

ACEPÇÕES DE IDENTIDADE NA OBRA DE JÜRGEN HABERMAS: SUBSÍDIOS PARA UMA PSICOLOGIA SOCIAL CRITICAMENTE ORIENTADA

MEANINGS OF IDENTITY IN JÜRGEN HABERMAS'S WORK: SOME ELEMENTS FOR A CRITICAL SOCIAL PSYCHOLOGY

Aluísio Ferreira de Lima

Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Brasil

RESUMO

Jürgen Habermas pode ser apresentado como um dos mais conhecidos e produtivos autores no âmbito da filosofia, ciências sociais e psicologia social. Suas contribuições, discussões e proposições sobre as coordenadas pós-nacionalistas, identidade humana, individual e coletiva, por exemplo, têm sido referência obrigatória para diversas disciplinas das ciências humanas e tornaram-se objeto de crítica para diversos intelectuais. Com o objetivo de colaborar na compreensão da leitura habermasiana acerca das questões envolvendo a identidade humana, discutiremos como a questão da identidade foi sendo trabalhada nos textos prévios a proposição da Teoria da Ação Comunicativa (I), a seguir apresentaremos as principais ideias desenvolvidas em sua obra *Teoria da Ação Comunicativa* e a releitura que faz da Psicologia Social de G. H. Mead para pensar a socialização e a individuação (II) e, finalmente, as contribuições que tem apresentado para a Psicologia Social, sobretudo, para a questão da identidade e dos processos de reconhecimento (III).

Palavras-chave: Jürgen Habermas; teoria crítica; teoria da ação comunicativa; psicologia social; identidade.

ABSTRACT

Jürgen Habermas can be presented as one of the most known and productive authors in the scope of the philosophy, social sciences and social psychology. His contributions, discussions and proposals on the coordinate post-nationalists, the individual and collective identities, for example, have been obligatory reference for diverse disciplines of Human Sciences and became object of critic for many theorists. With the aim to cooperate in the understanding of the habermasiana reading, mainly the questions involving the human identity, we discuss how the issue of identity was introduced in his initial Works (I), then present the main ideas developed in his Theory of Communicative Action and the re-reading he makes of the Social Psychology by G. H. Mead to think on socialization and individuation (II) and, finally, the contributions that he has been presenting for Social Psychology, over all, for the question of the identity and the processes of recognition (III).

Keywords: Jürgen Habermas; critical theory; theory of the communicative action; social psychology.

A discussão da identidade nos escritos anteriores à Teoria da Ação Comunicativa

Localizar o interesse habermasiano frente à temática da identidade humana, que sempre ocupou um lugar privilegiado e foi amadurecendo frente ao confronto com as proposições de autores que marcaram as diferentes fases de sua obra, não é uma tarefa simples. Esse tema é associado, assim como todos os outros desenvolvidos por Habermas, como um resultado inevitável de sua experiência no *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Pesquisas Sociais) da Universidade de Frankfurt, instituto que desde os primeiros trabalhos

desenvolvidos por Max Horkheimer (1937/1980) tem tomado a questão do indivíduo e a indissociabilidade entre teoria e a prática como tema central para o desenvolvimento de uma teoria crítica.

Entretanto, quando observamos o percurso biográfico de Habermas percebemos que embora o mesmo inicie seu vínculo com o instituto em 1956 será somente a partir do ano de 1964, após a experiência como Professor extraordinário da Universidade de Heildelberg, que as discussões acerca da individualidade, sujeito e identidade se tornarão objeto de reflexão. Nesse período Habermas interessa-se pela Psicanálise, cujos conhecimentos aprofunda nos encontros que participou

no Instituto Sigmund Freud, o qual mantinha fortes laços com o *Instituto de Investigações Sociais*. A partir dessa apropriação da teoria psicanalítica, orientada por Alfred Lorenzer e Alexander Mitscherlich, aprofunda seu interesse pelas questões da constituição do sujeito e produz um de seus escritos mais significativos: *Conhecimento e Interesse*, publicado originalmente em 1968, onde discute pela primeira vez de forma aprofundada a relação entre a constituição da identidade e a construção da sociedade.

Conhecimento e Interesse (1968/1982) é um trabalho que ainda apresenta uma forte ligação do pensamento habermasiano com o de seus antigos mestres (Cf. Lima, 2011). Nesse texto, inclusive, um dos grandes problemas trabalhado por Habermas refere-se diretamente às críticas feitas por Adorno e Marcuse à Psicanálise, sobretudo à proposição freudiana de que os controles sociais provinham da tensão entre carecimentos pulsionais e os carecimentos sociais, ou seja, “as pulsões como motor da história”. Nesse trabalho fica explícito o interesse do autor em se apropriar da psicanálise enquanto prática terapêutica, entendida, em última análise, como um exercício de autorreflexão, típico da vertente alemã, mais especificamente aquela desenvolvida por Alfred Lorenzer e Alexander Mitscherlich, que entendiam a psicanálise como um procedimento hermenêutico-materialista das profundidades capaz de explicar o advento do sujeito a partir de uma teoria materialista da socialização (Lorenzer, 1970/2001). A apropriação da Psicanálise como instrumento de recuperação e tradução da biografia perdida, a concepção de texto adulterado e a possibilidade de tradução a partir da psicanálise, servirá como uma luva para seu interesse em afirmar a fecundidade da psicanálise enquanto uma teoria crítica que possibilitaria o ato de autorreflexão que alteraria a vida e levaria ao movimento de emancipação (Habermas, 1968/1982, p. 232).

Todavia, como era de se esperar de um herdeiro do legado frankfurtiano, Habermas abordará os limites do determinismo psíquico proposto pela psicanálise, mais precisamente a deformação da linguagem e patologia do comportamento, como sendo problemático porque implicava aceitar que os indivíduos são sujeitos que se autoiludem, e que o caso normal é o caso-limite de “uma estrutura de motivação que depende, concomitantemente, de interpretações que afetam tanto necessidades comunicadas publicamente quanto necessidades reprimidas e privatizadas” (Habermas, 1968/1982, p. 271). Com essa crítica, considera as teses marxianas como em vantagem frente às proposições freudianas. Pois por ser “herdeiro de uma tradição idealista, que mantém a síntese como ponto de referência”, e assinalar que as formas pelas quais as ações são executadas e os conflitos são decididos, Marx teria ensinado que as

ações “são, pelo contrário, dependentes das condições culturais de nossa existência: trabalho, linguagem e poder” (Habermas, 1968/1982, p. 299).

É claro que essa preferência por Marx, assim como ocorreu com a teoria psicanalítica, não significou uma apropriação por completo dessas proposições, como assinala Ciampa (1987/2009, p. 215), embora tenha a tradição marxiana como preferência, nessa obra Habermas inverte a fórmula idealista a qual

“o interesse é inerente à razão”, para “a razão é inerente ao interesse”, interesse pelo sistema social, pela clarificação da situação, em que a “patologia das instituições, igual a patologia da consciência individual, [está] instalada no seio da linguagem e da atividade comunicativa, assumindo assim a forma de uma deformação estrutural do entendimento dos homens”.

Outro problema encontrado por Habermas em sua apropriação da psicanálise em *Conhecimento e Interesse* será o paradoxo que essa teoria oferece em sua aplicação como prática libertadora, uma vez que na teoria freudiana “a maiêutica do médico não pode incentivar a auto-reflexão do doente senão sob o impacto da coerção patológica” (Habermas, 1968/1982, p. 301). Esse paradoxo, que distanciará Habermas da apropriação psicanalítica no futuro, será inclusive foco de duras críticas durante esse primeiro momento de sua produção, sobretudo por parte de Hans-Georg Gadamer (1966/2002), que acusará Habermas de distorcer o sentido originário da hermenêutica crítica e de propor como saída emancipatória uma psicoterapia da sociedade. Para outros críticos, essa compreensão da psicanálise será interpretada também como uma “degradação intelectualista”, que reduz a psicanálise a uma psicologia do *eu*, “O *eu* que a própria psicanálise veio destruir, mostrando que há necessariamente uma falha no coração do diamante” (Prado Jr., 2002, p. 23).

Habermas tentará superar os problemas na apropriação da teoria freudiana identificados em *Conhecimento e interesse em Para a reconstrução do Materialismo Histórico* (1976/1983), obra em que o autor afirma que o ser social apenas se destaca da natureza, emergindo pela primeira vez na história, com o advento das ações executadas exclusivamente na esfera interativa: o “sistema de comunicação”, que progrediu diretamente das “interações mediatizadas de modo gestual” dos homínidas, por consequência da *famíliação do homem*. Com o advento da família, a ordem hierárquica dos primatas e homínidas (unidimensional) é substituída pela ordem hierárquica dos *homo sapiens* (pluridimensional), que passa a ser organizada a partir de relações intersubjetivas fundadas em expectativas de comportamento e próprias ao modo de reprodução da vida pela interação – a *moralização dos motivos de ação* (Habermas, 1976/1983, p. 115).

Essa “moralização dos motivos de ação” provaria que o único elemento próprio ao ser social é a ação comunicativa, isto é, o estabelecimento de relações com o mundo e com outros indivíduos a partir de normas sociais compartilhadas intersubjetivamente pela comunidade linguística. Para Habermas, a implementação da moral evidencia o fato de os diferentes papéis sociais exercidos pelo ser social poderem:

conjugam, em certas condições, duas diversas expectativas de comportamento de modo tal que se constitua um sistema de motivação recíproca. O *Alter* deve contar com o fato de que o *Ego* satisfaça a sua (ou seja, do *Alter*) expectativa de comportamento, enquanto o *Ego* deve contar com o fato de que o *Alter* satisfaça igualmente as suas (ou seja, as do *Ego*) expectativas de comportamento. Através dos papéis sociais, a aquisição social de influência sobre os motivos do outro pode se tornar independente de contextos acidentais de situação e a constituição de motivos pode ser reinserida no mundo simbólico de interação. (Habermas, 1976/1983, p. 117)

Para que isso ocorra, três condições devem ser satisfeitas: (a) na interação os indivíduos devem, por meio dos papéis sociais, assumir não apenas a perspectiva do outro, mas também se colocar na perspectiva dos observadores, pois somente desse modo eles poderiam criar uma relação entre “suas expectativas recíprocas e colocá-las, *enquanto sistema*, como fundamento do próprio agir (Habermas, 1976/1983); (b) a constituição de papéis sociais, por parte dos indivíduos que participam da interação, deve pressupor sua conscientização a respeito do *tempo*, em outras palavras, os papéis sociais não se esgotam no imediatismo de uma dada relação interativa; (c) os papéis sociais se relacionam apenas a partir de mecanismos de sanção por intermédio das *interpretações* das normas vigentes em dada formação social, e não mais por intermédio da força: as normas sociais linguisticamente fundadas substituem as ameaças de violência física.

O interesse pela relação entre os diferentes papéis na evolução da ação simbólica ou das estruturas de comunicação, que agora complementariam o desenvolvimento dos modos de produção ou das esferas instrumentais de ação, faz com que Habermas desenvolva elementos que poderíamos chamar de prolegômenos para uma leitura crítica do desenvolvimento da identidade humana, que incorporaria tanto as leituras da relação do sujeito com a realidade social concreta como também as questões simbólicas e intersubjetivas do sujeito com ele mesmo.

Esses prolegômenos aparecem como passíveis de serem articulados com a Teoria da Ação Comunicativa e são desenvolvidos basicamente a partir de três diferentes tradições teóricas: a psicologia analítica do Eu (H. S.

Sullivan, E. Erikson), a psicologia cognitiva do desenvolvimento (J. Piaget, L. Kohlberg) e a teoria da ação definida pelo interacionismo simbólico (G. M. Mead, H. Blumer, E. Goffman etc.). A fórmula para a articulação desses diferentes autores para o desenvolvimento da identidade humana e sua relação com a reprodução social pode ser vislumbrada na seguinte passagem:

O Eu se forma em um sistema de delimitações. A subjetividade da natureza interna é delimitada com relação à objetividade de uma natureza externa perceptível, com relação à normatividade da sociedade e à intersubjetividade da linguagem. Realizando tais delimitações, o Eu se sabe não apenas como subjetividade, mas como uma instância que “desde sempre” transcendeu os limites da subjetividade, realizando essa operação, ao mesmo tempo, na cognição, na linguagem e na interação: o Eu pode se identificar consigo mesmo precisamente mediante a distinção entre o que é meramente subjetivo e o não-subjetivo. Partindo de Hegel e chegando, através de Freud e Piaget, desenvolveu-se a idéia de que sujeito e objeto se constituem reciprocamente, e que o sujeito só pode se tornar consciente de si mesmo em relação com — e na construção de — um mundo objetivo. (Habermas, 1976/1983, pp.15-16)

Da psicologia cognitiva, inspirada por Jean Piaget, é trazido para o corpo da Teoria da Ação Comunicativa a teoria do desenvolvimento moral desenvolvida por Lawrence Kohlberg, que no trabalho *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (Habermas, 1983/2003) é situada por Habermas como pertencente à tradição do pragmatismo norte-americano, por ter pensado a ética do discurso na linha desenvolvida por John Rawls e, sobretudo, por ligar-se “a Kant e ao direito natural racional, para realizar suas concepções filosóficas, inspiradas inicialmente por Mead, sobre a ‘natureza do juízo moral’” (Habermas, 1983/2003, p. 146).

A teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg facilitaria a articulação da teoria da ação comunicativa com o direito e a moral, que para Habermas são os meios privilegiados na regulação não violenta da reprodução social. O modelo de desenvolvimento moral desenvolvido por Kohlberg, cujas noções, segundo Habermas, “satisfazem as condições formais de uma lógica do desenvolvimento” (1976/1983, p. 55), ocorrem em três níveis passíveis de verificação: (a) Nível Pré-Convencional: em que a atitude “correta” é a obediência literal às regras e à autoridade, evitando assim o castigo e o dano físico; (b) Nível Convencional: em que a atitude “correta” a seguir se refere ao desempenho do papel de uma pessoa boa (amável), que se preocupa com as outras pessoas e seus sentimentos, que é leal e conserva a confiança dos parceiros, estando assim, motivada a seguir regras e expectativas; e (c) Nível Pós-Convencional: onde as decisões morais são geradas a partir de direitos, valores ou princípios com os quais

concordam (ou podem concordar) todos os integrantes do discurso ou possibilitando o desenvolvimento de uma sociedade ética cujas leis são práticas e benéficas.

A proposta apresentada por Kohlberg acerca dos estágios ontogenéticos do desenvolvimento moral possibilita para Habermas incorporar a compreensão de que o desenvolvimento da identidade inicia com a submissão passiva ao sistema social, devido ao medo de punição (próprio de uma moral hedonista) e pode chegar a expressar-se como uma identidade do Eu pós-convencional (com princípios universais). De forma esquemática, Habermas defenderá a ideia de que o desenvolvimento da identidade passaria por três momentos distintos: identidade natural, identidade de papel e identidade do Eu.

A *identidade natural* seria referente ao primeiro estágio do desenvolvimento; a

criança, abandonando a fase simbiótica e tornando-se (num primeiro momento, na perspectiva da penalidade e da obediência) sensível a pontos de vista morais, aprendeu nesse momento a distinguir entre si e seu corpo e o ambiente, embora não seja ainda capaz de separar rigorosamente, nesse ambiente, os objetos físicos dos objetos sociais. (Habermas, 1976/1983, p.62)

Nesse primeiro nível, os atores ainda não estariam inseridos no universo simbólico, sendo que suas ações podem lhes ser imputadas por Outros. Habermas assinala que na medida em que a criança é socializada e incorpora o universo simbólico intersubjetivo, de papéis fundamentais de seu ambiente natural (filho, irmão, neto etc.), e mais tarde de grupos mais amplos (vizinho, amigo, aluno), superpõe-se a sua Identidade Natural a *Identidade de Papel*. Embora esse nível já aponte uma diferenciação frente aos outros indivíduos, “os atores revelam-se como pessoas de referência dependentes de papéis e, mais tarde, também como anônimos portadores de papéis” (Habermas, 1976/1983, p. 64). Ao buscar a independência da Identidade de Papel, o sujeito desenvolve a *Identidade do Eu*, que se expressa numa paradoxal na medida que “o Eu, como pessoa em geral, é igual a todas as pessoas, ao passo que – enquanto indivíduo – é diverso de todos os demais indivíduos” (Habermas, 1976/1983, p. 63). Assim, nesse trabalho, para Habermas, uma identidade bem-sucedida do “Eu” seria aquela que conseguisse manter sua autenticidade perante as mudanças sociais (1976/1983, p. 79).

Este estágio de consciência de si, identificado como *Identidade do Eu*, no qual o indivíduo pode referir a si mesmo por meio da reflexão, sofre forte influência da construção hegeliana de identidade, principalmente a diferenciação entre a *singularidade* e a *individualidade* encontrada nos textos escritos por Hegel em Jena. A concepção de identidade apresentada por Hegel está associada tanto às questões filogenéticas, ou seja, quando

falamos de *singularidade* nos referimos ao indivíduo que é indiferença de todas as determinidades (se exhibe enquanto totalidade), como também está associada ao ponto de vista ontogenético, na medida em que, enquanto *individualidade*, o Eu é a diferença de todas as determinidades (é um vivente formal e reconhece-se como tal) (Hegel, 1802-03/1991, p. 34). Dito de outra forma, a singularidade nos diferencia enquanto sujeitos, ao mesmo tempo em que nos iguala nas expectativas em relação à sociedade. A individualidade, por sua vez, sendo a negação de todas as determinidades, nos dá acesso à subjetividade e possibilita uma reconstrução constante do Eu a partir das diferenças.

Desse modo, em sua expressão concreta, a identidade do Eu se manifestaria na “capacidade de construir novas identidades, integrando nelas as identidades superadas e organizando a si mesmo e as próprias interações numa biografia inconfundível” (Habermas, 1976/1983, p.80). Sendo que a ideia de uma identidade do Eu serviria para evidenciar a possibilidade do sujeito representar-se “além da linha constituída por todas as normas e papéis sociais; [obviamente] tendo de estabilizar-se na capacidade de representar a si mesmo, em qualquer situação, inclusive diante de expectativas de papel contraditórias (Lima, 2005, p.153).

É importante destacar que, embora o distanciamento progressivo da Psicanálise ocorra gradualmente nas produções posteriores a *Conhecimento e interesse* (1968/1982), em *Para a reconstrução do Materialismo Histórico* (1976/1983) ainda podemos observar uma tentativa de reconstrução da apropriação psicanalítica feita anteriormente. Por outro lado, deve-se notar que *Para a reconstrução do Materialismo Histórico* é um trabalho que será desenvolvido após os anos de 1970, mais especificamente em 1971, período em que Habermas começa a discordar da forma como o movimento estudantil estava se desenvolvendo em Frankfurt e afasta-se da cátedra da Escola de Frankfurt após aceitar um lugar na direção do Instituto Max Planck para a pesquisa das Condições de Vida no Mundo Técnico-Científico em Starnberg.

Nesse instituto, dispensado dos serviços de docência universitária, trabalha em conjunto com Carl Friedrich F. von Weizsäcker no aprofundamento de pesquisas que em 1981 seriam expressadas nos dois volumes da *Teoria da Ação Comunicativa* (1981/1987a; 1981/1987b). Essa obra permitirá que Habermas articule a ideia de mundo da vida desenvolvida por E. Husserl com a sua concepção de lógica sistêmica, possibilitando a defesa da tese de que a problemática da modernidade não seria propriamente a racionalidade em si, mas, sim, de um tipo de racionalidade (instrumental/sistêmica) identificada anteriormente por Herbert Marcuse (1965/1998) que, ao impedir as possibilidades de en-

tendimento, inviabilizaria as relações estabelecidas no mundo da vida, que por sua vez se tornariam relações de forma meramente mercadológicas.

A compreensão da identidade na proposição da Teoria da Ação Comunicativa

As questões referentes à apropriação de Habermas frente à temática da identidade humana desenvolvidas inicialmente em *Conhecimento e interesse*, de 1968, e posteriormente em *Para a reconstrução do Materialismo Histórico*, de 1976, serão aprofundadas de forma mais significativa em *Teoria da Ação Comunicativa*, publicada em 1981, e se tornará a concepção teórica utilizada pelo autor nos trabalhos que tem desenvolvido até a atualidade. Como essa teoria de identidade está diretamente articulada com sua “teoria da ação comunicativa”, nos parece oportuno fazer uma breve apresentação de como essa se configura nesse trabalho.

Em sua *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas defenderá que das relações intersubjetivas estabelecidas entre indivíduos linguística e interativamente competentes, um verdadeiro processo de “reprodução cultural, integração social e socialização” é instituído (Habermas, 1981/1987b, p. 196). Nesse processo, as “estruturas simbólicas do mundo da vida [*Lebenswelt*] se reproduzem por meio da continuação do saber válido das tradições, da estabilização da solidariedade dos grupos e da formação de atores capazes de responder por suas ações” (Habermas, 1981/1987b, p. 196). Em outras palavras, a ação comunicativa é entendida como “um processo cooperativo de interpretação, em que os participantes se referem *simultaneamente* a respeito de algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo” (Habermas, 1981/1987b, p. 171), visando atingir o entendimento por meio de um “reconhecimento intersubjetivo da pretensão de validade” das emissões proferidas. Sendo assim, a ação comunicativa encontra sua efetivação no mundo da vida. Este último, por sua vez, possui três características básicas: (a) tem o caráter de “comunidade em sentido radical”, (b) possui um *a priori* social inscrito intersubjetivamente, e (c) forma um contexto em que ele próprio, sem limites, delinea limites (Habermas, 1981/1987b, pp. 187-188).

Isso ocorre porque o mundo da vida, tal como descreve Habermas, é o lugar transcendental. E, enquanto lugar transcendental, o mundo da vida se manifesta nas infinitas possibilidades de interação linguísticas empreendidas socialmente, podendo ser entendido como um “horizonte” em que os agentes comunicativos se movem “desde sempre” (Habermas, 1981/1987b, p. 179). Sendo assim, quando pelo menos dois indivíduos linguística e interativamente competentes estiverem presentes tra-

vando uma relação dialógica com o objetivo de alcançar um entendimento sobre algo no mundo, observa-se os elementos que constituem o mundo da vida (Cultura, Sociedade e Personalidade) sendo articulados e atualizados, constituindo para eles aquilo que Habermas denominará como “situação ideal de fala” (Habermas, 1981/1987b, p. 175).

É importante assinalar que ao fundamentar-se na prática comunicativa cotidiana, o conceito habermasiano de mundo da vida mostra que a ação comunicativa,

sob o *aspecto funcional do entendimento* ... serve à tradição e à renovação do saber cultural; sob o *aspecto de coordenação da ação*, serve à integração social e a criação da solidariedade; e, finalmente, sob o *aspecto da socialização*, serve à formação de identidades pessoais. (Habermas, 1981/1987b, p.196)

O mundo da vida apresentado por Habermas é assim uma espécie de pano de fundo (*background*) compartilhado intersubjetivamente. Estruturado a partir de três componentes que garantem a estabilidade dos processos de socialização e individualização, mediados pela linguagem: cultura, sociedade e personalidade.

Componentes que podem ser compreendidos da seguinte forma: a *Cultura*, compreendida como reserva do conhecimento válido, alimentada pelas interpretações linguísticas e pela tensão entre os conteúdos da tradição e da modernidade; a *Sociedade*, composta por normas, pelas quais os participantes de processos comunicativos regulam seu pertencimento a grupos sociais; e a *Personalidade*, vista como um conjunto de motivações que inspiram o indivíduo à ação e é capaz de produzir uma *identidade*, “tão sólida que permite dominar com pleno sentido de realidade as situações que surgem em seu mundo da vida” (Habermas, 1981/1987b, p. 202). Organizado a partir desses três componentes, o mundo da vida, descrito por Habermas, é o espaço de continuidade e renovação da tradição, ou seja, “da possibilidade de ordenações legítimas estabilizarem as identidades de grupo e da socialização dos novos membros que surgem a cada geração, constituindo suas identidades pessoais” (Prado, 1996, p. 152).

Entretanto, não podemos esquecer que Habermas nos alerta também para o fato de que devido à crescente racionalização e burocratização da vida, apontada nos trabalhos de Max Weber e explorada por Herbert Marcuse (1965/1998), os indivíduos participantes desse mundo da vida também estariam sujeitos a intervenções sistêmicas que, a partir das tentativas de neutralização do mundo da vida pela ação instrumental, distorceriam a comunicação e produziram as patologias da modernidade. A intervenção sistêmica é interpretada por Habermas como aquilo “que desconecta a coordenação da ação da *formação linguística comunicativa*”, neutralizando-a (Habermas, 1981/1987b, p. 258), em oposição à

integração social, que proporciona aos participantes o alcance do consenso.

O autor reforça que o sistema pode ser compreendido como o *locus* das esferas econômica e burocrática, cuja característica principal é ter como meios de controle o *dinheiro* e o *poder*, dois elementos que tomam o lugar da linguagem nos processos de entendimento, sendo responsáveis pela *tecnicização do mundo da vida*, a qual, de acordo com a análise realizada por Habermas, seria hegemônica na atualidade. A justificação ideológica do poder, exercido não mais pelo discurso metafísico (como ocorria na Idade Média), nem pelo sistema de parentesco, mas sim por dispositivos discursivos muito mais complexos e subjetivos, é realizada pelos analistas simbólicos, funcionários públicos suscetíveis de gozarem de privilégios políticos e econômicos (Habermas, 1981/1987b, p. 232 et seq.).

A tarefa da Teoria Crítica habermasiana passa a ser, portanto, apreender o modo como esta diferenciação entre mundo da vida e lógica sistêmica se efetiva. A crítica se direciona para o *telos* do entendimento, ao ponto de Habermas afirmar que as patologias da sociedade surgem quando os meios a-linguísticos *dinheiro* e *poder* — que exercem seu controle sobre a reprodução social sem necessariamente recorrer às interações linguísticas — passam a atacar o espaço intersubjetivo que emerge nas relações entre sujeitos linguística e interativamente competentes para assim instrumentalizar tal espaço, configurando uma verdadeira *violência estrutural*.

Aliás, Habermas entende que na sociedade capitalista a instrumentalização e a violência estrutural do mundo da vida são processos indissociáveis: ambas desembocariam na redução e ajustamento da prática comunicativa à ações meramente cognitivo-instrumentais. Viveríamos uma colonização do mundo da vida por imperativos de subsistemas autonomizados, que não estando mais implicitamente presentes na sociedade de forma ideológica, invadem de fora o mundo da vida — “como senhores coloniais em uma sociedade tribal” (Habermas, 1981/1987b, p. 502) — e impõem a assimilação da dominação. O resultado dessa colonização é evidente: uma vez que o potencial comunicativo é neutralizado, as interpretações cognitivas, as expectativas morais, as expressões de valores, as organizações comunitárias e solidárias, têm de formar um todo racional por meio de duas tendências interligadas e mutuamente potencializadas que conduzem “a uma racionalização unilateral ou de uma coisificação da prática comunicativa cotidiana” (Habermas, 1981/1987b, p. 502). De um lado, uma *reificação conduzida sistematicamente* e, de outro, um *empobrecimento cultural*.

Entender a ação instrumental como ação não-social leva o autor a afirmar que “nas deformações do mundo da vida, sintomas de rigidificação combinam-se

com sintomas de devastação” (Habermas, 1981/1987b, p. 464). Sendo que a primeira tendência é resultado da racionalização unilateral da comunicação cotidiana, trazendo para o mundo da vida uma ausência de conteúdo normativo e de tradições vivas (Habermas, 1981/1987b, p. 465); a segunda, por sua vez, o resultado da penetração das formas de racionalidade econômica e administrativa no interior das áreas de ação (Habermas, 1981/1987b, p. 469). É importante salientar que esse modelo de análise não se restringe à análise da relação entre dois indivíduos. No contexto institucional, Habermas também enxerga a possibilidade de criação e manutenção de falsos consensos, sendo necessária uma certa atenção a esse aspecto. Nesse último caso, a questão consiste, precisamente, em saber como as formas de representação política e as práticas de instituições contemporâneas afetam os ânimos.

Essa preocupação justifica-se na medida em que Habermas entende que é justamente nos espaços públicos, no mundo da vida, que os indivíduos utilizam-se da tradição, das instituições, para estabelecerem relações comunicativas. E uma vez que essas instituições, de forma ideológica e/ou perversa, distorçam e impossibilitem a ação comunicativa, tem-se a semiformação de indivíduos, que “abandonados uns dos outros”, “tornam-se susceptíveis de serem doutrinados e postos em movimento por chefes plebiscitários e ser movidos a ações de massa” (Habermas, 1995/2000, p. 161).

Ao traçar esse cenário para a compreensão das possibilidades de organização e emancipação social frente à lógica sistêmica, torna-se necessário retomar novamente a questão do desenvolvimento da identidade humana, que inevitavelmente já havia aparecido nos estudos realizados anteriormente. Todavia, na *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas assume as proposições acerca da identidade desenvolvidas pelo psicólogo social George H. Mead como fundamentos de uma teoria psicológica que oferece elementos para pensar de forma clara sua teoria social.

Habermas defenderá que os escritos de Mead oferecem a compreensão dos processos de interação social, da linguagem e dos objetos físicos do mundo material enquanto elementos centrais no processo de entendimento da formação do *self* e da construção das identidades. Afinal, a consciência para Mead é social, sendo uma função e não uma substância desenvolvida no cérebro. Essa perspectiva entra em consonância com a guinada linguística adotada por Habermas, uma vez que nela a comunicação entre sujeitos não aconteceria numa esfera mental, mas num campo comunicacional resultante da complexidade dos processos sociais em que os indivíduos estão imersos.

De fato, o desenvolvimento pessoal para G. H. Mead pressupõe um sujeito individual que surge so-

mente no momento em que incorpora os referenciais intersubjetivamente compartilhados pelos Outros. Sendo que esse processo, longe de ser reduzido a um determinismo fisiológico ou psíquico, somente se tornaria possível num processo contínuo e infinito de socialização e individuação. Em *Mind, Self, & Society* (Mead, 1934/1992), o autor ilustra esse processo de desenvolvimento, recorrendo primeiramente a duas fases da atividade lúdica infantil, que ele denominará de play e game (Mead, 1934/1992, pp. 152-164). Na primeira fase, a criança entra em relação com os objetos e se apropria do outro por meio de suas próprias atitudes, para depois reagir a isso complementarmente na própria ação; posteriormente, a criança desenvolveria a capacidade de interagir num jogo com regras. Essa etapa é conhecida por games justamente pela inclusão das regras que determinam os padrões de comportamento dos participantes no jogo.

Uma vez incorporada a regra, o indivíduo consegue atingir seus objetivos em conjunto e não mais individualmente, não sendo mais necessária a regra coletiva para que ela se estabeleça, pois é criada e mudada pelo próprio indivíduo. Esse resultado é explicado em Mead como o desenvolvimento do “outro generalizado”, que se caracteriza, como o próprio conceito explicita, como a generalização das expectativas de comportamento de todos os membros da sociedade, o que possibilita, como bem descreve Odair Sass, “internalizar conscientemente o mundo exterior, e suplantar a si mesmo, convertendo a si mesmo, como consciência de si, no seu outro. ... o que Mead, e outros autores denominam de diálogo interiorizado” (Sass, 2004, p. 205).

Outro mérito da Psicologia Social de G. H. Mead seria o fato de ser compatível com Hegel, também pela constatação de que a relação jurídica de reconhecimento se torna incompleta se não puder expressar as diferenças individuais entre os participantes de uma coletividade. Todavia, novamente Mead apresentaria uma vantagem frente ao pensamento hegeliano por incorporar no desenvolvimento da identidade o potencial criativo do “Eu”. Aliás, em trabalho posterior, Habermas escreverá que encontrou em G. H. Mead “a única tentativa promissora de apreender conceitualmente o conteúdo pleno do significado da individualização social” (Habermas, 1988/1990, p. 185).

O “Eu” na proposta teórica meadiana é a reação espontânea frente a novas situações. Como disse o próprio Mead, “é portanto graças ao ‘Eu’ que dizemos nunca ter consciência plena do que somos, que nos surpreendemos com nossa própria ação” (Mead, 1934/1992, p. 174). Enquanto na sua relação com o outro generalizado o “mim” expressa a convencionalidade, a tradição e a adaptação, o “Eu” enquanto instância de liberdade expressa a novidade, a transgressão e a ori-

ginalidade. Como explica Mead, “o ‘mim’ é o conjunto organizado das atitudes dos outros que o indivíduo adota para si mesmo. As atitudes dos outros constituem o mim organizado e então o indivíduo reage a elas como um ‘eu’” (Mead, 1934/1992, p. 175). Valendo-nos da contribuição de Sass, podemos dizer que o “Eu” é a fase: “que se exterioriza, reagindo à atitude dos outros”, enquanto que o “mim” é a fase “que internaliza aquelas atitudes” (Sass, 2004, p. 231).

Contribuições habermasianas para uma Psicologia Social criticamente orientada

Em *Pensamento Pós-metafísico* (1990), Habermas retomará novamente a importância da Psicologia Social desenvolvida por George Herbert Mead para a sua compreensão do desenvolvimento da identidade humana. Este último autor conseguiria apresentar uma alternativa para a individuação, que em Hegel dependeria da subjetivação crescente do espírito, caindo assim na metafísica. Mead propõe que o indivíduo é resultado da socialização e da individuação, e que esse processo acontece pela mediação da linguagem, através de abstrações, expectativas múltiplas e contraditórias, dando uma diferenciação do indivíduo, ou seja, uma individualidade que “forma-se em condições de reconhecimento intersubjetivo e de auto-entendimento mediado intersubjetivamente” (Habermas, 1981/1987b, p. 187). Assim, ao aprender a seguir normas de ação e ao adotar cada vez mais papéis, o indivíduo adquire a capacidade generalizada de participar em interações normativamente reguladas.

Habermas diz ainda que Mead tem outro mérito, o de ter acolhido certos motivos encontrados em Humboldt e Kierkegaard, segundo os quais entende-se que

a individuação não é representada como a auto-realização de um sujeito auto-ativo na liberdade e na solidão, mas como um processo linguisticamente mediado da socialização e, ao mesmo tempo, da constituição de uma história de vida consciente de si mesma. (Habermas, 1988/1990, p. 186)

Tal concepção possibilita entender a identidade humana como resultado da simultaneidade entre a socialização e a individuação, as quais se desenvolvem por meio do entendimento linguístico com Outros e pelo entendimento intrasubjetivo-histórico-vital consigo mesmo.

Para Mead o indivíduo somente consegue se diferenciar em face ao meio social, ampliando a extensão de seus direitos e autonomia. Claro está também que essa concepção já se apresentava nos escritos do jovem Hegel. O diferencial encontrado na Psicologia Social de Mead, portanto, é que o movimento de reconhecimento

individual está condicionado pela ação imprevisível do “Eu”, que atualiza continuamente o outro generalizado. Para Habermas, essas proposições explicam como ocorre no desenvolvimento da identidade humana a formação de “uma estrutura de super-ego cada vez mais integrada, que permite ao agente orientar-se por pretensões normativas de validade. Ao tempo este super-ego – o mim – se forma o Eu – o eu –, o mundo subjetivo das vivências com que cada um tem acesso privilegiado” (Habermas, 1981/1987b, pp. 62-63), e nos mostram como é impossível pensarmos em questões relativas à identidade de forma estática, ou como uma essência idêntica a si mesma.

Ao atualizar as proposições desenvolvidas por G. H. Mead, Habermas apresenta elementos imprescindíveis para pensarmos uma Psicologia Social Crítica “promotora de uma práxis emancipadora” (Lima, Ciampa, & Almeida, 2009), que considere a realidade em que estamos inseridos, sobretudo, no que se refere ao desenvolvimento da identidade individual e coletiva. Aliás, em outro trabalho (Lima, 2010), mostramos que a Psicologia Social de Mead, a filosofia de Hegel e a Teoria da Ação Comunicativa de Habermas articuladas n’*A história do Severino e a história da Severina* (Ciampa, 1987/2009) possibilitou um grande avanço rumo ao desenvolvimento de uma Psicologia Social Crítica brasileira.

O ponto de partida dessa teoria de identidade é constituído pelo princípio no qual Ciampa coincidirá com Habermas: o entendimento do desenvolvimento da sociedade dá-se pela compreensão de como os indivíduos se desenvolvem até o ponto de se transformarem em pessoas, que podem “afirmar a própria identidade independente dos papéis concretos e de sistemas particulares de normas” (Habermas, 1983, p. 64), transformando-se de fato em autores de suas histórias de vida. (Lima, 2010, p. 167)

Finalmente, falta assinalarmos como Habermas entende a convivência entre a vontade dos participantes do mundo da vida e sua relação frente às ideologias desenvolvidas com o intuito de dominar as massas. Em outras palavras, é preciso que assinalemos como o autor discerne as políticas de identidade emancipatórias — que fundamentam identidades coletivas e possibilitam revoluções, reformas, golpes de Estado etc. — das políticas de identidade regulatórias, que “visam cristalizar os papéis e os lugares sociais, assim como as correspondentes identidades dos indivíduos” (Almeida, 2005, p. 132). Quando nos referimos às políticas de identidade como instrumento de regulação, estamos nos referindo às situações em que essas políticas de identidade que deveriam ser coerentes em seus significados e validades são utilizadas de forma ideológica para a manutenção de uma determinada

realidade instituída, não possibilitando a expressão da subjetividade individual. Aliás, Habermas não admite a dissolução entre significado e validade, o que provocaria a articulação nos termos funcionalistas do conceito de sentido (Habermas, 1985/2002, p. 516).

É justamente esta definição que reforça o caráter normativo e as práticas de atribuição de sentido, que estão à frente de Habermas quando este auto discute o campo cultural, principalmente quando se refere a identidade coletiva articulada com a ideia de nação. A capacidade de ação para transformar as condições sociais se incorpora em diversas culturas que sofrem o poder manipulador de indivíduos e instituições que insistem em desenvolver práticas procedimentalistas, isto é, práticas voltadas apenas para a administração social. De acordo com Habermas, os procedimentos democráticos de construção e reconhecimento da autêntica vontade popular não necessitariam contar com determinados conteúdos culturais (em seu componente mais folclóricos e históricos), mas sim, vivenciariam a falta de uma cultura democrática que, em última análise, desembocaria na materialização concreta de uma identidade coletiva.

Isso é importante de ser apontado aqui: Habermas lança uma ofensiva contra as clausuras de um universalismo moral que resultam das nacionalidades entendidas em seu sentido clássico de comunidade política com fronteiras invioláveis. Do mesmo modo, insiste que deve-se atentar para os perigos de uma abertura global apenas com vistas no mercado, ou focadas em um globalização neoliberal. Não sendo por acaso que Habermas irá propor a assunção do fim das fronteiras e uma constituição europeia que possa fazer frente ao imperialismo norte-americano. Isso, inclusive, é o ponto chave que reflete a ampliação do reconhecimento comunitário enquanto uma proposta de cenário pós-nacional.

Nas sociedades multiculturais, torna-se necessária uma “política de reconhecimento”, porque a identidade de cada cidadão singular está entrecidada com as identidades coletivas e não pode prescindir da estabilização em uma rede de reconhecimentos recíprocos. O fato de que um indivíduo é dependente de tradições divididas de modo intersubjetivo e de comunidades que marcam a identidade, explica por que em sociedades diferenciadas culturalmente a integridade da pessoa jurídica e individual não pode ser assegurada sem a igualdade dos direitos culturais. (Habermas, 1998/2001, p. 94)

A perspectiva habermasiana nos aconselha a tomar ao pé da letra a frase “*justiça* significa ao mesmo tempo *solidariedade*” (Habermas, 1996/2004, p. 56), ao passo que esta última conduz para além dos princípios de um “republicanismo civil” abstrato a uma dimensão cultural e acaba por promover uma guinada no proponente identitário de “toda forma de vida compartilhada

intersubjetivamente”. Ou seja, a justiça em termos de solidariedade conduz a uma vinculação simbólica que fornece um sentido forte para a vigência de práticas de uma comunidade acima das biografias individuais (Habermas, 1991/1999, p. 140). O reconhecimento mútuo entre os membros de uma comunidade que está inserida numa mesma gramática de vida — reconhecimento que, para Habermas, são as pistas para propor uma “inclusão do outro” sem distinções e estendida a toda comunidade mundial — situa o problema político enxergado pelo autor a respeito das identidades coletivas.

Para Habermas, o problema político surge quando o uso dos relatos simbólicos, da memória coletiva e de narrativas de história de vida aparecem como discursos a favor de uma autodeterminação excludente e colocam à prova a solidariedade universal. Também aparece como problemático quando determinado membro de uma comunidade incorpora voluntariamente ou involuntariamente uma determinada identidade coletiva, negando outros componentes de sua identidade, gerando dúvidas acerca da validade do próprio conceito de coletividade em que está se apoiando. Lembremos que essa compreensão está embasada no pressuposto em que é na coletividade, a partir do reconhecimento recíproco, que os indivíduos conquistam sua autodeterminação.

Sendo assim, o problema não estaria necessariamente no não-reconhecimento das identidades individuais e coletivas — este seria impossível na medida em que é por meio dele que nos tornamos pertencentes à sociedade. O problema estaria, portanto, nas condições de reconhecimento de nossa sociedade, que muitas vezes se concretiza em reconhecimentos perversos, que negam a condição de sujeito e impedem o desenvolvimento da autonomia pessoal (Lima, 2010). Pois como bem assinala Habermas em seu diagnóstico de nossa época, estamos vivendo o período de hegemonia das coordenadas pós-nacionais, multiculturalistas, em que as tradições e as identificações (entendidas como elementos e relatos sacralizados) têm perdido sua razoabilidade, levando os indivíduos a buscar solidariamente novas formas de reconhecimento, muitas vezes a partir da submissão aos ditames da lógica capitalista. Como o próprio Habermas escreve, a própria imagem da inclusão do Outro,

nada mais é do que o indivíduo isolado e solto, que se descobre em múltiplos papéis e se vê confrontado com múltiplas possibilidades de escolha; e ele precisa tomar essas decisões sob condições do sistema, das quais não pode dispor. Como membro da organização, co-participante do sistema, o indivíduo atingido pela inclusão subjaz a um outro tipo de dependência. O (membro) incorporado precisa ajustar-se a meios de direção, tais como, o dinheiro e o poder administrativo. Estes exercem um controle do comportamento que individualiza, de um lado, por se adequar a escolha

do indivíduo singular, dirigido através de preferências; de outro, o controle de comportamento também estandardiza porque só permite possibilidades de escolha numa dimensão dada anteriormente (do ter ou do não-ter, do mandar ou do obedecer). (Habermas, 1988/1990, p. 230)

Desse modo, essa forma de inclusão forçada na lógica capitalista, que reflete perfeitamente o que assinalamos como políticas de reconhecimento perverso em nossos estudos sobre a identidade na perspectiva de uma Psicologia Social Crítica (Lima, 2010), na verdade é um dos desdobramentos daquilo que Habermas denominou como “intervenção sistêmica”, que “desconecta a coordenação da ação da *formação linguística comunicativa*”, neutralizando-a (Habermas, 1981/1987b, p. 258), impossibilitando a integração social e a busca pelo entendimento. Lembremos que o “sistema”, na perspectiva habermasiana, pode ser compreendido como o *locus* das esferas econômica e burocrática, cuja característica principal é ter como meios de controle o *dinheiro* e o *poder*, dois elementos que tomam o lugar da linguagem nos processos de entendimento, sendo responsáveis pela *tecnicização do mundo da vida* (Habermas, 1981/1987b, p. 259). Aparente está que o grande desafio apresentado por Habermas em seus escritos é o de desenvolvermos uma teoria crítica do presente que seja capaz de identificar os fragmentos de emancipação das identidades em meio à justificação ideológica do poder, exercido não mais pelo discurso metafísico, nem pelo sistema de parentesco, mas sim por dispositivos muito mais sofisticados; realizados pelos analistas simbólicos, funcionários públicos suscetíveis de gozarem de privilégios políticos e econômicos (Habermas, 1981/1987b, p. 232).

Agradecimentos

Agradeço à FUNCAP pela bolsa e auxílio recebidos, a José Umbelino Gonçalves Neto pela cuidadosa revisão realizada no manuscrito e aos amigos Antonio da Costa Ciampa e Juracy Armando Mariano de Almeida pelas sugestões e críticas.

Referências

- Almeida, J. A. M. (2005). *Sobre a Anamorfose: identidade e emancipação na velhice*. Tese de Doutorado, Psicologia Social, PUCSP, São Paulo.
- Ciampa, A. C. (2009). *A Estória do Severino e a História da Severina: um ensaio de psicologia social*. São Paulo: Brasiliense. (Original publicado em 1987)
- Gadamer, H-G. (2002). A universalidade do problema hermenêutico. In H-G. Gadamer, *Verdade e Método II: complementos e índice* (pp. 255-270). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1966)

- Habermas, J. (1982). *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. (Original publicado em 1968)
- Habermas, J. (1983). *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense. (Original publicado em 1976)
- Habermas, J. (1987a). *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social* (Tomo I). Madrid: Taurus. (Original publicado em 1981)
- Habermas, J. (1987b). *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista* (Tomo II). Madrid: Taurus. (Original publicado em 1981)
- Habermas, J. (1990). *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. (Original publicado em 1988)
- Habermas, J. (1999). *Comentários à Ética do Discurso*. Lisboa: Instituto Piaget. (Original publicado em 1991)
- Habermas, J. (2000). *Más allá del Estado Nacional*. México: Fondo de Cultura Económica. (Original publicado em 1995)
- Habermas, J. (2001). *A constelação Pós-Nacional: Ensaio Político*. São Paulo: Littera Mundi. (Original publicado em 1998)
- Habermas, J. (2002). Excurso sobre a apropriação da herança da filosofia do sujeito pela teoria dos sistemas de Luhmann. In J. Habermas, *O discurso filosófico da modernidade: doze lições* (pp. 511-534). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1985)
- Habermas, J. (2003). *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. (Original publicado em 1983)
- Habermas, J. (2004). Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral. In J. Habermas, *A inclusão do outro: estudos de teoria política* (2ª ed., pp. 13-64). São Paulo: Edições Loyola. (Original publicado em 1996)
- Hegel, G. W. F. (1991). *O sistema de vida ética*. Lisboa: Edições 70. (Original publicado em 1802/03)
- Horkheimer, M. (1980). Teoria tradicional e teoria crítica. In W. Benjamin, M. Horkheimer, T. W. Adorno, & J. Habermas, *Textos Escolhidos* (pp. 117-154). São Paulo: Abril Cultural. (Original publicado em 1937)
- Lima, A. F. (2005). *A dependência de drogas como um problema de identidade: possibilidades de apresentação do Eu por meio da oficina terapêutica de teatro*. Dissertação de Mestrado, Psicologia Social, PUCSP, São Paulo.
- Lima, A. F. (2010). *Metamorfose, anamorfose e reconhecimento perverso: a identidade na perspectiva da Psicologia Social Crítica*. São Paulo: FAPESP/EDUC.
- Lima, A. F. (2011). Sobre a crítica de Jürgen Habermas ao projeto frankfurtiano: separação epistemológica ou continuidade de uma tradição? *Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 11(1), 181-196.
- Lima, A. F., Ciampa, A. C., & Almeida, J. A. M. (2009). Psicologia Social como Psicologia Política? Uma discussão acerca da relação entre teoria, prática e práxis. *Revista de Psicologia Política*, 9(18), 223-236.
- Lorenzer, A. (2001). *El lenguaje destruido y la reconstrucción psicoanalítica*. Buenos Aires: Amourrourtu. (Original publicado em 1970)
- Marcuse, H. (1998). Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber. In H. Marcuse, *Cultura e Sociedade* (Vol. 2, pp. 113-136). São Paulo: Editora Paz e Terra. (Original publicado em 1965)
- Mead, G. H. (1992). *Mind, Self, & Society: From the standpoint of a Social Behaviorist*. London: University Chicago Press. (Original publicado em 1934)
- Prado Jr., B. (2002). Auto-reflexão ou interpretação sem sujeito? In B. Prado Jr., *Alguns ensaios: filosofia, literatura e psicanálise* (2ª ed., pp. 11-28). São Paulo: Paz e Terra.
- Prado, J. L. A. (1996, janeiro). O pódio da normalidade: considerações sobre a Teoria da Ação Comunicativa e a Psicologia Social. *Psicologia & Sociedade*, 8(1), 144-173.
- Sass, O. (2004). *Crítica da razão solitária: A Psicologia Social segundo George Herbert Mead*. Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.

Recebido em: 03/10/2010

Aceite em: 04/08/2011

Aluísio Ferreira de Lima é Psicólogo com Pós-Doutorado, Doutorado e Mestrado em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP) e Especialista em Saúde Mental pela Escola de Enfermagem da Universidade de São Paulo (EEUSP). Professor Adjunto II do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Bolsista de produtividade em pesquisa pela Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico – FUNCAP. Endereço: Centro de Humanidades, Departamento de Psicologia. Av. da Universidade, 2762. Benfica. Fortaleza/CE, Brasil. CEP 60020-181. Email: aluisiolima@hotmail.com

Como citar:

Lima, A. F. (2012). Acepções de identidade na obra de Jürgen Habermas: subsídios para uma psicologia social criticamente orientada. *Psicologia & Sociedade*, 24(2), 253-262.