

Habermas e Mead

A Linguagem como Medium de Socialização
Luciana Aparecida de Araújo Penitente

Como citar: PENITENTE, L. A. de A. Habermas e Mead: A Linguagem como Medium de Socialização. *In:* MARTINS, C. A.; POKER, J. G. **O pensamento de Habermas em questão**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2008. 97-116.
DOI: <https://doi.org/10.36311/2008.978-85-60810-05-5.p97-116>



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.

Habermas e Mead: A Linguagem como *Medium* de Socialização

LUCIANA APARECIDA DE ARAÚJO PENITENTE
UNESP-Marília

Em *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC), escrita entre 1977 e 1981, Habermas retoma sua tese de que é por meio da linguagem que a ciência crítica poderá encontrar elementos normativos capazes de fornecer bases e fundamentos que justifiquem seus próprios procedimentos. Para aprofundá-la, ele procura elaborar melhor seu paradigma teórico baseado na linguagem, na comunicação e na intersubjetividade. Sua proposta pode ser melhor compreendida pressupondo que o ser humano sobrevive por meio de atividades coordenadas socialmente, estabelecidas pela comunicação, onde o objetivo maior é chegar a um acordo.¹

Nesse contexto, a reprodução da espécie humana requer a realização de condições da racionalidade imanente à ação comunicativa (ARAÚJO, 2001, p. 46). A autoconservação da espécie também depende da interpretação que os sujeitos fazem, já que coordenam suas ações por meio de pretensões de validade que podem ser aceitas ou não. Os bastidores do mundo social se reproduzem por meio das ações que buscam atingir fins para os quais os sujeitos participantes do processo de interação, por meio da comunicação, criam regras e normas, pautadas na prática comunicativa de comum acordo com todos.

Este texto trata da linguagem como *médium* da socialização, e para tanto analisa o conceito de competência comunicativa. Veremos que a competência comunicativa é a capacidade do indivíduo de manejar adequadamente algumas pretensões de validade em relação à sua fala com o que se processa a formação de seu “eu”, pois a competência comunicativa vai gradativamente propiciando uma atuação no mundo da vida de forma cada vez mais autônoma e interativa. Será também analisado o diálogo de Habermas com Mead para construir sua teoria e, em decorrência, sua interpretação da relação entre linguagem e socialização,

¹ Segundo Habermas, o acordo que deve ser alcançado comunicativamente tem que ter uma base racional, ou seja, não pode ser imposto por nenhum dos participantes de um discurso, e, por isso, deve se basear em convicções comuns (HABERMAS, 1987a, p. 368-387).

já que, para Mead, a pessoa adquire personalidade por fazer parte de uma comunidade e adotar a linguagem desta como um *medium* que auxiliará no desenvolvimento dela. A importância da adoção de papéis, meio pelo qual ocorre a socialização, e a da situação de fala que, pelas relações interpessoais, permitem que os sujeitos se reconheçam como membros de um grupo social, também são elementos discutidos neste texto. As divergências entre esses dois autores a respeito da comunicação residem no fato de Mead considerar no processo de comunicação lingüística o aspecto de integração social e o de socialização dos sujeitos, enquanto Habermas privilegia o entendimento que, mantém-se por meio dos atos de fala, e renova o saber cultural, possibilitando a interação social dos sujeitos com o mundo da vida.

I

Na ação comunicativa, os sujeitos integram em conjunto o mundo da vida, o mundo social e o mundo subjetivo que, até então, eram isolados nos outros tipos de ação. Propõe-se um sistema onde todos participam, compartilhando idéias e buscando um entendimento. Esse conceito de ação comunicativa propõe uma linguagem que pode chegar ao entendimento, em que os sujeitos, ao estabelecerem relações com o mundo, apresentam suas pretensões de validade que são suscetíveis à crítica. Compreende-se aqui como entendimento um processo de convencimento objetivado entre as partes, que coordena as ações de todos os participantes por meio de razões que valem como motivação, e as ações de fala são concebidas como meios para atingi-lo; desse modo, entendimento é o “processo de obtenção de um acordo entre sujeitos lingüística e interativamente competentes” (HABERMAS, 1987a, p. 368). Esse entendimento que é alcançado mutuamente, mediante comunicação, ao mesmo tempo em que socializa, também individualiza. Nos dizeres de Bannell (2006, p. 103) essa idéia representa a chave para a compreensão da formação da identidade do indivíduo.

O contexto semântico, onde ocorrem os conteúdos simbólicos, o contexto social e o tempo histórico constituem as dimensões compreendidas pelas ações comunicativas. São as interações de que resulta a prática comunicativa cotidiana que possibilitam reproduzir a cultura, a sociedade e a pessoa. Habermas vê a cultura como um acervo de saberes que munem o sujeito de interpretações acerca de algo no mundo durante

o processo de comunicação (NETTO, 1993, p. 58-59). A sociedade representa as ordenações legítimas onde os sujeitos, durante o processo de interação, regulam suas pertinências a grupos sociais, assegurando a solidariedade. Por conseguinte, a personalidade é entendida como o conjunto das competências que permitem ao sujeito tornar-se apto às condições de linguagem e ação, isto é, capacita-o a participar dos processos de entendimento, afirmando neles sua própria identidade.

Para Habermas, existem algumas estruturas básicas no núcleo da linguagem que são dominadas pelo sujeito num determinado momento da vida (HERMAN, 1997, p. 127). No processo de formação do indivíduo enquanto sujeito, a consciência é um dos atributos que ele recebe: a capacidade reflexiva que, durante sua ação no mundo, torna-o capaz de concebê-lo de uma forma peculiar. Nessa acepção, os sujeitos são portadores de *competências comunicativas*, uma capacidade de alcance universal que, por meio da linguagem na ação comunicativa, pode incidir sobre qualquer outra estrutura significativa adquirida durante o desenvolvimento cognitivo.

A diferença marcante entre o homem e o animal está exposta: aquele é dotado da capacidade de comunicar-se. Por meio da linguagem, sua ação (comunicativa) prioriza o “discurso”, meio pelo qual se pode chegar à veracidade da fala de um sujeito, sendo possível analisar se a fala é coerente com a ação e se ela pode transformar em normas revalidadas, e se estas são compreendidas e aceitas por todos.

Essa competência comunicativa vincula-se, em geral, a três pretensões objetivadas pelos integrantes do mundo da vida, a saber:

- pretensão da verdade que corresponde à pretensão de que o enunciado seja verdadeiro – esta pretensão se refere a afirmações, fatos e acontecimentos, é o mundo objetivo;
- pretensão da justiça onde os atos de fala precisam estar acordes com o contexto normativo vigente - é o mundo social ou das normas legitimamente reguladas;
- pretensão de veracidade: ocorre quando a intenção expressa na fala do indivíduo corresponde a seu pensamento – é o mundo subjetivo, a que somente o sujeito que fala tem acesso.

Essas pretensões são universais porque são inegáveis pelos seres humanos, já que são possíveis de entendimento e associadas à racionalidade: “Toda relação eu-tu em qualquer cultura está permeada pelo entendimento no qual devem se encontrar tais pretensões, pois que

na ação comunicativa pressuposta nesse entendimento está contido o processo de individuação e socialização” (HABERMAS, 1987, p. 127).

Na análise da competência comunicativa, Habermas considera a interação mediada por gestos, proposta por Mead, e destaca que, quando os gestos são utilizados em situações comunicativas, com uma intenção comunicativa e com expressões lingüísticas, esses gestos traem, no sentido de uma relação intencional do sujeito consigo mesmo, antes que se possa atribuir-lhes a auto-relação refletida “de um diálogo deslocado para dentro.”² Para a interação mediada por gestos converter-se numa interação mediada simbolicamente, existem duas condições necessárias já apresentadas por Mead e aceitas por Habermas (1990, p. 210). Primeiramente, o gesto precisa se transformar em um símbolo por meio da substituição dos significados que só valem para cada um dos organismos em particular, por significados idênticos adotados por toda a comunidade lingüística. Além disso, é necessária uma transformação no comportamento dos sujeitos envolvidos na interação, substituindo a relação estímulo-reação-estímulo pela relação interpessoal estabelecida entre um emissor e um destinatário que buscam uma comunicação. Destarte, na ótica habermasiana, Mead negligencia a distinção entre a auto-relação originária que prepara o trânsito da comunicação mediada por gestos sonoros de uma comunicação a que Habermas chama de lingüisticamente genuína, além da auto-relação refletida que se produz apenas por meio do diálogo consigo mesmo. Ele acredita que somente esta pode desvendar o campo dos fenômenos das representações da qual a própria filosofia do sujeito parte como um elemento único desde a época de Descartes e também sugere que essa imprecisão possa revelar os pontos falhos da filosofia da linguagem de Mead. Habermas acredita que, para entender melhor o pensamento de Mead, deve-se respeitar a premissa de que a interação mediada por gestos é governada pelos instintos, e de que esses comportamentos expressam significados objetivos na perspectiva do **ethologo** observador, como a fuga, a defesa, o cuidado, etc. Nesse sentido objetivo, é necessário entender também o sentido da interpretação que identifica o respectivo comportamento próprio por meio da reação do outro organismo. Onde, para esclarecer quando o processo objetivo da interpretação do próprio comportamento por meio da reação comportamental de um outro possa ser compreendido pelo

² Ver em MEAD, *Obras*, v. I, p. 245 apud HABERMAS, 1990, p. 207.

ator que o experimenta como sendo uma interpretação, Mead ser obrigado a recorrer a uma outra circunstância, possível apenas quando o gesto interpretado pelo outro é um gesto sonoro.

Não obstante essa crítica, Habermas observa avanços significativos nos estudos de Mead sobre a individuação e a socialização, sobremaneira quanto a se referir a uma segunda pessoa como sendo fundamental para qualquer auto-referência (FERREIRA, 2000). Ele priorizou, portanto, a relação entre “tu-me” como forma de criticar a auto-relação do sujeito que busca a si mesmo, superando o modelo de reflexão auto-objetivador que é característico da filosofia da consciência.

Nesse contexto, Habermas, em sua **Teoria da Ação Comunicativa**, propõe uma terceira condição para a evolução da competência comunicativa: é necessário que ocorra uma mudança estrutural da interação, de modo que os participantes da comunicação aprendam a diferenciar atos de entendimento e atos com “*respeito-a-fins*”, pois tanto a formação quanto o processo de desenvolvimento do eu ocorrem por meio da articulação de três competências: cognitiva, interativa e comunicativa que, ao se desenvolverem e se articularem, devem conduzir ao desdobramento do eu e à formação de uma identidade capaz de proporcionar a integração social e a autonomia do eu. Essas competências (a cognitiva, a interativa e a comunicativa) se formam tanto no trato manipulativo com os objetos da natureza externa (a cognitiva), quanto no trato com os sujeitos comunicativamente socializados e com suas emissões ou manifestações (interativa e lingüística). “Pois bem, a aquisição dessas competências significa que se estabelecem relações de complementaridade da subjetividade do eu com a objetividade da natureza externa, com a normatividade da sociedade e com a intersubjetividade do meio lingüístico.” (HABERMAS, 1989, p. 167).

Os padrões de comportamento se desenvolvem a partir de um processo de interiorização das expectativas do comportamento que um indivíduo vivencia no período da infância, em relação às pessoas de sua referência. Segundo Mead, essas expectativas representam o ponto de partida do desenvolvimento da socialização do sujeito e da construção de um mundo social da criança. Habermas busca na antropologia de Mead e na sociologia de Durkheim os fundamentos e os processos constitutivos da individuação e da norma social. Segundo Habermas, em Mead, o efeito da individuação do processo de socialização mediado através da linguagem explica-se pelo próprio meio lingüístico: “A

identidade de indivíduos socializados forma-se simultaneamente no meio do entendimento lingüístico com outros e no meio do entendimento mediado intersubjetivamente.” (HABERMAS, 1990, p. 139). A relação existente entre o processo de socialização e a formação do eu fica explícita na seguinte citação:

O trânsito desde a interação mediada simbolicamente à interação regulada por normas não só possibilita passar a um entendimento modalmente diferenciado. Não só significa a construção de um mundo social, mas também a reestruturação simbólica dos motivos da ação. A partir do ponto de vista da socialização da criança, este lado do processo de socialização (Vergesellschaftung) apresenta-se como formação de uma identidade. (HABERMAS, 1987, p. 62)

O desenvolvimento da competência interativa, que é fundamentada na norma, permite que ocorra um processo de interação social que tem suas bases fixadas no consenso. A competência comunicativa mediante a fala proposicional e argumentativa permite transformar o consenso, que é alcançado pela convencionalidade da norma, em um consenso alcançado por meio da interação fundamentada no entendimento e pautado pela crítica. Essa transformação que se dá no processo constitutivo do consenso representa, para Habermas, a passagem de uma interação social, caracterizada por uma normatividade convencional em uma normatividade pós-convencional.

II

Pensando, então, em um desenvolvimento da identidade do “eu” que parte da adoção de expectativas de comportamento socialmente generalizadas, verificou-se na primeira parte deste texto que a formação da identidade do “eu” realiza-se pela linguagem, e que, para constituir seu conceito de competência comunicativa, Habermas recorre, principalmente, a Mead, que tanto considera o termo “me” para representar a identidade da pessoa socializada, quando aponta a importância da adoção de papéis, meio pelo qual ocorre a socialização, e a situação de fala em que falantes e ouvintes, mediante relações interpessoais, se reconhecem como sujeitos de um grupo social.

O “me” representa o meio pelo qual a criança, ao adotar diante de si mesmo as expectativas do “outro generalizado”, provê-se das condições de construir, ela mesma, um sistema de controles internos de comportamentos. Desse modo, essa interiorização de papéis sociais cria uma estrutura de super-ego (MEAD, 1934, p. 174) que vai se tornando cada vez mais integrada, de modo a permitir ao sujeito orientar-se pelas pretensões normativas de validade. Ao mesmo tempo em que se constitui esse super-ego, ou seja, o “me”, formam-se também o “eu” ou o “I”, que passam a representar o mundo subjetivo das vivências. Na interpretação de Habermas (1987b, p. 62), Mead acredita que, nesta instância, os desejos, os sentimentos, os estados de ânimos ocorrem de maneira espontânea, como um potencial de reações que descarregam as orientações ancoradas no super-ego e que constituem, diante do mundo externo, o âmbito do subjetivo.

Com relação ao “I”, Habermas entende que ele representa, na estrutura do “eu”, a tendência para afirmar com espontaneidade as vivências e conteúdos da subjetividade. O “I” busca inovação e, por esse motivo, representa um desejo de liberdade. É uma instância que se separa daquilo que é convencional nas normas e procura colocar o “eu” além do indivíduo institucionalizado. Mead entende o “I” como “[...]a capacidade generalizada de encontrar soluções criadoras para situações em que está em jogo algo assim como a auto-realização da pessoa.” (HABERMAS, 1987b, p. 63).

Sob essa óptica, o “I” é uma tendência à não-conformidade, à busca da autonomia e da individuação. No entanto cabe lembrar que tanto o “me” quanto o “I” são tendências opostas dentro da estrutura do “eu”, embora eles se articulem entre si, uma vez que sem o “me” não seria possível o processo de socialização e, na ausência do “I”, não seria possível o processo de individuação. A compreensão da relação entre o “eu” e o “me” é considerada por Habermas um ponto-chave tanto para a compreensão do “eu” socialmente produzido, conforme proposto por Mead, quanto para o desenvolvimento ulterior de sua temática da individuação e socialização. De acordo com Bannell (2006, p. 107), Habermas acredita que há uma outra dimensão da personalidade do sujeito que é formada pela interação social e mediada pela linguagem, a saber: a relação prática do Eu consigo mesmo. Forma-se, pois, um sujeito que fala e um sujeito que age, é essa agência que se forma nesse processo social que monitora e controla o comportamento do indivíduo.

Os controles de comportamento, que fazem parte da personalidade do indivíduo, também se formam na interação do “Eu” com o outro, formando uma nova instância reflexiva onde o “Eu” adota os papéis sociais do outro, ou seja, as expectativas de comportamento do outro. A correspondência entre instituições sociais e controles do comportamento no sistema da personalidade é esclarecida também por Mead e, para tanto, ele se utiliza do mecanismo da perspectiva de um outro que assume em relação ao Ego, num enfoque performativo. Nesse momento, ocorre a assunção de papéis:

Ego assume as expectativas normativas de *Alter*, não as *cognitivas*. O processo conserva a mesma estrutura. Pelo fato de eu me apreender como um objeto social de um outro, forma-se novamente uma instância reflexiva, através do qual *Ego* apropria-se de expectativas de comportamento de outros. Ora, ao caráter normativo dessa expectativa corresponde, de um lado, uma estrutura modificada desse segundo “*Me*” e, de outro lado, uma outra função da auto-referência. O “*Me*” da auto-relação prática não é mais a sede de uma *auto-consciência* originária ou refletida, mas a instância do *auto-controle*. A auto-reflexão assume aqui a tarefa específica de mobilização de motivos de ação e de controle interior dos próprios modos de comportamento. (HABERMAS, 1990, p. 213)

O “*me*” é interpretado por Mead como o “generalized other”, isto é, o outro generalizado e, nos dizeres de Habermas (1990, p. 213-6), isto explica como as expectativas de comportamento do ambiente social que são generalizadas normativamente imigram para dentro da pessoa. Diante dessa instância, o “*I*” se coloca como espontaneidade retirada da consciência e, ao contrário do “*eu*” epistêmico, o “*eu*” prático forma um inconsciente que se torna perceptível de duas maneiras, a saber: como afluência dos impulsos controlados e como fonte das inovações que rompem e renovam os controles cristalizados de modo convencional. A auto-referência epistêmica pode se tornar possível por meio de um “*me*”, que não só retém na memória o “*eu*” que age espontaneamente, como também se apresenta no enfoque performativo de uma segunda pessoa. A auto-relação prática torna-se possível por meio de um “*me*”, que coloca obstáculos à impulsividade e à criatividade de um “*eu*” resistente, na perspectiva intersubjetiva do *nós* social.

Pensando nesta perspectiva da auto-relação prática, o “*me*” aparece como uma força conservadora. Acaba sendo espelho das formas de vida

e das instituições existentes numa sociedade particular. Essa força age na consciência do sujeito que está em processo de socialização, expulsando da consciência tudo o que é divergente. Segundo Habermas (1990, p. 214), Mead atribui essas forças inconscientes provocadas pelo desvio espontâneo a um “Eu” e não a um *Id*, e compreende o *Selbst* da auto-relação prática, que é a identidade da pessoa e a consciência dos deveres concretos, como o resultado das interações socializatórias.

O *Selbst* da auto-referência epistêmica não coincide com o “eu” pensado enquanto autor da realização espontânea da ação, mas se aproxima ao máximo desse “eu” pelo fato de estar fixado na perspectiva de um co-agente, de um alter ego não objetivado. Ao contrário, na auto-relação prática, o sujeito agente não busca conhecer, mas certificar-se como inceptor de uma ação que somente poderá ser atribuída a ele mesmo. Nessa perspectiva, é possível iniciar tal certificação, se compreendida do ponto de vista da vontade coletiva, onde já se encontra incorporada nas normas reconhecidas e exercitadas intersubjetivamente e nas formas de vida das sociedades. Apenas quando o sujeito cresce no meio desse ambiente social, ele se torna capaz de agir de modo responsável e desenvolver a capacidade de seguir e de agir por sua própria conta diante dos acontecimentos, pensamentos e expectativas reconhecidas como legítimas ou de colocar-se contra elas.

Entrementes, essa interpretação de Mead não esclarece o motivo de se manter a diferença entre o “Me” e o “I”, uma vez que eles poderiam dissolver-se entre si (HABERMAS, 1990, p. 215-216). A personalidade humana é dotada de partes inconscientes fugidias ao mesmo tempo em que se tornam perceptíveis, mas não podem alcançar o título de “eu”, como sendo parte de um sujeito que é capaz de agir de forma responsável. Isto ocorre porque o sujeito só é capaz de retornar algo sobre si mesmo, se assumir os papéis dos outros. Essa idéia passa a representar uma natureza especial para a auto-relação-prática. O *Selbst* dessa auto-relação prática é uma vontade que se forma através da socialização, determinando um “Eu quero”, um “Eu posso começar algo sobre minha responsabilidade”. Mead afirma que o outro generalizado de sua experiência empresta-lhe uma identidade-eu. Parece ter escapado a Habermas que precisamente essa colocação dele em relação ao funcionamento dessa identidade-eu conduz à compreensão acerca do porquê de ele não a identificar como sendo o Eu:

Nós nos louvamos e nos censuramos a nós mesmos. Nós mesmos nos batemos no ombro e, cheios de ira cega, batemos em nós mesmos. Ao censurarmos nossas idéias e monólogos e ao afirmarmos as regras gerais e princípios de nossa comunidade de comunicação, assumimos o enfoque generalizado do grupo. (MEAD, 1953, p. 323)

O “me” carrega uma consciência moral que aspira ao que é de costume às práticas de um determinado grupo particular. Representa, na verdade, o poder de uma certa vontade coletiva sobre um elemento individual que ainda não atingiu a si mesmo. Caracteriza uma formação de identidade que possibilita o agir responsável. O “me” deve surgir na medida em que é alcançada a perspectiva de um alter ego, e, sendo assim, Mead afirma que a autoconsciência só poderia ser reconhecida como um fenômeno originário se estivesse situada no nível de uma competência linguística utilizada em diálogos internos. Desse modo, ele estabelece que, se quisermos utilizar símbolos com significado idêntico, então obrigatoriamente devemos pressupor a autoconsciência.

De acordo com a interpretação habermasiana, Mead descreve o *Selbst* da autoconsciência como o objeto social que se relaciona às feições que o sujeito identifica em si mesmo no processo comunicativo, quando ele entra em contato com a relação tu-me e ao descobrir-se como um alter ego de seu próprio alter ego nesse processo comunicativo. Na primeira pessoa, ele se defronta com o seu próprio enfoque performativo como segunda pessoa. Quando isso ocorre, surge então um “me” que é inteiramente diferente. Não coincide tampouco com o “I”, que é o “eu” agindo espontaneamente, de onde se tira qualquer experiência direta. Esse “me” alcançado no enfoque performativo surge como uma recordação exata de um estado espontâneo do “eu”, que pode ser reconhecido de forma não dissimulada, a partir das relações da segunda pessoa: “O *Selbst* que me é dado através da mediação do olhar do outro sobre mim, é a (imagem de recordação) de meu *Ego*, do modo como ele há pouco agiu em face de um alter ego.” (HABERMAS, 1990, p. 206).

Segundo Habermas (1990, p. 216), a identidade-eu convencional é o lugar-tenente da verdadeira. Por esse motivo, mesmo em se tratando da auto-relação prática, Mead não pôde retirar a diferença existente entre “I” e “me”.

Torna-se, pois, pertinente revermos quais foram as fontes de Mead. Habermas declara que nos primeiros trabalhos, Mead apoiou-se na idéias

de John Dewey, com o objetivo de alcançar através do “me”, reificado da psicologia positivista, o “eu” como fonte de realizações espontâneas. A princípio, Mead procurou encontrar um acesso ao mundo subjetivo e, para tanto, utilizou-se do conceito pragmatista da problematização de uma interpretação da situação, anteriormente utilizada por Peirce.

Essa problematização transforma-se em uma dificuldade para a execução de um plano de ação empreendido, retirando todo o alicerce de validade de uma expectativa, e provocando um conflito dos impulsos da ação. Neste momento, ocorre uma série de explosões sucessivas em si mesmo, sobre aquilo que foi aceito como objetivo, expulsando-os de sua posição objetiva e afastando-os para um mundo subjetivo. Essa parte do mundo, vista como um problema, é privada de sua familiaridade e validade dentro de um contexto que permaneceu intacto, resultando apenas como produto material das representações puramente subjetivas, formando, então, a matéria da qual é feito o elemento psíquico (HABERMAS, 1990, p. 207-208).

No que concerne à autoconsciência, tem-se que ela ocorre por meio de uma relação que se mantém com o outro e que é simbolicamente mediada. Dá-se de fora para dentro, permitindo que a autoconsciência tenha um núcleo intersubjetivo. Segundo Habermas (1990, p. 212-213), esse posicionamento coloca a subjetividade numa condição de dependência perante a linguagem, ou seja, diante do meio que permite ao sujeito reconhecer-se no outro de modo não objetivador.

Além disso, Habermas entende que se tornou obscura a distinção feita por Mead entre auto-referência epistêmica do sujeito cognoscente e a sua auto-relação prática. Ressalta ele que Mead não apresenta essa diferença, talvez porque ele entenda o “conhecer” como a prática que pode levar à solução de problemas e à auto-referência cognitiva como uma função do agir. Essa auto-relação prática é explicada por Mead de modo semelhante ao que ele faz em relação à auto-referência epistêmica, ou seja, a partir de uma reorganização do nível de interação pré-lingüística comandada pelos instintos. Surge da passagem para um outro modo de comunicação, ao passo que a anteriormente citada resulta da passagem para um outro mecanismo de controle de comportamento. Essas reorganizações propiciam a diferenciação dos dois aspectos da coordenação do comportamento que coincidem no modelo de uma reação instintiva desencadeada por meios de estímulos próprios à espécie:

A interação mediada simbolicamente permite um comando cognitivo auto-referencial do próprio comportamento; esse, no entanto, não é capaz de substituir a ação de coordenação que até então era assegurada através de um repertório comum de instintos, portanto, através do engate 'adequado' das ações de um dos atores nas do outro. Esse vácuo é preenchido por expectativas de comportamento generalizadas normativamente, que entram no lugar da regulação instintiva; só que essas normas necessitam de uma ancoragem no sujeito agente através de controles sociais mais ou menos internalizados. (HABERMAS, 1990, p. 213)

Em Mead, segundo Habermas, o paradigma da consciência de si e da auto-referência de um sujeito que conhece e age isoladamente é substituído pelo paradigma da intercompreensão, da relação intersubjetiva de sujeitos que são socializados por meio da comunicação linguística em que se reconhecem mutuamente; destarte o próprio Habermas sustentar uma opinião contrária a essa, pois entende que a autoconsciência forma-se por meio da interação entre os sujeitos, simbolicamente mediada, ocorrendo de fora para dentro, e apresenta, pois, um núcleo intersubjetivo que ressalta a dependência contínua da subjetividade em relação à linguagem, meio que permite uma pessoa se reconhecer na outra de modo não objetivador.

Essa concepção de autoconsciência permite transferir a formação da identidade do eu a partir da esfera do eu epistêmico para a do eu prático. Para Habermas, essas duas esferas não foram claramente diferenciadas por Mead. No entanto sua teoria da linguagem e a concepção da consciência encaminham a formação da identidade do eu para o campo do eu prático. O abandono da filosofia da consciência e do paradigma da consciência de si por parte de Mead implica mudança significativa da concepção da identidade do eu, passando a ser concebida como resultado da atividade de um eu prático que, durante uma relação social constituída de forma comunicativa pela linguagem, estabelece uma relação de mútuo reconhecimento entre um ego e um alter ego.

A respeito dos processos de formação da personalidade e da socialização, Habermas observa que, para Mead, a pessoa torna-se uma personalidade por participar de uma comunidade e adotar a linguagem desta como um *medium*: por cuja ajuda desenvolve sua personalidade. E, posteriormente, dados os diferentes papéis que vão sendo propostos por

todos os outros membros da comunidade, a pessoa acaba adotando a mesma atitude da comunidade. Nessa perspectiva, Habermas discorda de alguns pontos da teoria proposta por Mead, porquanto considera inadequada a denominação de “behaviorismo social”, que ele próprio concede à sua teoria, uma vez que o modelo do qual parte Mead não é o comportamento de um organismo individual que reage aos estímulos à sua volta, mas sim a interação na qual ao menos dois organismos reagem um ao outro (HABERMAS, 1987, p. 11). Mead acrescenta uma dimensão social ao princípio do organismo singular em seu meio específico. Dessa forma, ele se concentra na relação entre vários organismos, porque o comportamento solucionador de problemas encontra-se nestas interações sob influência de contingências. Esse comportamento social, quando bem sucedido, permite alcançar um estágio onde a consciência de nossas próprias atitudes auxilia-nos no controle do comportamento de outras pessoas. A psicologia funcionalista encontra o seu elemento psíquico na perspectiva de um agente, consciente de sua ação, que é interrompida por meio da problematização:

O campo de objetos da psicologia funcionalista é aquele estágio da experiência, no interior do qual nós temos uma consciência imediata de impulsos conflitantes da ação, os quais tiram do objeto o seu caráter de objeto, deixando-nos, neste sentido, numa atitude de subjetividade, ao passo que deles surge um novo objeto de estímulo, dada a nossa atividade reconstrutiva, a qual forma parte do conceito do sujeito Eu.³ (HABERMAS, 1990, p. 208)

Essa definição de psíquico deveria, segundo Habermas (1990, p. 208-210), esclarecer o mundo subjetivo de um sujeito capaz de formular hipóteses praticando uma atividade abdução. No entanto Mead descobre de imediato que essa tentativa de explicação fracassa, porque esse meio não permite tornar aceitável a forma como o sujeito descobre a si mesmo no desenrolar da atividade que o leva a solucionar um problema. Mead só consegue esclarecer o fenômeno e o surgimento da vida consciente após ter abandonado o modelo proposto por Dewey acerca da relação instrumental de um sujeito isolado com acontecimentos, e após aceitar o novo propósito da relação interativa entre vários sujeitos.

³ Ver MEAD, *Obras*, v. I, p. 143.

A idéia de reconhecer-se no outro favorece a explicação de Mead, quando ele diz que a forma elementar da auto-referência torna-se possível por meio da interpretação de um outro participante da interação. Mas Habermas acredita que Mead confere muita importância aos efeitos que o grupo social produz na personalidade e na conduta do sujeito. E, diferentemente de Mead, confere uma importância semelhante à influência do social no individual e vice-versa, afirmando que isto ocorre simultaneamente por intermédio da linguagem.

Por fim, há a considerar que Mead fala de uma comunidade ideal de comunicação que representa a articulação entre o desenvolvimento da competência comunicativa, interativa e da identidade do “eu”. Com essa idéia mediana de comunidade ideal, tem-se indicado a base do sentido das suposições teóricas da evolução social que se encontram no pensamento habermasiano. Em **Consciência moral e agir comunicativo**, Habermas trata desse conceito de situação ideal de fala discutindo pressupostos que se apresentam como condições necessárias aos atos de fala, livres de coação, e, sobretudo, potencialmente realizadores dos interesses coletivos manifestos pelos sujeitos envolvidos em situações reais de fala.

Bannell (2006, p. 109-111) interpreta essa comunidade ideal considerando o “Me” de Mead como uma força conservadora dependente das formas de vida e das instituições praticadas numa sociedade; trata-se, pois, de uma moral convencional. Já o “I”, que representa a fonte de inovações dos controles convencionais, está sempre em tensão com o “me” da teoria de Mead. No entanto essa identidade convencional representada pelo “me” pode ser pensada enquanto substituto para um Self autônomo. Por esse motivo, Banneell acredita que Habermas desenvolveu o conceito de identidade pós-convencional, de um Eu que é capaz de se distanciar das práticas institucionais já legitimadas pela sociedade, a ponto de criticá-las e, conseqüentemente, transformá-las. Todavia esse Eu também deve ser formado por meio de uma relação intersubjetiva com outros sujeitos de uma comunidade. O “I”, além de ser concebido como individual, é concebido também como universal e se constitui por fazer parte de uma comunidade ideal de comunicação, a qual é um construto lógico e não um conceito empírico, mas que representa uma comunidade “universal” composta de todos os alter egos possíveis. É nessa relação do Self com essa sociedade universal que ele constrói uma identidade pós-convencional, em que o “me” convencional é substituído por um “I” pós-convencional.

Esse Self recorre à comunidade universal a partir da dimensão moral e ética. Na dimensão moral, o sujeito busca por um consenso a respeito das normas que possuem validade universal e, segundo Habermas, torna possível a autodeterminação do Self. Na dimensão ética, o Self se relaciona com identidades culturais e individuais, buscando reconhecimento de seu grupo cultural ou étnico, é isso que possibilita sua auto-realização.

A noção de comunidade ideal de fala se entrelaça com uma aceção factível de situação de fala. Habermas (1989, p. 110-112) constata que as pretensões de validade de qualquer proferimento, além de estarem presentes em todo discurso, requerem pressupostos de caráter lógico-semântico (1), procedurais (2) e processuais (3). Para isso ele baseia-se nos pressupostos argumentativos de Robert Alexy.

No plano lógico-semântico, há de se considerar:

(1.1) A nenhum falante é lícito contradizer-se.

(1.2) Todo falante que aplicar um predicado F a qualquer outro objeto *a* tem de estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a *a* sob todos os aspectos relevantes.

(1.3) Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes (HABERMAS, 1989, p. 110).

As regras pressupostas nesse plano não apresentam conteúdo ético algum. Já do ponto de vista dos pressupostos procedurais, as argumentações surgem como processos que privilegiam o entendimento mútuo, regulado de modo que, tanto o proponente quanto o oponente podem analisar as pretensões de validez que se tornam problemáticas. Assim, "tudo o que é necessário para uma busca cooperativa da verdade, organizada como uma competição", é levado em consideração como, por exemplo, o reconhecimento da imputabilidade e da sinceridade de todos os participantes. Das regras estabelecidas por Alexy, estão como exemplos:

(2.1) A todo falante só é lícito afirmar aquilo que ele próprio acredita.

(2.2) Quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso.

Algumas dessas regras têm manifestamente um conteúdo ético. Neste plano, fazem-se valer pressuposições que o discurso comparte com o agir orientado para o entendimento mútuo em geral, por exemplo, relações de reconhecimento recíproco. (HABERMAS, 1989, p. 111)

Enfim, nos aspectos processuais, o discurso argumentativo surge como um processo comunicacional que parte de um acordo racionalmente motivado em que é necessário satisfazer as condições inverossímeis. No discurso argumentativo, Habermas, (1989, p. 111) acredita estar as estruturas de uma situação de fala, imunes a qualquer repressão e desigualdade e, por esse motivo, ele apresenta-se como uma forma de comunicação próxima do que se pode considerar como situação de fala ideal. Nesta perspectiva, a partir de uma investigação sistemática das contradições performativas, é possível pressupor uma idéia, que Apel desenvolveu a partir de Peirce e Mead, de: “comunidade ilimitada da comunicação”. A este plano mais ideal, correspondem as seguintes regras propostas por Alexy:

- (3.1) É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de discursos.
- (3.2) a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.
- b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso.
- c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.
- (3.3) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2). (HABERMAS, 1989, p. 112)

Todos os sujeitos devem participar do processo de definição de normas sociais, condição que deve ser respeitada a partir da definição do que sejam “condições quantitativa e qualitativamente satisfatórias de vida individual e coletiva no ambiente onde estão situadas” (HANSEN, 2004, p. 135). Esse termo a que chegou Habermas se deve, fundamentalmente, às proposições evidenciadas por Apel, com a incorporação do Princípio de Universalização⁴ e o acréscimo do Princípio do Discurso.⁵

Contudo cabe ressaltar que o discurso de Habermas parte do que ele reconhece como “situação ideal de fala” e que, na maioria das vezes, nem todos esses pressupostos são cumpridos nos discursos reais. Além

⁴ “[...] Só é imparcial o ponto de vista a partir do qual são passíveis de universalização exatamente aquelas normas que, por encarnarem manifestamente um interesse comum a todos os concernidos, podem contar com o assentimento universal – e, nesta medida, merecem reconhecimento intersubjetivo.” (HABERMAS, 1989, p. 86)

⁵ Esse princípio é assim formulado por Habermas (1989, p. 116): “somente são válidas aquelas normas-ações com as quais todas as pessoas possivelmente afetadas possam concordar como participantes de um discurso racional”.

disso, em **Consciência moral e agir comunicativo**, o autor não deixa clara a distinção entre Princípio de Universalização e Princípio do Discurso sendo talvez esta uma das causas de tantas situações reais de fala conduzirem a conflitos e não ao consenso.

Essa concepção ideal de fala, do ponto de vista habermasiano, por partir de elementos que podem estar explícitos ou não nesses atos, pertencentes às expectativas diárias das pessoas, apresentam-se, pois, segundo Hansen (2004, p. 136), como racional e factível. Contudo tal concepção apresenta igualmente uma dimensão confractual, à medida que age como idéia reguladora em situações reais de fala e na construção do discurso, conferindo a essa situação de fala um caráter utópico no que diz respeito ao aspecto procedimental de ordem lingüístico-discursiva, visto que são apresentados alguns parâmetros formais que devem delimitar as ações discursivas mais comuns, ou seja, que fazem parte do mundo vivido. Como tal concepção embasa toda a relação entre linguagem e socialização, há que se reconhecer que sua dimensão contrafactual compromete, de certo modo, aquela relação e as possibilidades do entendimento.

III

A partir das considerações expostas, pode-se perceber que divergências entre Mead e Habermas acerca da comunicação ocorrem na medida em que Mead ressalta na comunicação lingüística o aspecto de integração social e o de socialização dos indivíduos, enquanto Habermas leva em consideração o entendimento como mantenedor e renovador do saber cultural e, nessa perspectiva, o entendimento entre os sujeitos acerca do significado das palavras e das coisas no mundo torna possível a integração social destes com o mundo da vida, uma vez que as situações de fala influenciam na manutenção e na renovação do saber cultural, dado que o mundo da vida oferece o contexto propício para os processos de entendimento em geral.

Desse modo, se por um lado Habermas elabora um conceito altamente abstrato (leia-se utópico) e de função, provavelmente apenas regulativa, por outro ele cobra de Mead mais realismo, pois parece criticar Mead por não ter dado mais atenção para alguns pontos cruciais da estrutura interna da linguagem, como a dupla estrutura performativo-proposicional (HABERMAS, 1987, p. 38-45) e as quatro pretensões à

validade intersubjetiva levantadas em todo ato de fala. Uma outra crítica reside na forma como Mead considera a comunicação linguística, na medida em que ele privilegia os aspectos de coordenação da ação e de socialização dos sujeitos e se esquece de explorar a questão da função do entendimento apresentada pela linguagem. Para Habermas (1987b, p. 40), Mead atenta para a linguagem enquanto *medium* que possibilita a coordenação da ação e o processo de socialização, sem dar a importância necessária à linguagem como *medium que facilita o entendimento entre os sujeitos*. Mead considera a socialização e a integração social, no entanto, para ele, embora elas sejam possibilitadas mediante atos de entendimento, não se solidificam no saber cultural, mas nas estruturas simbólicas do “si mesmo”, ou seja, do Self e da sociedade, em forma de competências e padrões de interação. Apesar disso Habermas acredita ser possível implantar um processo de entendimento na teoria meadiana da linguagem, visto ele considerar que só existe comunicação entre dois sujeitos participantes de uma interação qualquer se eles entendem e utilizam um símbolo com o mesmo significado.

Conforme Habermas, para assumir a si mesmo diante de um outro participante da interação e tornar-se consciente de si mesmo enquanto objeto social, o sujeito deve assumir como seu os significados objetivos das suas ações de fala que, na verdade, representam estímulos para os dois lados. Com essa auto-referência, o sujeito reduplica-se, tornando-se um ‘Me’, que acompanhará o ‘Eu’ performativo como se fosse sua sombra. O Eu que age espontaneamente é dado somente por meio do significado que foi retido simbolicamente pelo Eu, no papel de alter ego, obtido antes pelo seu parceiro de interação. Para aquele que acompanha todo o comportamento consciente de si mesmo (observador), não é o “eu” factual o responsável pelo comportamento, ele apenas representa uma reação a este. Contudo Habermas (1990, p. 211) acredita que esse termo observador em Mead está equivocado, visto que a autoconsciência originária não é algo intrínseco ao sujeito, e sim gerado comunicativamente. Desse modo, o *Selbst* da auto-referência original é constituído no enfoque performativo de uma segunda pessoa e não na perspectiva de um “me” objetivado na perspectiva da terceira pessoa. Fica claro assim que a auto-referência requer a participação de um outro sujeito na interação, revelando significados importantes mediante gestos ou ações de fala, pois é neste processo de interação e de comunicação que se origina a autoconsciência e é nele que se tem o entendimento linguístico, ou seja, a socialização.

Em outras palavras: se podemos detectar em Habermas certo idealismo que compromete a perspectiva de entendimento e discussão, é no próprio Habermas que encontramos um contraponto a essa construção conceitual (contrafactual). Afinal pensar a socialização não pode se dar pela absolutização da linguagem e negação da realidade e, se reconhecemos que temos a aprender com a realidade, é porque, há que se admitir, ela deve “conservar algum espaço de jogo onde apresenta suas reivindicações”, e nesse jogo já supõe alteridade ou superação do solipsismo; donde, se há atividade pensante que “se enrola narcisicamente em uma conversação eterna da alma consigo mesma” é porque a práxis argumentativa disposta a discussão assinala para isso (HABERMAS, 2006, p. 107).

Referências

ARAUJO, L. A. *A teoria da ação comunicativa e a educação*. 2001. 154p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília.

BANNELL, R. I. *Habermas e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

FERREIRA, Rodrigo Mendes. *Individuação e socialização em Jürgen Habermas: um estudo sobre a formação discursiva da vontade*. São Paulo: Annablume, 2000.

HABERMAS, J. Como es posible la metafísica después del historicismo?. In: _____. et al. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Síntesis Editorial, 2006. p. 97-107.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. 271p.

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

_____. *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Trad. Manuel Jimenez Redondo. Tomo I. Madrid: Taurus, 1987a.

_____. *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*. Trad. Manuel Jimenez Redondo. Tomo II. Madrid: Taurus, 1987b.

HANSEN, G. L. Os elementos utópicos na concepção habermasiana de situação ideal de fala. In: MULLER, M. C.; CENCI, E. M. (Orgs.). *Ética, política e linguagem: confluências*. Londrina: Edições Cefil, 2004. p. 124-138.

HERMANN, Nadja. O polêmico debate da educação na contemporaneidade: a contribuição habermasiana. In: ZUIN, A. A. S.; PUCCI, B.; OLIVEIRA, N. (Orgs.). *A educação danificada*. São Paulo: Vozes, 1997. p. 217-242.

MEAD, G. H. *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*. Buenos Aires: Paidós, 1953. 393p.

_____. *Mind, self and, society*. Chicago: University of. Chicago Press, 1934. Disponível em: <<http://www2.Pfeiffer.edu/~Iridener/DSS/Mead/MINDSELFHTML>>. Acesso em: 6 nov. 2003.

PAULO NETTO, J.. Nótula à teoria da ação comunicativa de Habermas. In: CARVALHO, M. Carmo Brant (Org.). *Teoria da ação em debate*. São Paulo: Cortez, 1993. p. 51-62.