo que implicitamente, uma nova configuração do Estado. Esse novo Estado – ou novos Estados – vai solicitar uma nova concepção de Povo, uma nova visão de cidadãos, e um novo arranjo desse conjunto de identificações que se caracterizou como nacionalismo ou patriotismo nacional.

Retomando a imbricação das identidades individual e coletiva, Habermas deixa claro que o processo de construção do novo sujeito, do Eu pós-convencional, emancipado, é a base e, concomitantemente, a decorrência de uma nação que se concebe em perspectiva pós-tradicional ou pós-nacional. Porém o próprio Habermas reconhece que a História, assumida consciente e livremente, é importante nesse processo porque o forjamento do novo EU, do Povo se faz à luz de seu novo *status* de cidadão, e esse – no contexto que se descortina – necessariamente tem de desenvolver a competência da descentração de si, superando as contradições e obstáculos de uma sociedade que se encontra às voltas com as exigências de uma economia que, por sua competitividade, esgarça a democracia. E isso é um aprendizado:

[...] Por isso, o *status* de cidadão juridicamente constituído depende de uma *contrapartida*, ou seja, de um pano de fundo concordante, que é dado pelos motivos e modos de sentir e de pensar de uma pessoa que se orienta pelo bem comum, os quais não podem ser impostos pelo direito. O modelo republicano da cidadania lembra que as instituições da liberdade, asseguradas pela constituição, só valem na medida em que uma população, *acostumada* à liberdade política e exercitada na perspectiva

comunitária da prática da autodeterminação, utilizar-se delas. O papel de cidadão, institucionalizado juridicamente, tem que inserir-se no contexto de uma cultura política libertária. (HABERMAS, 1997, p. 288) [grifos do autor]

Logo, pode-se argumentar que a perspectiva habermasiana de uma identidade pós-convencional apresenta-se em sintonia com as alterações decorrentes do mundo globalizado, no sentido de que, se a globalização foca aspectos econômicos, tecnológicos e, por vezes, políticos, sem solucionar as reivindicações de minorias excluídas das conquistas alardeadas, é porque muitas das pessoas ainda não conseguiram ir além de identidades territorializadas.

Quando o Estado – sobretudo o Estado nacional – é considerado ameaçado pelas fragmentações de suas várias fronteiras, pela *planificação* do mundo, as pessoas são intimadas a modificar seu modo de ver e agir, para que esse agir seja competente e não meramente competitivo. Em um mundo em que as distâncias são reduzidas e o tempo é presentificado ao extremo, as identidades não podem mais se restringir a solidariedades meramente locais, ou ditadas por convenções jurídicas alienígenas, visto não serem assumidas autônoma, consciente e co-responsavelmente.

Todavia, atualmente, o imperativo das mudanças não se assenta mais, exclusiva ou principalmente, sobre as pessoas. Os motivos que *obrigam*, atualmente, a um novo reposicionamento não mais das pessoas, mas dos próprios Estados, é a própria subsistência dos Estados em um contexto cada vez mais eivado de violências várias:

[...] os novos tipos de violência, que com frequência e urgência cada vez maiores tornam necessários os trabalhos de organização construtivos e de superação de conflitos da comunidade internacional, são apenas os sintomas mais patentes da dissolução de uma constelação nacional e da transição para uma constelação pós-nacional. Essas tendências, que hoje recebem atenção sob a rubrica da globalização, não apenas contrariam mas também convergem, com o projeto kantiano de uma ordem cosmopolita. (HABERMAS, 2006, p. 18)

Esses processos todos – essa configuração – conduziram os Estados a uma encruzilhada, na qual devem decidir sobre sua própria subsistência e a daqueles que são atingidos por suas decisões, mesmo que excluídos de todo os processos discursivos e decisivos. Esse contexto,

em que os Estados não podem decidir mais apenas sobre os rumos de suas decisões no plano interno, sem considerar as reverberações sobre os demais, como que coloca a necessidade de se discutir a própria organização de uma normatização supranacional. Algo que pode ser antevisto, ainda que não plenamente, no papel que a Organização das Nações Unidas (ONU) pretende assumir.

Não obstante essa disposição, gestada primordialmente nos países do Ocidente, aquele caminho, que no pós-guerra parecia promissor, atualmente avista-se em uma encruzilhada. Isso porque, de acordo com Habermas (2006), as últimas posturas hegemônicas dos Estados Unidos colocaram, sob determinado aspecto, em xeque a autoridade do Conselho de Segurança da ONU. Desrespeitando os alertas e, mesmo, a não-autorização para uma ação bélica, os Estados Unidos atacaram o Afeganistão e invadiram, despropositada e injustificadamente, o Iraque, lançando o país em um estado de calamidade onde os mortos se contam aos milhares e os atentados a bomba são uma rotina diária. Essa postura, indo contra toda uma tradição conquistada de formulação de direitos e, acima de tudo, direitos que regulassem as relações *inter-nações*, mormente no Ocidente, provocou uma cisão neste parte do mundo – mas não só. A seletividade de países e povos que recebem atenção (diferenciada) por parte da ONU, a postura hegemônica e unilateral dos Estados Unidos, utilizando a seu favor ou bel-prazer as conquistas do direito internacional... tudo isso divide o Ocidente, de acordo com Habermas, para quem “[...] o tema do direito internacional forma o pano de fundo da ‘divisão do ocidente’.” (HABERMAS, 2006, p. 166).

Essa constatação conduz o pensador alemão a expressar, duramente, sua indignação para com os rumos que uma nação fundada sobre os princípios da liberdade, da democracia e do respeito aos direitos está assumindo, em decorrência da orientação política imprimida por seu governante, cujos atos são

[...] uma ruptura inaudita com uma tradição jurídica que até então não havia sido questionada por nenhum governo americano. São a expressão do desprezo por uma das maiores realizações civilizatórias da espécie humana. Os discursos e ações deste presidente não permitem nenhuma outra conclusão a não ser a de que ele gostaria de substituir a força civilizatória de procedimentos jurídicos pelo armamento de um *ethos* americano munido de pretensão de universalidade. (HABERMAS, 2006, p. 192) [grifo do autor]

Ora, as grandes mobilizações globais exigem uma nova consideração das pessoas, dos Estados e dos vínculos que os envolvem (pessoas e Estados). Não é mais possível se considerar o Estado como uma entidade auto-suficiente e plenamente soberana, e não é mais possível ignorar o fato de que uma cidadania estatal, nacional, relega inúmeras pessoas à privação de sua dignidade. Essas são, indubitavelmente, motivações para se buscar um novo paradigma, uma nova constelação estatal, e isso exige um novo cidadão, uma nova identidade, uma nova consciência.

Enquanto a *consciência nacional* se cristaliza em torno de um Estado, em cuja figura o povo pode ver-se como um ator capaz de agir coletivamente, a *solidariedade entre cidadãos* se origina da condição de pertencer a uma comunidade política constituída democraticamente por membros livres e iguais. Em primeiro lugar não está mais a auto-afirmação do coletivo para fora, mas a confirmação de uma ordem liberal interna. Na medida em que a *identificação com o Estado* se transforma em uma *orientação pela constituição*, os princípios constitucionais universalistas adquirem alguma procedência em relação aos contextos particulares de inserção nas respectivas histórias nacionais do Estado. (HABERMAS, 2006, p. 81) [grifos do autor]

Essas exigências tornam imperativa, a cada dia mais, a elaboração de uma nova identidade, uma identidade que vá além do meramente convencional, uma identidade que vá além daquilo que os papéis (sociais) ditam. Uma identidade que vá além dos limites da fronteira e do Estado, não para dissolvê-lo, mas para torná-lo humanamente habitável e devolver-lhe sua competência e tarefa primeira, que é a de garantir àqueles que se encontram em seu delimitado espaço físico – o território – condições de serem o que desejam, construírem seus projetos de vida. Isso, para além de meras semelhanças de linguagem, padrões de conduta e, mesmo da história. Movimentos nessa direção – a relativização das fronteiras – já foram colocados em jogo pela globalização. Atuações nesse sentido só podem ser colocadas verdadeiramente em prática por sujeitos, indivíduos e povos, que vivenciem uma identidade pós-convencional.

Referências

CASTELLS, M. *O poder da identidade*. Trad. Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999. (A era da informação: economia, sociedade e cultura, v. 2).

FERREIRA, R. M. *Individuação e socialização em Jürgen Habermas: um estudo sobre a formação discursiva da vontade*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Unicentro Newton Paiva, 2000.

FRIEDMAN, T. L. *O mundo é plano: uma breve história do século XXI*. São Paulo: Objetiva, 2005.

HABERMAS, J. *O ocidente dividido*. Trad. Luciana Villas Bôas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

_____. *La constelación posnacional: ensayos políticos*. Trad. Pere Fabra Abat; Daniel Gamper Sachse; Luis Pérez Díaz. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2000. (Biblioteca del Presente).

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. (Biblioteca Tempo Universitário, n. 102, v. II).

_____. *Identidades nacionales y postnacionales*. reimp. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1994.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. (Tempo Universitário n. 90. Série Estudos Alemães).

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.