

## **EDUCAÇÃO POPULAR E EMANCIPAÇÃO SOCIAL: Convergências nas propostas de Freire e Habermas**

**ZITKOSKI**, Jaime José - UNISINOS

**GT:** Educação Popular /n.06

**Agência Financiadora:** Não contou com financiamento

A temática que abordaremos nesse trabalho tem como objetivo central discutir as perspectivas para a Educação Popular no contexto do mundo globalizado, que produz processos cada vez mais sutis e desumanos de exclusão social e, por outro lado, analisar as alternativas de emancipação social que despontam como novas formas de organizar as lutas populares através de uma articulação de nível planetário à semelhança, por exemplo, do Fórum Social Mundial.

À Educação Popular se impõe o desafio de construir novas alternativas que transcendam as formas ou modelos tradicionais de organização social. É nesse sentido que entendemos ser possível partirmos de Freire e Habermas com o objetivo de discutir a fundamentação de um novo projeto de sociedade emancipada, verdadeiramente democrática e cidadã. Diante de tais objetivos, faz-se necessário problematizar o contexto sociocultural em que nos encontramos hoje situados, de um mundo cada vez mais fragmentado, apático e sem esperanças no futuro, para analisar os fundamentos que estão na base desse modelo de sociedade em que vivemos. Essa discussão não pode fechar-se em si mesma, num círculo vicioso da crítica fácil, mas o desafio é a construção de propostas concretas para superar dialeticamente os processos socioculturais desumanizantes construindo, igualmente, novas bases filosófico-científicas capazes de orientar um projeto emancipatório de sociedade.

É nessa direção que faremos a leitura das propostas de Freire e Habermas, buscando mostrar as convergências que ambos apresentam no atual debate sobre os desafios da emancipação social colocados na agenda da Educação Popular e da organização de novos movimentos sociais.

### **1 - Por que Freire e Habermas**

Entre as diferentes propostas teóricas que hoje se apresentam num contexto cultural de grandes mudanças - considerando que a maioria delas desembocam num relativismo exagerado, que na prática justifica tudo o que aí está por reproduzir uma *postura pragmatista*,

alinhada aos sistemas hegemônicos - partimos de Freire e Habermas como autores chaves para estabelecer um diálogo crítico e criativo com os demais autores que trabalham essa temática. Esse ponto de partida não é aleatório, ou definido de modo espontâneo, mas, ao contrário, tem razões bem precisas que buscaremos assinalar a seguir relacionando as convergências de ambos autores na busca de discutir um novo projeto de sociedade a partir de espaços de organização alternativos para o processo de emancipação social.

### **1.1- A esperança da emancipação social**

Freire está na origem da Educação Popular enquanto paradigma latino-americano que traz inúmeras contribuições para a pedagogia mundial. Ele foi um dos pioneiros a problematizar os desafios concretos que impulsionaram a articulação de lutas organizadas a partir de Movimentos Populares em direção à transformação das realidades sociais opressoras. Pela coragem e pela postura coerente de humildade e auto-crítica, a proposta freireana convergiu para um grande movimento de *Práxis Transformadora*, que foi emergindo da realidade social latino-americana, e passou a agrupar inúmeros líderes, intelectuais e educadores do mundo todo.

Mas, a razão maior de trazer Freire para discutir novos horizontes de propostas no campo da Educação Popular reside no fato de que ele nunca fixou seu modo de pensar, de ler o mundo e de refletir sobre seu grande tema que foi a humanização da vida em sociedade. Desde os anos 60, quando Freire lançou suas primeiras obras mais sistemáticas, expressando sua proposta de educação, ele buscou rever-se a si mesmo, considerando as críticas que recebia de seus leitores e estudiosos e, por outro lado, sempre ficou atento ao dinamismo da realidade que nos desafia a reler constantemente o nosso mundo e rever nossas posições.

Em toda sua trajetória, enquanto educador e teórico da educação, Freire buscou atualizar seu modo de pensar e refletir sobre os temas que abraçou como plano de trabalho. Portanto, mesmo tratando de problemáticas comuns em suas diferentes obras, Freire reelaborou suas idéias, recriando o raciocínio e a forma de abordar os problemas centrais por ele trabalhados e desafiou-nos com novas intuições sempre fecundas e originais. Ele próprio, discorrendo sobre suas intuições, nos diz:

*“As intuições têm muita força em mim, eu sou muito sensível às novas idéias, tanto que às vezes me concebo como adivinhador. Mas, o meu mérito é não ficar cego às intuições e sim, submetê-las ao crivo crítico”* (Freire, 1996).

Nessa direção, uma das grandes intuições que Freire submeteu à análise e reflexão crítica, ao longo de sua trajetória enquanto educador e filósofo da educação, é a *problemática da libertação* das pessoas concretamente em suas vidas desumanizadas pela opressão e dominação social. Essa foi a grande luta travada por Freire e sua proposta pedagógica traduz, de forma integral, as preocupações que perpassam de início ao fim sua atuação prática enquanto educador e intelectual.

O desafio maior que Freire lançou a si mesmo e para quem compartilha do mesmo sonho e da mesma utopia é a humanização do mundo através da ação cultural libertadora (1993, p. 123 ss). Esse desafio, sem sombras de dúvida, continua hoje mais atual do que há vinte ou trinta anos atrás e requer de nós, seres humanos sujeitos da história, um compromisso ético e político claramente definido em favor da transformação da realidade. O mundo real que nos cerca é intrinsecamente dialético porque, efetivando-se historicamente, nos constitui e, ao mesmo tempo, é constituído por nós enquanto sujeitos da práxis social. Portanto, frente aos problemas que a realidade atual nos apresenta, precisamos impulsionar novos momentos de ação para atingir outros níveis de humanização do mundo, da sociedade e da cultura.

A humanização do mundo atual exige que repensemos muitos aspectos da vida em sociedade. Dentre os vários aspectos da mesma, destacamos a necessidade de repensarmos a educação que praticamos, as relações humanas na sua cotidianeidade prática da economia e da vida privada, as posturas políticas, e as relações sociais delas resultantes, a produção do conhecimento científico-técnico que está na base da reprodução dos sistemas hegemônicos da sociedade. Em suma, o projeto humanista e libertador de sociedade exige de nós hoje que repensemos a cultura que cultivamos e os modelos de racionalidade intrínsecos à mesma.

Paulo Freire, em seus últimos escritos, principalmente na *Pedagogia da Esperança e Pedagogia da Autonomia*, deu importantes passos nesse sentido, reelaborando seu próprio pensamento à luz dos novos contextos socioculturais inaugurados nos anos 90. Dessa forma, não podemos ler Paulo Freire hoje, sem a visão do capitalismo globalizado e/ou sem levar em conta sua crítica ao neoliberalismo.

Diante desse contexto, Freire nos deixou muitas intuições para repensar o mundo atual à luz do projeto de reconstrução da ação crítica libertadora. O ponto de partida dessa tarefa reside no fato de que a exclusão e opressão social não desapareceram. Muito pelo contrário, ampliaram seus quadros acrescentando a novos contingentes populacionais as conseqüências de sua lógica perversa.

Nesse direção, além de retomarmos as contribuições de Freire em seu contínuo esforço de atualizar as propostas no campo da Educação Popular, propomos também a discussão realizada por Habermas concernente à reabilitação do *projeto emancipatório* de sociedade. A proposta de Habermas oferece contribuições significativas frente aos desafios acima mencionados, e a releitura de Freire a partir dessa perspectiva poderá oferecer caminhos fecundos de atualização dos referenciais teóricos e práticos para a Educação Popular.

Habermas é atualmente considerado herdeiro de *Teoria Social Crítica*, despontando como um dos grandes filósofos europeus da atualidade, que busca refletir sobre a crise da civilização contemporânea e apontar caminhos alternativos para a construção de uma nova sociedade mais humana e emancipada. Seu pensamento emergiu dentro de uma tradição filosófica que tem suas raízes em Hegel e Marx e alcançou sua expressão mais elaborada na *Escola de Frankfurt*. A partir dessa perspectiva, Habermas busca revisar a tradição marxista à luz do contexto das sociedades contemporâneas que se caracterizam pela complexidade e dinamismo histórico.

Um dos problemas centrais abordados por Habermas, através de sua análise crítica das sociedades contemporâneas, é a temática da alienação humana, que ocorre através do grande *déficit de comunicação* decorrente do tipo de racionalidade que impera nos sistemas de controle social, tais como mercado econômico, sistema político e indústria cultural. Diante dessa realidade social alienante e alienadora da vida humana, a proposta alternativa que Habermas elabora está expressa em sua *Teoria da Ação Comunicativa* enquanto atualização da Teoria Crítica da Sociedade.

Na análise que Habermas realiza das sociedades modernas, o fenômeno da burocratização aparece como aspecto fundamental para entender estas sociedades. O controle burocrático reduz o espaço para a *ação comunicativa* entre as pessoas, causando a superposição dos sistemas econômico, político e de organização estrutural da sociedade sobre o *Mundo da Vida*.

A partir dessa constatação, a proposta de Habermas converge para o esforço teórico de reabilitar o *Mundo da Vida* com o propósito de superar a alienação humana, traduzida no grande déficit de comunicação. A *teoria da ação comunicativa* é a expressão mais elaborada de Habermas nesse sentido e seu objetivo central é mostrar que a racionalidade humana é

mais ampla que a razão moderna e pode ser reconstruída através de um processo de aprendizagem coletiva (no cultivo da linguagem e da argumentação produtora de consensos).

Se há, no momento presente, o império de uma razão sistêmica, técnica e instrumental, que atrofia o potencial comunicativo, então, o caminho de superação deve priorizar a construção de uma nova racionalidade. Os sujeitos sociais têm uma capacidade de aprendizagem a partir da qual é possível liberar esse *potencial comunicativo* hoje atrofiado e construir novas redes de relações interpessoais capazes de constituir uma cultura emancipada dos vínculos que atrofiam e oprimem a vida humana em sociedade. (Habermas, 1990).

### **1.2- Revisão crítica do marxismo**

Um segundo aspecto de convergências nas propostas de Freire e Habermas para a discussão da emancipação social, consiste na revisão do marxismo a que ambos se desafiam, mesmo partindo de ângulos diferenciados. Essa releitura do marxismo é, sem sombras de dúvida, um traço de grande significado para o debate da Educação Popular, na medida em que esta se impõe o desafio de reinventar o projeto e/ou utopia de transformação social. Nesse sentido, ressalta-se que:

*“Embora o marxismo tenha perdido vigência, como paradigma e metaexplicação, o mesmo não acontece com seu arsenal crítico, visto que muitas das lutas que se colocavam na sua origem histórica continuam vigentes, com a única diferença de que hoje pedem uma nova análise, que nos permita dar-lhes fundamento com a complexidade da nova época” (Mejía, 1996, p.59).*

Dessa forma, são muito pertinentes as análises de Freire e Habermas, pois convergem para a necessidade atual de reler a herança teórica de Marx à luz de um contexto profundamente diferente, que caracteriza o mundo atual.

Paulo Freire foi duramente criticado nos anos 60 e 70 por muitos intelectuais brasileiros e latino-americanos pelo fato de não ter adotado o referencial marxista, principalmente o conceito de luta de classes, como base para a análise da realidade sócio-política. No entanto, essa *rebeldia freireana* frente às doutrinas marxistas clássicas constitui-se em *posição original* de Freire que genuinamente percebeu a inadequação de uma lógica mecanicista ou determinista frente à dialeticidade do mundo humano concreto,

*“uma dessas críticas, aparentemente, pelo menos, mais formal, mecanicista, do que dialética, estranhava que eu não fizesse referência às classes sociais, que eu não tivesse afirmado, sobretudo, que a ‘luta de classes é o motor da história’. Estranhava que, em lugar de classes sociais eu trabalhasse com o conceito vago de oprimido” (Freire, 1994, p.89).*

O modo de pensar de Freire, coerente com uma postura verdadeiramente dialética, não poderia concordar com a tese ortodoxa do marxismo, que define a luta de classes como *o motor da história* e o proletariado como o agente universal da revolução humanizadora da sociedade. Em toda sua obra, desde os primeiros textos e, principalmente, na *Pedagogia do Oprimido*, Freire questionou essa *teleologia política* que concebe um progresso linear da história enquanto reprodução da visão determinista e anti-dialética do mundo. Por outro lado, ele defende uma nova leitura do marxismo a partir de outra forma de conceber a vida humana frente à história e às relações sociais e políticas.

Uma das grandes diferenças que Freire sempre reforçou diante das teses clássicas do marxismo é a questão do valor e *papel da subjetividade* na história. Enquanto o princípio da *luta de classes* supervaloriza as dimensões objetivas, da coletividade, enfim, o lado social da vida humana em detrimento da vida individual e subjetiva das pessoas, Freire sempre defendeu o movimento dialético entre objetividade e subjetividade, consciência-mundo, ou realidade social e existência pessoal.

Nesse sentido, na *Pedagogia da Esperança*, Freire responde às críticas que recebia dos marxistas e explicita o sentido de sua posição que defendera já nos anos 60 em sua *Pedagogia do Oprimido*:

*“os autores ou autoras de tais críticas(...) se incomodavam centralmente com alguns pontos(...). A afirmação que faço no livro de que o oprimido libertando-se liberta o opressor, o não haver(...) sublinhado que a luta de classes é o motor da história, o tratamento que eu dava ao indivíduo, sem aceitar reduzi-lo a puro reflexo das estruturas sócio-econômicas, o tratamento que dava à consciência, à importância da subjetividade; o papel da conscientização(...)”(ibidem, p. 90).*

A contribuição mais original de Freire em suas críticas à ortodoxia marxista é mostrar a ausência da dialeticidade nas concepções de história e existência humana. Esse movimento crítico e radicalmente dialético de Freire constitui-se em uma *posição antropológica original* que deve servir de inspiração para hoje construirmos elementos teóricos fecundos para uma nova fundamentação do projeto social transformador. As posições de Freire sobre a subjetividade, as relações consciência-mundo e sobre a transformação da realidade, fornecem elementos fecundos para a revisão das teses marxistas clássicas já há muito desmentidas pela realidade histórica. Portanto, hoje precisamos ter a clareza que:

*“só numa perspectiva dialética podemos entender o papel da consciência na história(...) e recusar como falsa, por exemplo, a compreensão da consciência como reflexo da objetividade material,*

*mas, ao mesmo tempo, a necessidade de rejeitar também o entendimento da consciência que lhe confere um poder determinante sobre a realidade concreta” (Ibidem, p.101).*

Explicitando sua crítica ao mecanicismo inerente à concepção do materialismo histórico, Freire concebe que é impossível, na posição dialética, compreender o amanhã como algo inexorável, que virá necessariamente. Tal compreensão significa a negação da historicidade e afirmação de um *fatalismo libertador* ao entender que o futuro virá como algo pré-dado e/ou porque está dito que virá.

*“O futuro com que sonhamos não é inexorável. Temos de fazê-lo, de produzi-lo, ou não virá da forma como mais ou menos queríamos. É bem verdade que temos de fazê-lo não arbitrariamente, mas com os materiais, com o concreto que dispomos e mais com o **projeto**, com o **sonho** por que lutamos” (Ibidem, p.102).*

Como representante da teoria crítica, Habermas dedicou-se, desde seus primeiros escritos, à revisão do marxismo buscando adequar essa visão teórica às crises das sociedades contemporâneas. É nessa direção que Habermas (1994) se esforça, em um primeiro momento, para analisar as crises das sociedades do *capitalismo avançado* buscando entender a deterioração do *Estado de Bem Estar* vigente no continente europeu e outros países desenvolvidos.

Os primeiros escritos de Habermas permanecem ainda presos ao alcance da Teoria Crítica clássica elaborada pelos filósofos frankfurtianos e, como tal, reproduzem a concepção ortodoxa da crítica das ideologias que tem por base o paradigma da consciência transcendental. Entretanto, ao introduzir em suas análises o problema da comunicação social e suas repercussões frente à alienação dos sujeitos sociais e dos processos de déficit de participação democrática da sociedade civil, Habermas impulsiona sua proposta em direção à reconstrução do materialismo histórico (Torres, 1997). Com esse propósito ele busca fundamentar uma *teoria da ação social* em princípios universais (Ética do Discurso) e, nesse sentido, repensa os problemas da práxis humana a partir da teoria da ação comunicativa. Essa virada de Habermas rumo à refundamentação da filosofia a partir da linguagem, (Ética do Discurso e Razão Comunicativa), tem uma grande proximidade com a Dialogicidade em Paulo Freire, bem como com as propostas de reconstruir o projeto social emancipatório via reabilitação da práxis transformadora.

Esse movimento de superação inaugurado por Habermas frente à herança marxista, que recebeu através do plano de trabalho da Escola de Frankfurt e das teses da Teoria Social

Crítica, o credencia como um dos intelectuais da atualidade em destaque no que se trata da *revisão do marxismo*. A fecundidade de sua proposta está no fato de que, ao assumir as críticas que seus colegas frankfurtianos lançaram à filosofia iluminista (que desembocou no cultivo de uma racionalidade restrita, meramente técnico-instrumental), não apenas busca elucidar as causas da crise que afeta a civilização atual, mas aponta saídas concretas de superação da mesma a partir da construção de uma nova racionalidade - a Razão Comunicativa.

O problema da razão é a temática central da reflexão filosófica de Habermas. Nesse sentido, ao manter-se em sintonia com a programa do marxismo através da problematização de aspectos fortes do mesmo, tais como a questão da alienação, emancipação, crítica ao capitalismo, entre outros, Habermas avança pelo seu esforço em mostrar as conseqüências produzidas pelo modelo de *racionalidade burocrática* e tecnificada, que está na base dos sistemas modernos de organização social. Dessa forma, a crítica de Habermas ao marxismo clássico atinge os próprios fundamentos racionais do mesmo mostrando que suas teses se inspiram na razão instrumental (funcionalista).

Portanto, para Habermas (1998) o marxismo incorre em uma grande contradição ao defender, por um lado, um projeto emancipatório da transformação social - que revolucione as bases do capitalismo e supere a alienação social resultante da mercantilização da vida humana - e, por outro lado, reproduzir a mesma racionalidade que fundamenta o próprio sistema capitalista. Então, o superdimensionamento dos aspectos econômicos, a cosmovisão de um progresso histórico linear baseado na evolução da ciência e da técnica e o desprezo pela vida subjetiva em suas relações interpessoais, são exemplos ilustrativos da lógica intrínseca do marxismo que, em última instância, reproduz a racionalidade hegemônica da modernidade.

Os principais erros do marxismo, desde a sua origem, segundo Habermas, decorrem de seu contexto social de origem, a partir da qual a teorização ficou presa à lógica do *industrialismo precoce* e, conseqüentemente, à razão técnico-econômica.

Nessa direção, Habermas(1998) propõe a revisão das propostas marxistas a partir da problemática da comunicação. O grande déficit de comunicação, que ocorre nas sociedades atuais, devido à manipulação da mídia e dos processos de formação de uma cultura puramente instrumental, tecnicista e pragmatista deve ser o ponto de partida da teoria crítica contemporânea. Nesse sentido, Habermas concebe que o projeto de emancipação e/ou



transformação social do mundo contemporâneo requer uma nova racionalidade radicalmente democrática, comunicativa e crítica para que todos os cidadãos tenham oportunidade de debater, sobre a realidade social em que vivem, para chegar ao entendimento sobre os problemas e soluções que dizem respeito a um mundo partilhado intersubjetivamente.

É somente a partir de amplos processos de comunicação social que Habermas acredita ser possível superar a *alienação cultural* resultante dos processos de racionalização burocrática da vida, existentes nas sociedades contemporâneas. Através da reabilitação da Razão Comunicativa ancorada no *Mundo da vida*, poderemos recuperar o tecido autêntico da vida social, promovendo a verdadeira *soberania popular* pela qual a sociedade civil, de forma organizada, passa a controlar os órgãos públicos, que representam o poder do Estado, a política e os sistemas burocráticos. A emancipação política, cultural e social poderá ser uma realidade no futuro se as sociedades reabilitarem as estruturas solidárias e intersubjetivas do Mundo da Vida. Somente a partir dessas condições é que Habermas vê a possibilidade de superar a alienação e promover a emancipação, nesse sentido ele diz que “*las sociedades complejas podrán ser algún día recubiertas por la membrana de la soberania popular*” (Habermas, 1992 b, p.33).

Nesses termos, Habermas apresenta, em suas propostas de revisão do marxismo, novos elementos que podem servir de complementação às críticas de Freire anteriormente expostas. A problematização dos modelos de racionalidade que sustentam as formas de organização social, a análise de sociedade a partir da teoria social crítica e a proposta de reabilitação do projeto social emancipatório a partir da razão crítico-comunicativa, no conjunto, constituem elementos fecundos para a releitura de Freire à luz dos presentes desafios de construir um projeto humanista de sociedade, que seja capaz de superar as atuais relações de opressão e alienação sociais e promover a cidadania qualificada de todos os seres humanos.

### **1.3 - A construção de uma nova racionalidade**

Um terceiro aspecto de nossa aproximação crítica entre Freire e Habermas tem como base, respectivamente, os conceitos de *Dialogicidade* e *Ação Comunicativa* enquanto proposta teórico-prática para construir uma nova racionalidade humana. Ambas destacam a importância da *comunicação livre* e emancipada como estratégia para a humanização do mundo atual. A crítica de Freire aos processos culturais alienantes, converge para o sentido que Habermas atribui à comunicação quando denuncia, como a principal causa dos problemas

que desumanizam as sociedades contemporâneas, o grande *déficit de comunicação*, que hoje ocorre em plena “era das comunicações”. Mas, para além das críticas, Freire e Habermas oferecem *propostas antropológicas* fecundas, que podem complementar-se com o objetivo de inspirar novos processos práticos de transformação e humanização da sociedade.

O conceito de *dialogicidade* em Freire é o *pano de fundo* de sua visão antropológica fecunda, que produz um pensamento radicalmente humanista e libertador. Ao colocar o diálogo como condição primeira da libertação dos oprimidos, Freire fundamenta o projeto de transformação social em bases renovadas que convergem para a humanização sociocultural da humanidade em seu todo.

A *dialogicidade* é a prática do diálogo verdadeiro, que mantém viva a dialeticidade entre ação e reflexão. Essa prática dialógica e dialética da nossa vida concreta é uma exigência existencial do ser humano porque constitui-se na própria vocação de nossa espécie radicalmente aberta ao mundo e, por isso mesmo, é histórica, incompleta e sedenta de humanização. É pelo diálogo, que implica em uma atitude de vida, que os homens e mulheres constroem um mundo humano, refazendo o que já existe e projetando um futuro que está por realizar-se.

*“A existência, porque humana, não pode ser muda, nem tampouco pode nutrir-se de falsas palavras, mas de palavras verdadeiras, com que os homens transformam o mundo. Existir humanamente, é **pronunciar** o mundo, é modificá-lo. O mundo **pronunciado**, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos **pronunciantes**, a exigir deles novo **pronunciar**”* (FREIRE, 1993, p. 78)

Nesses termos, a base da proposta antropológica freireana é o *diálogo*. É na palavra pronunciada, que revela o mundo, que os homens se fazem ao fazer e refazer o próprio mundo (FIORI, apud FREIRE, 1993). O diálogo é, então, esse encontro dos homens, mediatizados pelo mundo (Ibidem). E, conseqüentemente, a cada ser humano impõe-se o desafio do aprender a *dizer a sua palavra*, como exigência fundamental de sua humanização. É a partir dessa pronúncia singular que nós nos tornamos sujeitos históricos capazes de construir intersubjetivamente uma sociedade em comunhão de objetivos e vivências.

*“O diálogo fenominiza e historiciza a essencial intersubjetividade humana; ele é relacional e, nele, ninguém tem iniciativa absoluta. Os dialogantes ‘admiram’ um mesmo mundo; afastam-se dele e com ele coincidem; nele põem-se e opõem-se(...). O diálogo não é produto histórico, é a própria história”* (FIORI, apud, FREIRE, 1993, p.16).

A partir do conceito de *dialogicidade* o pensamento freireano conquista uma originalidade e fecundidade exemplar em termos de visão antropológica coerente para analisar a história e a sociedade contemporânea. As concepções freireanas de ser humano e sociedade, bem como sua visão de história como processo de humanização do mundo, inspiram uma *racionalidade original* e originária implícita na sua proposta antropológica.

Mesmo que Paulo Freire não use explicitamente o termo “razão dialógica”, e fale apenas em dialogicidade, diálogo, cultura dialógica, ação dialógica e educação dialógica, entendemos que ele propõe uma nova racionalidade frente aos processos dominantes da cultura moderna sustentada na razão iluminista e, igualmente, frente à pós-modernidade niilista sem utopia, ou projeto de sociedade. A sua proposta é uma reação ao racionalismo moderno a partir do qual impera a razão técnico-instrumental objetualizante da vida humana e, por outro lado, as teses de Freire propõem a construção alternativa da história, sociedade, cultura e sistemas organizativos da vida humana.

A *razão dialógica* de Freire encontra-se de forma implícita em uma fecunda visão antropológica através da qual Freire propõe a construção de um *novo sentido* para a vida humana em sociedade. Ou seja, a afirmação humana no mundo tem um sentido, uma vocação e uma *razão de ser* que vai muito além das relações opressoras e alienantes hoje existentes em níveis intoleráveis pelo bom senso humano. A vocação do ser humano é humanizar-se, *ser mais*, construir-se cada vez mais livre e socioculturalmente evoluído. A natureza humana não é um *a priori*, mas vai construindo-se a partir da afirmação e/ou do modo de vida dos povos, culturas e pessoas em sua existência concreta.

*“É importante insistir em que, ao falar do ‘ser mais’ ou da humanização como vocação ontológica do ser humano, não estou caindo em nenhuma posição fundamentalista(...). Daí que insista também em que esta ‘vocação’, em lugar de ser algo a priori da história é, pelo contrário, algo que se vem constituindo na história” (Freire, 1994, p.99).*

O fundamento de uma racionalidade dialógica brota da própria natureza do ser humano em sua auto-construção na história, que mostra uma essencial abertura diante do mundo e dos outros, porque é um ser inconcluso, inacabado, incompleto e existencialmente insatisfeito com o que já é. Essa abertura ao novo, às possibilidades que estão por realizar-se, é o que impulsiona a nós, seres humanos, para o *ser mais*. É uma característica própria da

nossa espécie que Freire chama de *vocação ontológica* para a humanização, ressaltando que tal vocação não deve ser entendida como algo inato e/ou um a priori. Portanto, a natureza humana vai se processando na história a partir da luta pela liberdade e/ou afirmação livre das pessoas. E essa luta tem como impulso a racionalidade dialógica que, da mesma forma, não é um a priori, mas uma condição existencial da própria humanização, que se processa historicamente em um mundo concreto e exige a superação das *situações limites* que nos condicionam e/ou oprimem.

Então, ao concebermos uma Razão Dialógica freireana, estamos compreendendo seu conceito de dialogicidade, ser humano, visão de história, sociedade, política e educação, enquanto proposta de humanização do mundo e recriação da cultura em suas diferentes formas de realizar o potencial (ser mais) intrínseco à vida humana.

A proposta de Habermas também converge para o desafio de construir uma nova racionalidade, enquanto caminho de superação da atual crise sociocultural que atinge nosso mundo. A principal causa dessa crise, para Habermas é o *déficit de comunicação* produzido por um modelo de racionalidade que burocratiza a existência humana através do controle dos sistemas sobrepostos à vida em sociedade. A saída para a crise deverá partir de uma nova racionalidade, essencialmente crítica e emancipatória frente à herança sociocultural e os desafios de transformação da realidade social. Essa racionalidade deverá cultivar o debate, a comunicação e a produção do entendimento como fundamento primeiro.

Essa racionalidade instrumental foi aos poucos penetrando os poros da vida humana (Habermas, 1992 a, T2) e controlando a existência concreta das pessoas a partir das regras do sistema social (economia, política, leis, etc.). Há uma lógica de controle social que nos aliena, despersonaliza e desumaniza enquanto *ser pessoa*. Através dessa lógica cada ser humano é visto apenas como número, peça, ou objeto de manobra. O desdobramento prático, então, da razão instrumental é o controle da vida em sociedade e não a emancipação ou libertação dos sujeitos sociais, que sofrem as conseqüências negativas das contradições e problemas dos sistemas estruturados. O controle ocorre pela organização do mundo do trabalho, da política, legislação, educação, produção cultural, mídia, ciência, técnica, entre outros mecanismos de reprodução do poder da razão instrumental. A força que a mídia, por exemplo, exerce hoje no mundo ameaça a verdadeira comunicação humana que, por seu próprio dinamismo, deve se realizar livre de toda e qualquer coação externa. Mas, ao contrário do sentido emancipatório, o

poder da mídia, articulado a partir da grande imprensa internacionalizada, faz com que as pessoas não se comuniquem, mas apenas *recebam comunicados*, informações ou visões previamente controladas segundo os interesses de quem detém esse poder.

*“Los medios electrónicos, que representan una substitución de lo escrito por la imagen y el sonido(...), se presentan como un aparato que penetra y se aduena por entero del lenguaje comunicativo cotidiano” (Habermas, 1992 a, T2, p. 198.).*

Diante desse contexto em que nos encontramos situados, Habermas não hesita em propor novos caminhos para a construção histórica da humanidade. É nessa direção que ele fundamenta o conceito de Razão Comunicativa, a partir de elementos antropológicos profundamente inovadores e auto-críticos.

A Razão Comunicativa busca fundamentar-se a partir da linguagem enquanto expressão de nossas ações sociais, coletivas, intersubjetivas. Nesse sentido, Habermas concebe que o ser humano não se constitui a si mesmo, como professa o paradigma egológico (da consciência fechada em si mesma). Ao contrário, desde o início de nossa existência, nos encontramos sempre em processo de formação a partir de práticas intersubjetivas perpassadas pela linguagem.

Nessa direção, a proposta de Habermas reforça a *mudança de paradigma* da filosofia da consciência para o *paradigma da comunicação* e/ou da linguagem, que já teve início na *virada lingüística* dos filósofos da linguagem, tais como: Austin, Wittgenstein, Serle, entre outros (OLIVEIRA, 1996 ).

*“a passagem do paradigma da filosofia da consciência para o paradigma da filosofia da linguagem constitui um corte de profundidade. As relações entre linguagem e mundo(...) substituem as relações sujeito-objeto. O trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental para se transformar em estruturas gramaticais” (Habermas, 1990, p.15).*

A partir da análise da linguagem, enquanto única realidade capaz de auto-explicar-se porque é auto-referencial, Habermas concebe que há uma Razão intrínseca ao processo efetivo da linguagem. O sentido original e/ou a razão de ser da linguagem é, então, estabelecer o entendimento entre as pessoas. Esse fato traduz, para Habermas, a racionalidade

implícita à linguagem humana, pois quando alguém usa sentenças no intuito de comunicar-se, busca, então, alcançar um entendimento.

Na busca de comunicar-se uns com os outros visando o entendimento, as pessoas vão construindo gramaticalmente sentidos comungados intersubjetivamente a partir dos quais a comunidade busca agir no mundo. Então, nesse processo de produção intersubjetiva de sentidos humanos para o mundo, Habermas concebe que se constitui um conjunto de saberes como *pano de fundo* e/ou referência primeira para compreender a própria existência humana. Esses saberes originários constituem o *Mundo da Vida*, enquanto fonte principal de recriação e produção dos sentidos humanos para a vida em sociedade.

#### **1.4 - Alternativas políticas para a emancipação social**

As propostas de Freire e Habermas também convergem nos desdobramentos políticos de orientação e organização de um projeto emancipatório de sociedade. Nessa direção ambos lançam fortes críticas ao projeto neoliberal em curso, denunciando o fatalismo e a alienação intrínsecos às regras efetivas do mesmo.

As críticas freireanas ao projeto neoliberal consistem em um dos traços mais originais de sua produção teórica nos anos 90. Na verdade nós não podemos ler as últimas obras de Freire (principalmente a *Pedagogia da Esperança* e *Pedagogia da Autonomia*), sem levar em conta o cenário da globalização econômica e das políticas neoliberais que se consolidam em nível mundial, após a derrocada do socialismo soviético. Ao criticar a ideologia neoliberal, Freire está denunciando as práticas desumanas dela decorrentes e mostrando a manipulação ideológica através de um *discurso fatalista* e conservador diante das crises produzidas pelo próprio projeto político em questão.

O poder ideológico do neoliberalismo reside, principalmente, em uma lógica que articula seu discurso para justificar a realidade histórica, concebendo-a como necessária, imutável e natural. O grande esforço desse discurso é formar a opinião pública, buscando homogeneizar as consciências no seu modo de ver o mundo socioculturalmente produzido, para que as grandes massas (que estão sendo excluídas pelas próprias regras dessa política) aceitem a realidade como ela é. Esse fatalismo, sutilmente pregado e difundido pelo poder da mídia, exerce um papel de apaziguamento das camadas populares que, infelizmente, ao serem,

convencidas por tal discurso, passam a comportar-se como *massa inerte* e/ou rebanhos apaziguados pela “sabedoria” do “grande pastor”.

A reação contrária de Freire a esse discurso tem como ponto de partida sua visão ético-política do ser humano. A defesa de Freire é a defesa da Ética Humana que não deve aceitar como verdade os princípios da Ética do mercado. A *Ética Universal*, humanizadora, tem como princípio maior o direito de todos à vida humana digna. Somente a partir desse princípio é possível ver que o ideário neoliberal, ao defender o lucro acima de tudo e as leis do mercado como algo absoluto e intocável, está desconsiderando o valor maior que é a vida dos seres humanos. Nesse sentido, Freire explicita que,

*“O discurso da globalização que fala da ética esconde, porém, que a sua é a ética do mercado e não a ética universal do ser humano, pela qual devemos lutar bravamente se optamos, na verdade, por um mundo de gente. O discurso da globalização estruturalmente oculta ou nela busca penumbrar a reedição intensificada ao máximo, mesmo que modificada, da medonha malvadez com que o capitalismo aparece na História. O discurso ideológico da globalização procura disfarçar que ela vem robustecendo a riqueza de uns poucos e verticalizando a pobreza e a miséria de milhões. O sistema capitalista alcança no neoliberalismo globalizante o máximo da eficácia de sua malvadez intrínseca” (Freire, 1997, p. 144).*

Outra grande transgressão ético-política do neoliberalismo está em conceber a realidade humana como algo pronto e consolidado. Essa visão determinista reforça ao extremo uma posição conservadora que justifica a desumanização no mundo atual como sendo uma realidade natural e involuntária e, portanto, independente frente às práticas sociais efetivas. Esse é mais um traço do discurso neoliberal que denota seu viés profundamente ideológico e irresponsável diante do futuro da sociedade. A visão desse discurso concebe que

*“Nada é possível de ser feito contra a globalização que, realizada por que tinha de ser realizada, tem de continuar seu destino, porque assim está misteriosamente escrito que deve ser. A globalização que reforça o mando das minorias poderosas e esmigalha(...) a presença dos dependentes (...) é destino dado. Em face dela não há outra saída senão que cada um baixe a cabeça docilmente e agradeça a Deus porque ainda está vivo” (Ibidem, p. 129).*

A proposta de Freire nos remete para a necessária releitura dos atuais cenários do mundo contemporâneo com o objetivo de desmascarar a ideologia fatalista hoje na moda.

Nessa direção, Freire explicita sua visão de história, sociedade e existência humana partindo da tese de que a vida humana em sociedade tem uma *historicidade* que lhe é intrínseca. Ou seja, tudo o que existe em termos de realidades socioculturais são produções humanas, que surgiram em um determinado tempo e espaço. Além disso, a natureza humana, que não está pronta e/ou pré-fabricada, tem uma *vocação* que busca sua própria humanização - *ser mais*. Essa característica da espécie humana é a base antropológica e, portanto, ético-política, que desmente toda e qualquer posição fatalista, ou determinista, bem como torna explícito o viés conservador e profundamente ideológico do discurso neoliberal.

O caminho que a maior parte da população mundial deve buscar construir, portanto, é o fortalecimento da resistência frente ao projeto político dominante e a articulação de movimentos sociais mais amplos, de âmbito internacional, capazes de produzir um poder político verdadeiramente cidadão, que controle os subsistemas da economia e da administração pública. A esperança e a utopia de realizar um projeto social, que realmente supere a malvadez intrínseca ao capitalismo (hoje ainda mais desumano e excludente), reside no fato de que a história é feita pelos seres humanos e não está pré-determinada por nenhuma lei ou destino invisível e/ou incognoscível aos humanos.

Jürgen Habermas, ao analisar as transformações ocorridas nas duas últimas décadas no campo social, político e econômico, lança duras críticas diante do poder de superposição da economia de mercado (neoliberal) sobre o “destino” das sociedades contemporâneas. A crítica de Habermas converge para a falta de controle do capitalismo, tanto pelos mecanismos da administração pública, quanto pela organização da sociedade civil. O resultado desse poderoso mecanismo de dominação social são as conseqüências de alienação político-cultural e a destruição do tecido da sociedade organicamente estruturada a partir de práticas comunicativas, solidárias e emancipatórias da vida humana que constituem o Mundo da Vida.

Com a crise do socialismo soviético e a desestabilização da social-democracia na Europa Ocidental, as sociedades atuais ficaram mais fragilizadas em suas estruturas democráticas e, dessa forma, foram gravemente atingidas por uma lógica tecnocrática que visa à revitalização do capitalismo mundial. A grande ameaça do projeto capitalista em curso é a sua lógica excludente, fria e indiferente em relação aos custos humanos e ecológicos resultantes de suas metas pragmatistas - que buscam atingir mais competitividade, controle e



domínio do mercado global para alcançar, desse modo, maior lucro e concentração de riquezas.

*“La indiferencia de la economía de mercado hacia sus costos externos, que descarga sobre el medio ambiente social y natural, está sembrando el camino de un crecimiento económico propenso a las crisis con sus conocidas disparidades y marginalizaciones en el plano interno, con retraso económico y aun regresión y, consecuentemente, con condiciones de vida bárbaras, expropiación cultural y hambrunas catastróficas en el Tercer Mundo, para no mencionar el riesgo a escala mundial causado por las disrupciones en el equilibrio natural (Habermas, 1992 b, p. 35).*

Para Habermas, a crise mais substancial, que é produzida pela cultura da globalização econômica na sua versão neoliberal, é a crise ética da humanidade. O que está em curso no atual cenário mundial é uma espécie de *amoralização* dos conflitos públicos através da tecnocratização da sociedade e da política. Essa crise faz com que os ainda incluídos no sistema, e os que exercem poder de decisões na esfera política, sejam indiferentes diante da parcela de pessoas totalmente excluídas a exemplos dos desempregados, mendigos, marginais, que vivem em ghettos de miseráveis, entre outros grupos sociais.

A indiferença das relações sociais em nível local é uma miniatura da indiferença e desprezo em termos das relações internacionais. Os países ricos apenas estão preocupados com seus lucros e garantias de recebimento dos capitais investidos nas denominadas *economias emergentes*.

*“Este modelo assimétrico no solamente se repite en los conflictos que surgen alrededor de los problemas de los inmigrantes y las minorías en una sociedad multicultural. La misma falta de simetría también determina la relación de las sociedades industriales desarrolladas con los países en desarrollo y con el medio ambiente natural. Los continentes subdesarrollados podrían, en el peor de los casos, amenazar a las naciones desarrolladas con gigantescas corrientes migratorias, con el juego de azar de la presión atómica o con la destrucción del equilibrio ecológico mundial.(...) (ibidem, p.41).*

Para além das críticas às conseqüências do atual ciclo da globalização econômica em curso e da falta de controle social (público) do capitalismo neoliberal, Habermas propõe saídas para enfrentar esse modelo e construir um projeto emancipatório de sociedade.

Em primeiro lugar, Habermas não vê até o momento, outra alternativa melhor do que um *pacto de compromissos* entre sociedade e Estado para enfrentar os desequilíbrios da superposição do mercado sobre a vida social. Nessa direção, faz-se necessário construir uma forma de *controle* social da economia de mercado com o objetivo de evitar e/ou prevenir a destruição do *tecido social* e da natureza (meio ambiente) por uma lógica irracional que submete tudo às regras do acúmulo de riquezas. Essa meta política, em outros termos, consiste no controle do capitalismo que se mostra cada vez mais anárquico e destrutivo da sociedade em sua versão neoliberal. Tal controle, para Habermas, pode-se efetivar aos moldes do Estado de Bem Estar Social, experienciado pela Europa Ocidental, mas é preciso corrigir a burocratização que esse modelo político sofreu através do império da tecnocracia e da ausência de *espaço público* para o debate dos problemas sociais mais dramáticos de cada população em sua realidade regional. E, para avançar nessa direção, torna-se necessário potencializar a ação comunicativa articulando as instâncias do poder político constituído com a organização da sociedade civil em fóruns de debate sobre os problemas mais cruciais da vida social. A ação comunicativa supõe o debate sobre os problemas sociais, sem a censura ou controle da razão sistêmica, e a práxis de intervenção na realidade concreta.

Mas, como se efetivaria, na prática, essa proposta de controle do mercado pela política? Habermas fornece algumas pistas concretas nesse sentido para a realização política de um controle público da globalização dos mercados hoje em curso. Nesse sentido ele expressa que:

*“La solución a este problema sólo puede encontrarse cambiando la relación entre, por una parte, los espacios públicos autónomos, y por otra, los sectores de actividad orientados por el dinero y el poder administrativo. El potencial de reflexión necesario para ello se encuentra en aquella soberanía construída de modo comunicativo, que se hace oír en los temas, fundamentos y propuestas de solución que fluyen libremente de la comunicación pública”*(*ibidem*, p. 37-8).

Através da livre comunicação pública será possível garantir uma substancialidade ético-moral caracterizada pela transparência da gestão pública e democratização dos debates e encaminhamentos de soluções práticas. A soberania popular sugerida por Habermas, tem o propósito de que a democracia não seja burocratizada pela legitimação formal, que se distancia das realidades concretamente vivenciadas na vida prática da sociedade. A contribuição da esfera pública-popular reside na prática comunicativa, que discute a realidade

social a partir da qual torna-se possível encaminhar soluções mais qualitativas por intermédio dos órgãos e/ou esferas competentes do poder administrativo constituído.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:**

DUSSEL, Enrique. **O Encobrimento do Outro**. Petrópolis : Vozes, 1993.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

\_\_\_\_\_ **Pedagogia da Esperança**. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

\_\_\_\_\_ **Pedagogia do Oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

\_\_\_\_\_ **A sombra desta mangueira**. São Paulo : Olho D'água, 1995.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Lisboa : D. Queixote, 1998.

\_\_\_\_\_ **Teoria de la acción comunicativa, T. I e II**. Madrid : Taurus, 1992a.

\_\_\_\_\_ **que significa el socialismo hoy?** Buenos Aires : E. Aldamagosto, 1992 b.

\_\_\_\_\_ **Pensamento Pós-metafísico**. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1990.

OLIVEIRA, Manfredo **A reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo : Loyola, 1996.

MEJÍA, Marco R. **Educação e Política**. In; *O Pêndulo das Ideologias*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

ROUANET, Sérgio P. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo : Cia das Letras, 1992.

SIDEKUM, Antonio. (org). **Ética do Discurso e Filosofia da Libertação**. São Leopoldo : UNISINOS, 1994.

TORRES, Carlos **A Paulo Freire: poder, desejo e memórias da libertação**. São Paulo: Loyola, 1998.