

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

HORIZONTES DA REFUNDAMENTAÇÃO EM EDUCAÇÃO
POPULAR: Uma proposta com base na Razão Dialógica de Freire e na
Razão Comunicativa de Habermas

PROFESSOR ORIENTADOR: Balduino Antonio Andreola

ALUNO: Jaime José Zitkoski

Porto Alegre, agosto de 1999.

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Faculdade de Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação

HORIZONTES DA REFUNDAMENTAÇÃO EM EDUCAÇÃO
POPULAR: uma proposta com base na razão dialógica de Freire e na razão comunicativa de Habermas

Tese apresentada como requisito parcial
à obtenção do grau de Doutor, sob a
orientação do Prof. Dr. Balduino Antonio
Andreola, na linha de pesquisa 'Políticas
de Educação e Exclusão Social'

Porto Alegre

1999

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
BIBLIOTECA SETORIAL DE EDUCAÇÃO DA UFRGS, PORTO ALEGRE, BR-RS

Z82H Zitkoski, Jaime José

Horizontes da refundamentação em educação popular: uma proposta com base na razão dialógica de Freire e na razão comunicativa de Habermas/Jaime José Zitkoski. – Porto Alegre: UFRGS, 1999.

p.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do sul.
Faculdade de Educação. Programa de Pós-graduação em Educação

1. Educação popular. 2. Pós-modernismo. 3. Globalização. 4. Freire, Paulo. 5. Habermas, Jurgen. I. Título.

CDU 37.018.8

Banca examinadora:

Prof^o. Dr. Balduino Antonio Andreola (presidente)

Prof^a. Dra. Ana Maria de Araújo Freire

Prof^o. Dr. Mário Osório Marques

Prof^o. Dr. Nilton Bueno Fischer

Prof^a. Dra. Rosa Maria Martini

Ao Juliano que é a esperança de futuro e cuja presença no cotidiano de minha vida me faz descobrir novos sentidos para minha existência.

Aos meus pais, Vicente e Vanda, que desde muito cedo me ensinaram o valor da vida e a importância de se ter coragem para olhar no horizonte do tempo e ver um amanhã.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Balduino Antonio Andreola, pela presença amiga e sincera em toda a trajetória desse estudo.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação da UFRGS, que me desafiaram a ampliar minha compreensão do fenômeno educação, principalmente, ao Balduino, Nilton, Analice, Laetus e Rosa.

Aos colegas dos seminários de Tese: Felipe, Roseli, Margarida, Roberto, Alberto, João Paulo, Dóris, cujas idéias e sugestões fecundaram meu objeto de estudo.

À minha família, Sandra e Juliano, que souberam compreender a ausência no lar, nos momentos dedicados aos estudos e viagens para realizar o curso.

À Juliane Piovesan, pelo esforço em digitar esse texto e organizar o trabalho em toda sua amplitude, cujas atividades demandaram muitas horas de seu tempo.

Ao amigo e colega Domingos Chiodi pela revisão do texto, em toda sua extensão, que exigiu muitas horas de seu precioso trabalho.

À CAPES, que me permitiu a realização do curso e a oportunidade de aprofundar a pesquisa sobre a temática dos fundamentos da Educação Popular.

À direção da Universidade Regional Integrada URI/Campus de Frederico Westphalen, pelo apoio recebido na realização do curso.

RESUMO

A tese intitulada Horizontes da Refundamentação em Educação Popular tem, como núcleo central da discussão, o estudo sobre as tendências atuais e do futuro próximo do paradigma Educação Popular. Partindo de sua origem latino-americano, no início da década de sessenta (1960), questiona-se sobre os fundamentos teóricos que estão na sua raiz e os desdobramentos que poderão ocorrer, em suas bases teórico-práticas, após as rápidas e profundas transformações atualmente em curso.

As propostas teóricas de fundo para refletir a problemática acima referida partem de Freire e Habermas no esforço de construir uma síntese aproximativa entre ambos. A discussão da proposta de Freire leva em conta as intuições fecundas que o nosso mestre lançou há mais de quatro décadas e hoje ainda mostram-se originais para repensar os desafios da Educação Popular. Habermas, um autor que não tem relação direta com a origem das propostas de Educação Popular, mas, por razões de seu esforço em reformular a Teoria Crítica da sociedade, nos oferece, também, um rico conjunto de categorias para pensar os problemas sociais da atualidade, bem como os desafios futuros em busca de superação dos mesmos.

Essa proposta de aproximar Freire e Habermas parte da convicção de que, para entender o mundo de hoje, necessitamos lançar mão de novas bases filosóficas indispensáveis para fundamentar uma nova utopia de sociedade, enquanto esperança de superação efetiva de ambos extremos políticos: capitalismo neoliberal e socialismo ditatorial. A reinvenção da racionalidade humana é o horizonte que pode impulsionar a construção dessa utopia de sociedade futura. Em termos concretos, faz-se necessário, às sociedades ditas pós-modernas, reinventar o poder, reconstruir os processos socioculturais e, dessa forma, conferir novos sentidos à existência humana, que vão além do pragmatismo consumista característico da humanidade atual.

ABSTRACT

The aim of the dissertation **Horizons of the New Fundamentals in Popular Education** is to study, now and in the immediate future, the tendencies of the paradigm Popular Education. The study comes from the history of Popular Education - Latin America in the early 60s - questioning the theoretical assumptions that are in its root and the ramifications that may occur in its theory-practice basis, taking into account the transformations of the current world.

The theoretical base of the study tries to approximate Freire's and Habermas's conjectural assumptions. The use of Freire's theory is justified because back from four decades until now his proposal regards the challenges of Popular Education. Habermas's theory was utilized because even though the author does not have a direct vinculum with the proposals of Popular Education, he offers an ample set of categories to think the problems of society nowadays as well as in the future, and also a way of overcoming them through his effort in reformulating the critical theory of society.

This proposal in approximating Freire and Habermas comes from the conviction that, to understand the world today, we need to make use of new basic philosophies which are indispensable to fundament a new utopia of society, while

overcoming both two political extremes: the neoliberal capitalism and the dictatorial socialism. To reinvent a new way of thinking is the goal that can impel the construction of this utopian future society. In concrete terms, it is necessary that post-modern societies reinvent the power, to reconstruct the sociocultural processes and, in this way, to confer new meaning to human existence which goes beyond the consuming pragmatism so distinctive in humanity nowadays.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS _____	5
RESUMO _____	7
ABSTRACT _____	9
INTRODUÇÃO _____	14
I - CONTEXTUALIZANDO A EDUCAÇÃO POPULAR FRENTE AOS DESAFIOS DO FUTURO _____	21
1.1 - Contexto histórico de origem da Educação Popular enquanto novo paradigma educacional _____	23
1.2 - Um conceito de Educação Popular _____	46
1.3 - A Educação Popular frente à globalização e ao neoliberalismo _____	60
II - O PORQUÊ DA REFUNDAMENTAÇÃO DA EDUCAÇÃO POPULAR _____	79
2.1 - A crise dos paradigmas tradicionais e os desafios da Educação Popular _____	81
2.2 - Desafios da Educação Popular frente ao Mundo Cultural Pós-moderno _____	97

2.3 - A reinvenção do poder e a Educação Popular _____	133
III - NOVOS HORIZONTES TEÓRICOS PARA A EDUCAÇÃO POPULAR _____	140
3.1 - Por que Freire e Habermas _____	142
3.2 - Convergências de Freire e Habermas para a refundamentação da Educação Popular _____	171
3.3 - As Principais Diferenças entre Freire e Habermas _____	197
IV - EXPLICAÇÃO DA RAZÃO DIALÓGICA DE FREIRE _____	205
4.1 - Concepção Antropológica de Freire _____	211
4.2 - Concepção Epistemológica de Freire _____	228
4.3 - Concepção Política de Freire _____	258
4.4 - Concepção Ética de Freire _____	289
V - EXPLICAÇÃO DA RAZÃO COMUNICATIVA EM HABERMAS _____	300
5.1 - Diagnóstico habermasiano da atual crise sociocultural _____	304
5.2 - O porquê da elaboração de uma nova racionalidade _____	315
5.3 - Como Habermas fundamenta a Razão Comunicativa _____	322
5.4 - A teorização Pragmática Universal da linguagem _____	345
5.5 - A Ética do Discurso e a reconstrução da sociedade _____	366

VI - A UTOPIA DE SOCIEDADE EMANCIPADA E OS DESAFIOS PRÁTICOS PARA A EDUCAÇÃO POPULAR EM SUA CONSTRUÇÃO	371
6.1 - Horizontes teórico-práticos para a emancipação das sociedades contemporâneas	372
6.2 – A utopia da emancipação social e a necessidade de repensar os Movimentos Sociais e as propostas de Educação Popular	389
6.3 - A construção de um projeto social emancipatório em novas bases teórico-filosóficas	403
CONCLUSÃO	425
BIBLIOGRAFIA	436

INTRODUÇÃO

A temática que abordaremos ao longo desse trabalho tem como objetivo central discutir os fundamentos antropológicos, epistemológicos, políticos e éticos da Educação Popular. No atual contexto histórico-cultural, em que a tendência das reflexões teóricas é voltar-se para o particular sem a preocupação como o todo e/ou com a unidade da produção dos saberes, nossa preocupação segue um caminho incomum nos dias de hoje, pois busca ver a unidade e/ou a possibilidade de produzir um sentido intersubjetivo da vida humana em sociedade. É uma escolha que tem por base as preocupações filosóficas aplicadas ao campo da Educação Popular.

Nessa direção, pretendemos analisar a origem da Educação Popular na América Latina, tendo por meta relacionar as referências teórico-filosóficas que deram sustentação às práticas efetivas de projetos concretizados e movimentos desencadeados no contexto da realidade latino-americana dos anos sessenta (1960). Ao partirmos da origem, buscaremos discutir, à luz dos cenários constitutivos do mundo nos anos 90 - das rupturas que ocorreram no campo político e da rearticulação da economia capitalista em âmbito planetário - quais podem ser as alternativas futuras para a efetivação prática das utopias alimentadas pela Educação Popular em seus desdobramentos concretos dos

Movimentos Sociais progressistas e como esta pode ser a alavanca de um processo emancipatório/libertador das sociedades latino-americanas e, por extensão, da periferia (Terceiro Mundo) como um todo.

É por tais razões que “lançamos mão” das propostas de Freire e Habermas, pois ambas trazem, em seus núcleos centrais, a preocupação em reafirmar a utopia de sociedade emancipada como um projeto político para as sociedades contemporâneas. O ponto de partida da discussão teórica busca, inspirando-se em ambas as propostas, a construção de novos fundamentos para reabilitar um projeto emancipatório de sociedade - mais humanizada, justa e igualitária - bem como as formas concretas de efetivá-lo historicamente.

O problema central dessa discussão passa a ser a questão da racionalidade fundante enquanto núcleo teórico inspirador dos desdobramentos práticos da utopia de sociedade emancipada. E, nesse âmbito da discussão, buscaremos analisar toda a problemática enfrentada pela filosofia contemporânea, que se debate entre seguir com um projeto de civilização, enquanto construção da vida humana em sociedade, ou recolher-se a uma atividade mais modesta e, dessa forma, renunciar a pretensão de fundamentar a utopia de libertação da existência humana.

Nesse sentido, abordaremos as análises da crise da modernidade e, conseqüentemente, dos paradigmas tradicionais, a fim de convergir para a discussão dos fundamentos de novos paradigmas filosófico-científicos. A problemática da racionalidade se insere nesse contexto. O dilema da reflexão filosófica reside no fato de escolher entre a busca de refundamentar a racionalidade humana em novas bases, ou abandonar definitivamente tal projeto (de sociedade, civilização e cultura).

A reflexão sobre uma *racionalidade dialógica* em Freire tem como meta mostrar a unidade e a coerência da proposta freireana em sua teorização sobre a realidade do mundo complexo de hoje. Ao partir das sociedades concretas, Freire nos desafia para construirmos a unidade dos sentidos em seus processos de formação intersubjetiva. Mas, para além da teoria, Freire ressalta a importância da *revolução cultural* em seus processos efetivos de transformação da vida em sociedade. É por esse motivo que entendemos ser possível fundamentar, a partir de Freire, uma nova racionalidade que sirva de impulso para a construção da utopia de sociedade emancipada.

Habermas coloca, como base central de sua proposta, o cultivo da *razão comunicativa* em seus processos de elaboração de novos sentidos da vida humana, que emergem das ações comunicativas partilhadas no Mundo da Vida. A emancipação está diretamente relacionada, nas teses habermasianas, com a capacidade humana de reconstruir os processos socioculturais que estão na raiz das estruturas sociais alienantes e opressoras. É a partir da *ação comunicativa*, que efetivamente se desenvolve na argumentação crítica, no debate e na produção de novos consensos sobre o mundo social, que as sociedades atuais poderão superar as conseqüências desumanas de uma *racionalidade instrumental*, hoje hegemônica, voltada aos fins de controle e dominação social.

Ambas as propostas, alimentam a esperança na possibilidade de superarmos as crises das sociedades atuais através da reconstrução dos processos culturais. Por essa razão, entendemos que tais propostas podem servir de base para as transformações nas estruturas dos sistemas hegemônicos, tais como, a economia, a política, as leis, a mídia, entre outros.

À Educação Popular se impõe o desafio de construir novas alternativas que transcendam as formas, ou modelos tradicionais a partir dos quais ela fundamentava sua ação prática de intervenção na realidade. É nesse sentido que entendemos ser possível partirmos de Freire e Habermas com o objetivo de *refundamentar a utopia* de sociedade emancipada em novas bases filosóficas. Então, impõe-se às práticas de Educação Popular, avaliar até que ponto não estariam reproduzindo uma racionalidade instrumental, enquanto fundamento da reprodução dos sistemas opressores. Ou seja, quais os riscos que hoje corremos, quando nos encontramos situados em um contexto sociocultural complexo e altamente fragmentado, de cairmos em uma grave contradição por reproduzirmos, na ação prática, exatamente aquilo que na teoria criticamos ou reprovamos?

Nesse sentido, faz-se necessário o questionamento dos fundamentos teórico-filosóficos que dão sustentação às diferentes práticas de Educação Popular. É preciso avaliá-las à luz da utopia e/ou de um projeto de sociedade emancipada. Por essa *razão fim* é que abordaremos a problemática da racionalidade situada em um mundo fragmentado e multi-facetado a partir das diferentes lógicas que se conflituam na orientação de nossas ações práticas. A discussão sobre a necessidade de recriação da racionalidade humana tem, como pano de fundo, os desafios de superação dessas limitações que hoje são flagrantes. Esse caminho alternativo pode nos oferecer elementos teóricos fecundos para construirmos novas referências às ações humanas capazes de ressignificar a vida em sociedade, sem cairmos nos determinismos ou fundamentalismos tradicionais.

Nessa direção, partiremos das realidades sociais consideradas em um sentido amplo, mas concretamente experienciadas no mundo atual, para

refletirmos sobre elas à luz das discussões teóricas que se desenvolvem no contexto do mundo acadêmico desse final de século. O ponto de partida em Freire e Habermas pretende ser a base de um rico debate com a tradição filosófica, bem como com as teorias contemporâneas. O caminho a ser trilhado tem por princípio o desafio de construirmos uma *pedagogia das grandes convergências*, através da aproximação entre autores em suas preocupações comuns, para melhor refletir as realidades complexas que constituem o nosso mundo. Nesse sentido, os autores serão trabalhados com o objetivo de servirem de inspiração para um diagnóstico realista sobre os problemas sociais, políticos e culturais da atualidade e, igualmente, para visualizarmos novas alternativas no horizonte das práticas da vida social.

A tese está constituída por seis capítulos, que visam a desdobrar a complexidade do objeto de estudo a partir do seu gradativo e necessário aprofundamento da discussão mais ampla. É nessa direção que analisaremos, no primeiro capítulo, a origem latino-americana da Educação Popular, concebida como novo paradigma educacional, tendo como preocupação os desafios de reabilitar sua utopia frente aos atuais contextos da lógica sistêmica, que racionaliza as sociedades do mundo todo à luz das estratégias da dominação econômica.

No segundo capítulo, abordaremos as razões de hoje refundamentarmos a Educação Popular diante da crise dos *paradigmas tradicionais* e da necessidade de ressignificar seu projeto utópico de sociedade emancipada. É uma reflexão sobre o desafio atual de superação do niilismo cultural produzido pela pós-modernidade, que ficou órfã de utopias e/ou de projeto de sociedade reproduzindo, apenas, o pragmatismo da vida cotidiana.

Em um terceiro momento, colocaremos os desafios de relacionar as propostas de Freire e Habermas entre si, bem como suas relações com a construção da utopia de sociedade emancipada. Ou seja, veremos a possibilidade da convergência de ambas as propostas na busca de superar o clima pós-moderno a partir da reconstrução dos processos socioculturais em novas bases racionais.

Nessa direção, no quarto e quinto capítulos, buscaremos explicitar ambas propostas de recriação da razão humana a partir da reconstrução da cultura e/ou da produção de novos sentidos para a vida humana em sociedade. A *razão dialógica* e a *razão comunicativa* são propostas que convergem para a ressignificação do projeto de sociedade emancipada a partir de novas bases filosóficas.

A *razão dialógica* de Freire constitui-se em uma fecunda visão antropológica a partir da qual se propõe a construção de um *novo sentido* para a vida humana em sociedade. Ou seja, Freire nos mostra, em suas teses antropológico-políticas, que a vida humana tem um sentido, enquanto vocação e/ou *razão de ser*, que está muito além das relações opressoras e alienantes hoje praticadas em níveis cada vez mais intoleráveis pelo bom senso humano. Esse é o fundamento ético primeiro em sua proposta de emancipação/libertação das sociedades atuais.

O desafio que Habermas lança, converge para a atual necessidade de reconstruirmos o projeto emancipatório de sociedade. A crise atual das sociedades tem como causa primeira o déficit de racionalidade produzido pelo domínio da razão técnico-instrumental, que se impõe como a solução de todos os problemas. De acordo com Habermas, a saída para a crise está no cultivo de

uma razão mais ampla, que emerge do Mundo da Vida no cotidiano prático da comunicação intersubjetiva.

No último capítulo, a partir de uma reflexão sobre as diferentes práticas de Educação Popular e os desafios de reinventar novas formas de ação social, pretendemos convergir para uma síntese dos principais elementos trabalhados ao longo dos demais capítulos. Mas, além de uma síntese criativa, buscaremos explicitar os fundamentos filosóficos indispensáveis para a Educação Popular ressignificar suas práticas frente aos desafios da realidade atual e, nesse sentido, servir de base cultural a um projeto futuro de sociedade. Será o ponto de chegada de um longo debate sobre teorias, utopias, esperanças e desafios que constituem a razão de ser dessa tese.

I - CONTEXTUALIZANDO A EDUCAÇÃO POPULAR FRENTE AOS DESAFIOS DO FUTURO

A Educação Popular caracteriza-se como um fenômeno *sui-generis* no contexto sociocultural latino-americano¹ da segunda metade do século XX, mais exatamente nas décadas de 50 e 60. Produziram-se, nesse período, inúmeras experiências de Educação Popular, junto aos Movimentos de Cultura Popular e organização do povo pobre e oprimido, que resultaram em avanços significativos de conquistas sociais e políticas pelos setores marginalizados da população latino-americana. É nesse contexto histórico-cultural que a Educação Popular emergiu como um novo paradigma educacional, intimamente ligado às lutas de libertação dos povos latino-americanos, convergindo, assim, para a construção de uma nova hegemonia *no interior da sociedade capitalista dependente* (BRANDÃO, 1994).

O caminho construído pelos povos latino-americanos nesse período de grande efervescência política, experimentada desde a organização das classes

¹ Ressalva-se, contudo, que a Educação Popular não é, nos dias atuais, um fenômeno exclusivo da América Latina. Muito pelo contrário, existem experiências nesse campo em todos os continentes, principalmente nos países do 3º Mundo, onde a realidade sócio-econômica é muito cruel e impõe suas marcas de opressão com maior brutalidade. É nesse contexto que a Educação Popular encontra mais eco e contribui para o processo de libertação do povo oprimido.

populares, constitui-se em um exemplo teórico-prático para o mundo todo. A Educação Popular, então, passou a ser um modelo de luta contra-hegemônica dos oprimidos frente aos sistemas estruturados e defendidos a partir dos interesses da classe dominante em nível mundial.

Houve, a partir da experiência latino-americana, um verdadeiro intercâmbio de experiências de Educação Popular que enriqueceu o debate e as visões teóricas fundantes das atividades práticas de intervenção na realidade. As diversidades culturais, as realidades sociais distintas, as diferentes propostas de inserção social e política das classes populares, enfim, o caminho teórico-prático da Educação Popular foi sendo, dialeticamente, construído por todos os sujeitos que compartilharam desse mesmo sonho e projeto de sociedade.

Entretanto, a realidade sociocultural e política de hoje é muito diferente das décadas passadas e o sistema político-econômico que hoje exerce sua hegemonia no mundo transformou suas estratégias de controle social e político. Então, impõe-se à Educação Popular e aos Movimentos Sociais uma urgente e necessária discussão sobre seus métodos, estratégias e caminhos de luta e organização dos oprimidos para enfrentarem esse novo contexto de opressão e dominação mundial.

Mas, para que no futuro próximo o legado da Educação Popular possa ser recriado, para enfrentar os novos desafios da realidade social excludente e opressora e potencializar sua inserção na vida social das classes populares, é de grande valia a compreensão do papel de cada líder e educador popular com seu compromisso de mudança social, de luta por uma sociedade verdadeiramente democrática, que dê condições de vida digna a todos.

Nesse sentido, à Educação Popular, impõe-se o desafio de construir alternativas políticas de organização dos oprimidos coerentes com os problemas culturais, políticos, econômicos e sociais, hoje vivenciados pela humanidade. É necessário, também, definir bem a forma e o conteúdo de uma educação comprometida com o futuro das classes populares que historicamente são oprimidas, marginalizadas e injustiçadas pela dominação cultural, política e social e que, no atual contexto histórico, encontram-se mais uma vez envolvidas nas estratégias da elite dominante em manter seu poder opressor através dos mecanismos da globalização econômica e da política neoliberal.

1.1 - Contexto histórico de origem da Educação Popular enquanto novo paradigma educacional

Se olharmos, numa retrospectiva histórica, para o nosso passado, veremos que o trabalho de Educação Popular na América Latina começou há muito tempo atrás, pois os *Movimentos Sociais Progressistas* – que se constituíram na luta pela libertação dos setores oprimidos, marginalizados e injustiçados em nossa sociedade - têm uma rica história em defesa da utopia de uma nova sociedade, onde não existissem mais opressores, nem oprimidos.

Há, portanto, uma trajetória histórica dos movimentos de Educação Popular em cada país latino-americano. Ou seja, cada povo de nossa *sofrida América Latina*, em seu contexto específico, foi trilhando um caminho concreto nas lutas de libertação que se travaram face aos imperialismos primeiro-mundistas (europeu e norte-americano). É nesse contexto histórico de cada país que precisamos buscar os fundamentos do trabalho concreto em Educação Popular já efetivado em nosso continente e, a partir dessa base

concreta, projetar as possibilidades futuras, ou seja, potencializar as alternativas de construção de novas estruturas e modelos de vida em sociedade. Portanto, foi historicamente, no caminho efetivo das lutas e conquistas de espaços, que os oprimidos buscaram firmar-se enquanto alternativa de organização política e atuação prática transformadora na construção de uma sociedade mais justa, democrática e solidária.

“Isso significa reconhecer que a educação popular e os movimentos sociais têm uma história, e é precisamente a partir dessa perspectiva histórica, a partir do reconhecimento do seu passado, que podemos dar um salto adiante” (MEJÍA, 1996, p. 82).

O projeto futuro de construção da nossa história e de realização de nossos sonhos, enquanto cidadãos que lutam pela emancipação da sociedade como um todo, não pode desmerecer o passado das lutas populares, as raízes da Educação Popular e dos movimentos sociais. E, acima de tudo, um projeto libertador não pode alimentar uma *atitude de desesperança* frente à realidade do presente, mesmo que a tendência dos discursos hoje hegemônicos seja a de conceber o mundo de modo fatalista, determinista e sem esperança no futuro. Como bem nos coloca Paulo Freire, na vida humana tudo é produzido, construído e transformado historicamente. Ou seja, nada é definitivo, absoluto, insuperável e/ou imutável em se tratando de processos sociais e históricos. Ao contrário, as decisões humanas e o modo de interação de cada subjetividade na realidade objetiva é que produzem dialeticamente o futuro. E nesse processo *o sonho e a esperança* exercem um papel imprescindível na história da humanidade.

“A compreensão da história como possibilidade e não determinismo seria ininteligível sem o sonho, assim como a concepção determinista se sente incompatível com ele e, por

isso, o nega. (...) A nova experiência de sonho se instaura, na medida mesma em que a história não se imobiliza, não morre. Pelo contrário, continua” (FREIRE, 1994, p. 92).

Considerando o panorama histórico mais geral, pode-se afirmar que a história da Educação Popular na América Latina tem, aproximadamente, cinco séculos de existência. Ou seja, desde a *conquista* do continente pelos europeus, levada a cabo, principalmente, por espanhóis e portugueses, há 500 anos organizaram-se, aqui, movimentos de lutas do povo oprimido por mais liberdade, justiça, preservação de seus valores culturais, defesa de suas terras, além de tantas outras bandeiras de resistência. Tais movimentos produziram, ao longo dos séculos, uma cultura distinta - de *resistência*²- que conserva a identidade das raízes do povo nativo, mescladas com a história de organização e luta pela libertação dos oprimidos. Essa cultura foi sendo gestada historicamente e, como tal, é o núcleo constitutivo do *ETHOS* latino-americano. Mas, segundo Dussel (1977, vol II), para hoje entendermos o sentido desse processo histórico-cultural, é fundamental mantermos uma atitude crítica frente ao *eurocentrismo* e, superando a visão padronizada de mundo e de cultura intrínseca à civilização ocidental, escutarmos a *voz autêntica* das classes populares e de sua própria cultura que, muitas vezes, encontra-se abafada pelos modismos e pseudo-valores ditados pelas culturas primeiro-mundistas. Essa atitude crítica requer uma postura ética comprometida com os milhões de seres humanos que clamam por liberdade em nosso continente:

“Na América Latina, a filosofia tem como ‘vocação’ (...) o pensar a palavra do povo oprimido. Desde seu nascimento, a América Latina (...) vem clamando por justiça, mas sua

² Ver, por exemplo, a tese de Enrique Dussel, 1977, vol. 3, p. 276, quando defende o valor autêntico da cultura popular. Para ele, o processo histórico de opressão, imposto pelas elites dominantes, produz uma cultura de resistência. A partir dessa cultura, o povo organiza-se para lutar contra a opressão e construir uma nova sociedade em diversos níveis de estruturação, tais como um nova economia, política, educação, novos valores culturais, entre outras esferas sociais.

voz nunca foi ouvida. Na época colonial o conquistador não escutou sua voz. Na época da independência da Espanha, a oligarquia crioula também não ouviu sua voz. (...) Mas, filósofos, pedagogos, líderes e poetas que alimentam, acima de tudo, uma atitude ética libertadora, começam a ouvir um murmúrio que aos poucos torna-se uma voz, a voz cresce e se torna um lamento, o lamento se avoluma e de grito se transforma em clamor que já se faz ensurdecedor (DUSSEL, 1977, v. 2, p. 239 – 240).

Entretanto, por mais interessante e necessário que possa ser o trabalho de resgate histórico mais amplo e profundo, não é o objetivo da presente pesquisa. Nosso propósito está diretamente relacionado à história mais recente que, sem sombras de dúvida, tem uma estreita relação com o passado mais longínquo. No entanto, a contextualização histórica que julgamos ser imprescindível para abordar a problemática dessa pesquisa refere-se ao século XX, mais precisamente à segunda metade deste.

Entende-se, portanto, que a Educação Popular desponta como *novo paradigma educativo* na América Latina em meados dos anos 50 e início dos anos 60 (BRANDÃO, 1994). Esse fato está diretamente ligado ao modelo econômico desenvolvimentista e à política populista³ inaugurada pelos governos latino-americanos da época, pois essas práticas deram origem às campanhas de participação ativa das massas populares na vida política e social dos países latino-americanos dando origem a uma espécie de *efervescência popular* e, por consequência, produziram uma organização mais consistente da sociedade civil, alterando o cenário político no continente. A partir desse momento, as camadas

³ O desenvolvimentismo econômico consistiu na política de substituição de importações, produção para o mercado interno, protecionismo ao capital nacional, além da criação das grandes empresas estatais administradas pelo Estado. O Populismo era pautado no discurso inflamado às massas e nas campanhas de cunho popular em defesa dos interesses nacionais. Ambos fatores contribuíram, de modo contraditório em seus objetivos políticos, para um relativo avanço das organizações populares.

populares passaram a reivindicar seus direitos e lutar pelo acesso à educação, cultura, trabalho, saúde e participação política.

Mas, além desses dois fatores acima referidos, há um terceiro fator que está diretamente ligado ao trabalho pastoral das Igrejas Cristãs que, a partir desse período, orientaram suas atividades na direção dos processos concretos de libertação do povo oprimido. Esse trabalho de pastoral social serviu, também, de impulso para a organização popular e a formação de grupos comunitários, associações, CEBs, sindicatos e outras entidades populares. Criaram-se, a partir das pastorais cristãs, inúmeras comunidades e grupos organizados que buscaram, a partir daí, viver a mensagem cristã na prática cotidiana. É nesse cenário histórico que na América Latina como um todo emerge uma consciência de libertação dos povos que impulsionam transformações culturais significativas. A Pedagogia Libertadora, a Filosofia da Libertação e a Teleologia da Libertação são expressões teóricas dessa realidade concreta que se produziu na grande efervescência socio-cultural em nosso continente.

Pelas razões acima descritas, nas décadas de 50 e 60, a Educação Popular teve um terreno fértil para desenvolver-se, numa época de *efervescência das camadas populares* e, ao mesmo tempo, de organização dos Movimentos Sociais de caráter progressista voltados para as transformações sociais via a política que converge para a luta de libertação e justiça social, visando, sobretudo, à construção de um novo projeto de sociedade. Ou seja, a efetivação prática de um projeto alternativo de sociedade frente à velha ordem mundial opressora, alienante e autoritária que sempre manteve, como interesse central, o domínio dos países desenvolvidos (ricos) sobre os povos marginalizados (pobres) do Terceiro Mundo e, igualmente, das elites de cada Nação sobre o povo.

Nesse contexto histórico-político, a Educação Popular pretendeu significar, desde sua origem, não apenas uma forma alternativa de educação do povo, mas um movimento político-pedagógico que impulsionasse os Movimentos Sociais na organização da luta pela construção da nova sociedade.

A Educação Popular irrompe, então, na América Latina, como

“uma prática pedagógica, politicamente a serviço das classes populares. Isso porque a operários, camponeses, lavradores sem terra e trabalhadores sem emprego, é atribuída a tarefa histórica de realização das transformações sociais a que deve servir a educação”
(BRANDÃO, 1985, p.22).

Esse movimento pedagógico originário⁴ da Educação Popular propôs uma teoria inovadora nas relações homem-sociedade-cultura. Enquanto pedagogia, a Educação Popular fundamenta-se concretamente na transformação da realidade social através de uma educação libertadora. Busca-se, assim, uma educação para o povo, mas uma educação que o povo cria, que vem da base, de baixo para cima, através de um processo de emergência das classes sociais marginalizadas que passam de objetos do sistema econômico (meras peças do sistema produtivo, altamente burocratizado) para *sujeitos políticos* (enquanto cidadãos que participam, com direito de dizer a sua palavra e decidir os rumos da sociedade). Essa educação visa a efetivar na prática um processo político-pedagógico revolucionário para viabilizar as transformações culturais necessárias ao desenvolvimento de um projeto histórico-social libertador e emancipador dos oprimidos. Para efetivar essas metas na prática, *“a educação popular estabelece um tipo de relação pedagógica entre educadores e*

educandos que, evitando a manipulação, promove a direção consciente e a vontade coletiva”(GADOTTI e TORRES, 1994, p.37). O fim último é educar o cidadão e criar uma nova cultura que forme a pessoa humana na sua dimensão social, ética, política e comunitária.

É nesse sentido que se concebe que a prática educativa com o povo requer a autonomia, o diálogo, a participação, a reflexão crítica, conscientizadora e libertadora. Essa prática pedagógica revoluciona o sentido do *ato de educar* ao partir do saber das classes populares e direcionar tal saber para a transformação da realidade social opressora. Esse é o objetivo político central dos Movimentos de Educação Popular ao defenderem que as atividades educativas junto ao povo precisam ser o ponto de partida de uma nova educação, que seja capaz de contribuir para a criação de uma nova cultura, verdadeiramente libertadora e humanizadora de toda a sociedade (BRANDÃO, 1985).

Rememorando os anos 60, ao referir-se à origem da Educação Popular, Paulo Freire nos dá um rico depoimento desse período, quando já vivia no exílio em Santiago do Chile, ao mencionar algumas características do contexto em que eclodem as lutas por libertação na América Latina:

“A efervescência latino-americana, a presença cubana, hoje, tanto quanto antes, ameaçada pelas forças reacionárias (...), a teologia da libertação, tão cedo provocando temores, tremores e raiva, a capacidade de amar de Guevara, sua afirmação tão sincera quanto marcante: Deje decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el verdadero revolucionario es animado por fuertes sentimientos de amor. Es imposible pensar un

⁴ Mostraremos no item 1.2 o que significa a Educação Popular como novo paradigma educativo original para a pedagogia mundial. As inovações são radicais e fecundas para repensar a educação.

revolucionario autêntico sin esta calidad” (FREIRE, 1994. p.45).

É exatamente nesse contexto de avanço das classes populares na organização de *movimentos sociais* e exercício da cidadania, que a Educação Popular encontrou terreno fértil para enraizar suas propostas de *revolução cultural* desde o *mundo vivido* das classes sociais marginalizadas de todo o continente. Essa origem significa uma nova fase da história latino-americana e, nesse sentido, é o fundamento de um paradigma educacional que o mundo todo hoje reconhece como algo autenticamente novo, próprio e revolucionário.

No continente latino-americano como um todo, produziram-se uma série significativamente densa de Movimentos de Educação Popular que tiveram origem nessa época. No Brasil, segundo FÁVERO e SOARES JÚNIOR (1992), podemos citar como exemplos os “Centros Populares de Cultura”(CPC) organizados pela UNE; o “Movimento de Educação de Base” (MEB) liderado pela Igreja Católica através da CNBB e as “Campanhas de Alfabetização de Adultos” dos governos de Estados ou Municípios, dentre os quais se destaca o MCP de Recife (centro Dona Olegarinha) e a campanha “ De Pé no chão, também se aprende a ler” em Natal. Mas, além disso, há muitos outros movimentos que, nesse período, desencadearam um trabalho efetivo de Educação Popular na maioria dos países da América Latina, a exemplo da *campanha de alfabetização* na Nicarágua, que se denominava Cruzada Nacional pela Educação, dos *projetos solidários* no Chile (FREIRE e GUIMARÃES, 1987) da experiência educacional cubana, e assim por diante.

Em todas essas experiências, há uma forte identificação com movimentos que constituem o *grito dos pobres e oprimidos* da América Latina. Esse grito

expressa o drama dos que mais sofrem a sistemática opressão política e cultural dos povos que se auto-denominam “civilizados e desenvolvidos”, a exemplo dos europeus e norte-americanos.

Essa condição de dominados e oprimidos nos obriga ainda hoje a conviver com uma gritante marginalização social que transparece nos milhões de miseráveis que morrem de fome, de doenças ditas *tropicais*, com carências absolutas, ou sofrem uma desumanização hoje inconcebível pelo tipo de vida que levam no submundo do trabalho semi-escravo ou escravo e na falta das mínimas instalações e condições de higiene em que convivem em suas moradias de favelas ou em viadutos, pontes e barracas de lona. Essa realidade de miséria e desumanização crescente desmente o discurso otimista neoliberal, que vê o mundo como uma *maravilha* e faz promessas de um futuro promissor através de um sistema econômico de excelência.

“Que excelência é essa que, no Nordeste brasileiro, convive com uma exarcebação tal da miséria que parece mais ficção: meninos, meninas, mulheres, homens, disputando com cachorros famintos, (...) detritos nos grandes aterros de lixo, na periferia das cidades, para comer. E São Paulo não escapa à experiência dessa miséria (...). Que excelência é essa que vem compactuando com o assassinato frio e covarde de camponeses e camponesas sem terra, porque lutam pelo direito à sua palavra e seu trabalho à terra?”(FREIRE, 1994, p. 96).

Dessa forma, a utopia originária da Educação Popular - que nos desafia para lutar com o objetivo solidário de transformações sociais profundas - continua tão atual quanto no seu contexto de origem.

É nesse contexto social de opressão que historicamente emergiram as lutas de libertação na América Latina a partir das quais os Movimentos Populares buscaram definir seus princípios e estratégias de atuação prática a serem realizadas *junto com* e, principalmente, *a partir do povo*, visando a construir novos espaços políticos através da mobilização das classes populares e a fortalecer seu poder cidadão e democrático no interior da estrutura do sistema sócio-político dominante.

Esse caminho histórico tem exigido da Educação Popular um duplo movimento, que tenciona, constantemente, o processo histórico-cultural. Por um lado, a Educação Popular faz a crítica à cultura imposta pela classe dominante e, por outro lado, ela propõe um momento novo na história a ser construído por todos. Esse momento de criatividade e inovação deve ser projetado politicamente em direção a uma cultura libertadora, autêntica, vertida da realidade e do tipo de vida de nosso povo.

Nesse modo de ver, Paulo Freire é um dos pioneiros, quando já nos anos 60 defendeu, no último capítulo de sua famosa obra *Pedagogia do Oprimido*, que a dialética do processo de libertação dos oprimidos deve fundamentar-se em bases culturais. A tese de Freire defende que a revolução verdadeira deve ser a *revolução da cultura*. Aos oprimidos impõe-se a tarefa histórica, se verdadeiramente quiserem lutar pela libertação, de superarem a *invasão cultural* que sofrem a partir da dominação da elite, na medida em que esta *os manipula* encobrendo ou dissimulando a realidade, *divide-os* para dominá-los com mais facilidade e *conquista-os* com métodos e estratégias de reprodução da cultura dominante. Para além da cultura *antidialógica* e *opressora*, as classes oprimidas necessitam construir uma nova cultura que seja comunicativa e *dialógica*, elaborada a partir da *colaboração* entre os que sofrem a conquista

do opressor . Esse processo requer a *união* , inclusive dos diferentes, para que seja possível organizar politicamente a sociedade civil e produzir novos espaços e novas estruturas de vida em sociedade.

Eis o grande desafio que a Educação Popular, enquanto paradigma educacional latino americano, impõe-se junto com os povos oprimidos de todo o continente. O contexto sociocultural é muito idêntico, mesmo com as diferenças entre países, processos históricos e com a histórica ausência de um processo efetivo de integração latino-americana. Apesar das diferenças que existem, a identidade no campo da formação da cultura popular, das condições socioeconômicas de opressão, dos movimentos que eclodem rumo à libertação dos oprimidos, todos esses aspectos conferem um *núcleo comum* da nossa história que constituem a Educação Popular Latino-Americana como um novo paradigma da educação mundial.

A partir da menção acima, mesmo que nossas análises a seguir contextualizem mais a experiência brasileira de Educação Popular, manteremos a referência ao contexto histórico mais amplo da afirmação latino-americana enquanto base originária de um processo autêntico e inovador para a educação mundial (BRANDÃO, 1980; GADOTTI e TORRES, 1994; HURTADO, 1993). Tal processo foi historicamente impulsionado pelos movimentos sociais progressistas, que deram origem a amplos movimentos de recriação cultural, alavancados, principalmente, pelo dinamismo e criatividade dos processos de Educação Popular.

Nesse sentido, se olharmos mais especificamente para o contexto da origem da Educação Popular no Brasil enquanto novo paradigma educativo, veremos que a cultura começa a ser pensada como um movimento de luta

política, constituindo grupos sociais organizados e, acima dos grupos, formaram-se os movimentos sociais que deram corpo ao processo. Nesse sentido, nos anos 60, a experiência brasileira de cultura popular foi muito fecunda na proposta de seus vários grupos, que pretendiam levar a cabo uma prática comprometida com as classes populares. Esse trabalho não deveria ser imposto à população, como ocorre com a cultura dominante, mas, ao contrário, através da cultura popular, buscava-se desenvolver um processo de conscientização através do diálogo com a efetiva participação popular (BRANDÃO, 1995). Esse foi o trabalho inaugurado, por exemplo, pelos Centros Populares de Cultura (CPCs), Movimento de Educação de Base (MEB) e Movimentos de Cultura Popular (MCPs), entre outros.

Todos esses Movimentos de Educação Popular acima referidos surgiram entre 1960-62, ocorrendo um grande avanço da participação popular no cenário político e social do Brasil, principalmente, o MCP, que tinha como preocupação central a conscientização das massas (FÁVERO e SOARES JÚNIOR, 1992).

No início, tais movimentos visavam à alfabetização de adultos, organização dos setores marginalizados e conscientização política das massas populares. Eram, por sua vez, patrocinados, basicamente, pelo Governo Federal, (na gestão de Jânio e Goulart) e outros setores da sociedade (CNBB e UNE). Os exemplos mais expressivos desses movimentos segundo BRANDÃO (1980) são: as Campanhas de Educação de Adultos (da UNE e dos MCP de Recife) -, o Movimento de Educação de Base e o Programa Nacional de Alfabetização (PNA).

Para alguns grupos de líderes dos movimentos populares, o objetivo do trabalho era a alfabetização como ponto de partida de um processo pedagógico conscientizador. A exemplo do MEB, que era liderado pela CNBB, a alfabetização de jovens e adultos propiciaria uma maior inserção das camadas populares na vida política do país.

Outros grupos buscavam trabalhar experiências de mediação conscientizadora através da arte levada às ruas, comunidades, fábricas, partindo da autêntica linguagem popular, para, através da mesma, gerar o diálogo e o debate, enquanto *verdadeira dialogicidade* entre intelectuais engajados e as classes populares. Essas experiências foram, via de regra, organizadas pela UNE e Movimentos Estudantis e constituíram o que foi chamado de Centros Populares de Cultura (CPCs).

Dos CPCs surgiram inúmeros artistas, educadores e simpatizantes do cultivo da cultura popular, que, juntos, desenvolviam peças teatrais, músicas, livros, folhetos ao alcance do povo e, com esse trabalho, buscavam uma nova consciência através da prática de novas formas de diálogo e compromisso com atividades de campo. É nesse cenário de efervescência cultural que o movimento estudantil dos anos 60 estava engajado com as lutas populares no Brasil. Os principais objetivos desse movimento eram desenvolver a autonomia do poder político das classes populares, construir uma nova prática política que fosse participativa e desenvolver nas massas um conhecimento crítico da realidade. A proposta de trabalho do CPC era a de intervir em todas as esferas da vida social, tais como arte, cultura do povo, política, economia, educação, lazer e vivências de organização social (FAVERO e SOARES JÚNIOR, 1992). Essas iniciativas buscavam dar um novo sentido e uma nova direção às produções culturais, unindo-se com o intuito de despertar a população de favelas, camponeses,

desempregados, para a importância do desenvolvimento de um projeto popular via conquista de novos espaços sociais e encontro entre diferentes categorias de sujeitos populares e de classe média, criando, assim, dentro dos movimentos, trocas de saberes, valores e experiências de vida dos diferentes segmentos sociais. Esse intercâmbio cultural enriquecedor era o modo pelo qual se buscava transformar a cultura através da arte, da educação, da comunicação e da trajetória de vida das pessoas.

O MEB, a partir de duas experiências de educação radiofônica realizadas no Nordeste pelas dioceses de Natal e Aracajú, planejadas para cinco anos (1961-1965), previa já para o primeiro ano, a instalação de 15.000 escolas radiofônicas. Esse movimento, na sua organização prática, envolvia a participação de funcionários federais e a cooperação de diferentes órgãos do Governo Federal.

Mesmo depois do golpe militar, o MEB procurava desenvolver um trabalho com as comunidades populares das áreas menos desenvolvidas do país. Um trabalho de Base, segundo os padrões da UNESCO, devidamente batizado pela Igreja Católica, no qual a idéia de Cultura Popular é concebida como o horizonte de transformações profundas na ordem e na vida social.

Com a censura dos militares, a Educação de Base sofreu modificações de orientação política para sobreviver no cenário de perseguição e terrorismo ideológico. Então, a partir desse momento, o MEB buscou identificar o básico e essencial de seu trabalho na orientação para uma vida digna a partir da defesa dos direitos humanos (BRANDÃO, 1994).

Nesse contexto da repressão militar e censura político-ideológica, o Movimento de Educação de Base se definiu pela busca de uma nova estratégia política que possibilitasse, mesmo que de modo fragmentado e implícito, realizar um projeto pedagógico transformador. Talvez seja por esse motivo que a repressão militar não censurou o MEB à semelhança dos demais movimentos de Educação Popular já referidos acima. Essa nova orientação se deu através do contato direto dos programas de alfabetização visando a desencadear o exercício da cidadania através da participação popular. Os programas das escolas radiofônicas, então, aos poucos deixaram de ser um instrumento de educação individual e passaram a ser um instrumento de *conscientização comunitária*, tornando-se um fortalecimento para os grupos populares em nível comunitário e profissional. Os programas de rádio passaram, então, a ser programas de apoio à organização popular porque motivaram os encontros de equipes com as comunidades, constituindo, assim, um processo de articulação das comunidades, o que na época se chamava de animação popular.

O MEB buscou, através de seu trabalho, servir como um recurso de apoio aos grupos locais que viabilizassem experiências de organização e mobilização popular, desenvolvendo um projeto institucional de transformações, mas instrumentalizando-se como campo de apoio ao fortalecimento do poder popular e de um projeto de libertação. Mesmo sob a ditadura, após inúmeras censuras e impedimentos na atuação prática, o MEB serviu de inspiração à organização popular, não só no Brasil, mas também em outros países da América Latina.

O Programa Nacional de Alfabetização, liderado e coordenado por Paulo Freire, iniciou em julho de 1963, mas só foi instituído oficialmente em janeiro de 1964. O programa convocaria e utilizaria a cooperação e os serviços de agremiações estudantis e profissionais, associações esportivas, sociedades de

bairro, entidades religiosas, organizações civis e militares, associações patronais, empresas privadas, órgãos de difusão, o magistério, enfim, todos os setores mobilizáveis da sociedade brasileira (BRANDÃO, 1985). Esse trabalho de alfabetização de Adultos seria realizado através do uso do *sistema Paulo Freire*, que na época foi nomeado pelo Ministro da Educação Paulo de Tarso para as funções de coordenador do programa. No entanto, contra a vontade do povo e os direitos políticos de uma sociedade civilizada e cidadã, no dia 1º de Abril/64, os militares tomaram o poder através de um golpe de Estado, atingindo, assim, o programas do governo João Goulart em seu todo. O programa de Alfabetização foi extinto e seus organizadores, acusados de subversão, foram presos e exilados.

Paulo Freire(1987) nos relata os sofrimentos e dramas da experiência de ser preso, fazendo uma análise crítica e elucidativa desse período da história recente do Brasil e América Latina. Ele nos conta que a sua passagem pela cadeia o fez ampliar muitas posições sobre o poder na sociedade e a resistência das classes dominantes frente às transformações democráticas, que são a ameaça às formas do poder tradicional (elitizado). Então, o *espanto* de ser preso foi apenas uma situação inicial que logo em seguida tornou-se clara para Freire: o quanto um educador crítico, dialético e comprometido politicamente é “perigoso” para a ideologia opressora que não tem escrúpulo algum no exercício da manutenção do poder.

Os golpes se sucederam em toda a América Latina, derrubando os governos democraticamente eleitos. Em cada Nação constituída eles mudaram as constituições, fecharam os canais de debate político, exilaram líderes populares e todos aqueles que comungavam do sonho de transformações sociais, massacraram os movimentos sociais e silenciaram a voz de milhões de cidadãos.

Depois do Brasil, a Venezuela, Colômbia, Chile, Peru, Argentina, Paraguai, entre outros países da América Latina, foram sofrendo sucessivas intervenções militares para controlar os avanços sociais de democratização e transformações estruturais.

Nesse contexto, o aspecto mais dramático nesse período de origem da Educação Popular enquanto novo paradigma educacional está relacionado com as ditaduras militares, que abalaram as organizações sociais democráticas e a estrutura política do continente. Após um rápido período de efervescência dos Movimentos Populares na década de 50 e início dos anos 60 - que lutavam, de forma criativa, dinâmica e democrática por significativas transformações sociais, como a democratização dos direitos, da economia, do saber e da cultura - o Brasil e outros países da América Latina foram brutalmente apunhalados pelos regimes autoritários que interromperam o *sonho e a utopia* do povo pela liberdade, justiça social e vida digna. Foram mais de duas décadas de ditaduras militares que disseminaram o terror, a perseguição e a opressão de toda espécie, em nome da *paz*, da *democracia* e da *ordem mundial*.

Nesse período da história latino-americana, a Educação Popular sofreu um grande golpe, pois perdeu a força dos Movimentos Sociais que, na sua maioria, tornaram-se “ameaça à ordem” e, por isso mesmo, foram concebidos como perturbadores, baderneiros, subversivos e, portanto, tornaram-se ilegais e foram condenados à clandestinidade. Como consequência direta da censura e repressão, ocorreu um refluxo dos Movimentos Populares, que, ao invés de ações ofensivas, passaram a atuar de modo estratégico e defensivo, apenas. Assim, o que se defendia na década de 50 e 60 como metas políticas (a transformação radical das estruturas sociais através da conquista do Poder Político pelos setores populares) passou a ser visto nas décadas de 70 e 80 (em

pleno ciclo dos regimes autoritários) como uma *utopia posta entre parêntesis, um sonho interrompido, ou adiado para o futuro* (BRANDÃO, 1994).

O que se tornou mais viável politicamente, nesse período de repressão e perseguição política, para os líderes, intelectuais e militantes que “permaneceram fiéis aos princípios da educação popular libertadora, foram as experiências de Educação Popular Comunitária” (GADOTTI e TORRES, 1992), a exemplo das CEBs organizadas em todo o Brasil, dos Projetos Alternativos Comunitários (PACs) de produção e comercialização cooperativada como alternativa à economia capitalista, e das experiências de economia popular organizadas a favor de projetos comunitários em cooperativas de produção, condomínios e assim por diante.

Mas, nem tudo foi perdido ou interrompido pelos regimes repressivos. Esse processo fez com que a Educação Popular perdesse na unidade e ganhasse em diversidade. Através da criatividade e sabedoria popular surgiram novas formas de conceber a atuação das lideranças em Educação Popular e as práticas dela decorrentes se constituíram em práticas de democratização, de solidariedade e de formas alternativas de desenvolver as atitudes econômicas (produção e consumo) a partir das quais o povo passou a se organizar e resistir à exploração capitalista.

Entretanto, como resultado forjado pela eficiente política do imperialismo norte-americano (que em pleno ciclo da *guerra fria* pregava a bandeira ideológica do *anti-comunismo* para exercer sua estratégia de controle político na América Latina via dependência econômica e tecnológica), o conjunto das ditaduras e repressão ao povo latino-americano produziu enorme marginalização social, com aumento da pobreza, miséria, fome, desemprego e desagregação da sociedade civil. Esse foi o caótico resultado das políticas executadas pelas elites

nacionais em complô direto com a estratégia dos EUA que, aproveitando o ciclo dos regimes autoritários, promoveram uma brutal pilhagem de nossas riquezas e, igualmente, uma intensa desorganização política e alienação cultural através da repressão e controle social via burocratização das esferas públicas. Assim, na década de 80, mesmo com a volta do regime democrático, a América Latina encontrava-se mais pobre econômica e culturalmente e fragilizada politicamente e, por isso mesmo, mais dependente das grandes potências mundiais, principalmente do imperialismo norte-americano.

As conseqüências dos regimes autoritários foram tão nefastas para as sociedades latino-americanas que a década de 80 foi avaliada simplesmente como *uma década perdida*, considerando a crise econômica resultante da desarticulação política e da carência de um projeto social nos países latino-americanos. O retorno aos regimes democráticos revelou uma grande fragilidade na organização da sociedade civil causada pela repressão e censura aos partidos políticos e Movimentos Sociais. É o fenômeno da pobreza política que Pedro Demo (1993) analisa como a causa do atraso brasileiro e latino-americano frente às sociedades desenvolvidas. Tal fenômeno produz a dramática dependência da economia frente às potências mundiais, principalmente, ao imperialismo norte-americano (GADOTTI e TORRES, 1992).

Mas, passado o ciclo das ditaduras, os povos latino-americanos reascendem o sonho e a esperança de construir uma sociedade e um mundo diferente daquele onde vivem. A década de 80 foi cenário de novos Movimentos Sociais e, também, viu renascer com mais força os movimentos de resistência às ditaduras. As ruas foram novamente sendo ocupadas pelos operários, estudantes, sindicalistas, líderes comunitários, partidos políticos

progressistas, associações e outras entidades representativas da sociedade civil organizada. Assim, renasceram a utopia e a esperança no seio de importantes setores da sociedade latino-americana que passaram a alimentar novamente o sonho de construir uma nova sociedade a partir da organização da sociedade civil. Nesse contexto, os Movimentos Populares articularam-se de modo estratégico partindo de lutas locais e mais específicas com o objetivo disputar o poder político através de eleições em um processo de redemocratização social.

À luz desse sonho, o continente latino-americano viveu períodos de significativa efervescência dos Movimentos Populares, que, praticamente, impuseram o ritmo dos processos políticos de “redemocratização”. O sindicalismo cresceu muito; surgiram novas formas de organização dos oprimidos a partir de movimentos reivindicatórios que, gradativamente, pressionavam o Estado para o cumprimento de seus deveres; cresceu fortemente o poder das ONGs diretamente envolvidas com a organização e defesa das populações mais pobres e desassistidas pelo poder público; os partidos políticos progressistas (que defendiam os interesses dos segmentos populares) conquistaram um espaço importante na disputa pelo poder. Mas, o que é mais significativo, as classes populares atingiram um maior nível de conscientização sobre o sentido prático-existencial da cidadania popular.

Contudo, apesar dessa forte mobilização popular e dos avanços sociais realizados a partir desta, a conquista do poder político pelas classes populares não se efetivou, de fato, em nenhum país latino-americano, com exceção de Cuba. Da revolução cubana em diante, as classes populares conseguiram, apenas, vitórias políticas mais localizadas e por curto período de tempo, a exemplo do governo socialista de Salvador Allende no Chile, da revolução sandinista na Nicarágua e, no Brasil, das prefeituras de alguns municípios das

capitais e de governos estaduais administrados pela *Frente Popular* (como é o caso de POA, São Paulo, na gestão 1989-94, os Estados do Rio Grande do Sul, Mato Grosso do Sul, Acre em início da gestão e o DF na gestão passada). Esse é um fenômeno que merece ser trabalhado e profundamente discutido no momento atual para esclarecer uma questão de fundo. Ou seja, apesar do agravamento da crise social, econômica e política em todo o continente, há um forte controle de uma *elite crioula* que, em parceria com grupos dominantes em nível mundial, manipulam os espaços da “democracia representativa” em toda a América Latina.

Entretanto, apesar da dominação histórica da elite no continente, as conquistas das classes populares são inegáveis. A Educação Popular é um modo autêntico de viver e recriar a nossa existência enquanto cultura. Hoje, nós, latino-americanos, não podemos ignorar o *jeito popular de ser* como um dos traços mais significativos de nossa própria identidade enquanto povos distintos (DUSSEL, 1997, vol. 2) e, por isso mesmo, com traços culturais autenticamente diferentes - porque estamos nos constituindo através de nossas experiências históricas, de nossa maneira de ser e existir em coabitação com inúmeros povos e culturas diferentes do mundo todo.

No atual contexto sociocultural (dos anos 90) há novos espaços para estabelecer o diálogo intercultural entre os povos do mundo todo, através do qual somam-se as experiências integrando diferentes valores e saberes de *culturas distintas*. Mas, para que esse processo torne-se cada vez mais efetivo, a América Latina deve cultivar, suas verdadeiras raízes culturais, não se submetendo à dominação de padrões culturais massificadores à semelhança dos *enlatados norte-americanos* que, infelizmente, tanto espaço têm na mídia e até mesmo na academia.

Portanto, diante das conquistas acima mencionadas, há, ainda, grandes desafios futuros para a Educação Popular. Tendo como base esse legado histórico dos Movimentos e diferentes organizações populares, que deve ser dialeticamente recriado, impõe-se à América Latina inserir-se de modo autêntico em um mundo cada vez mais *multicultural*. Nesse mundo contemporâneo, a dialética da história requer, sobretudo, a afirmação das diferenças, do próprio de cada povo e dos valores autênticos de cada cultura. Ou seja,

“A tensão necessária, permanente, entre as culturas na multiculturalidade, é de natureza diferente. É a tensão a que se expõem por ser diferentes, nas relações democráticas em que se promovem. Por isso mesmo, (...) não pode haver justaposição de culturas, muito menos o poder exacerbado de uma cultura sobre as outras, mas, todas as culturas têm pela frente o desafio de conquistar seus espaços em um mundo cada vez mais complexo e dramático” (FREIRE, 1994, p. 156).

No atual cenário de um mundo globalizado, a Educação Popular é algo estratégico para a América Latina. Ela faz parte da história política, intelectual e cultural dos povos latino-americanos e, por isso mesmo, constitui-se em caminho alternativo para a nossa afirmação autêntica na história universal enquanto culturas distintas e próprias. E, principalmente, diante do atual cenário mundial, o desafio de nos integrarmos culturalmente, de forma autêntica, nesse mundo globalizado e multicultural, requer, necessariamente, o respeito pelo *jeito de ser* de nossos povos, a vivência de nossos traços culturais próprios e distintos e, por isso mesmo, o respeito pela cultura popular, por sua história e realização prática no cotidiano das populações. Enfim, o desafio de resgatar essa bagagem histórico-cultural - efetivada ao longo dos séculos e que a Educação Popular buscou cultivar e valorizar desde sua origem enquanto novo

modelo educacional - com o objetivo político e social do fortalecimento de nossos valores culturais, através da recriação e reinvenção dos mesmos, inspirando-se em nosso Mundo da vida original e próprio porque constituído por nossa história.

Nesse sentido, embora não tenhamos ainda efetivado grandes processos de transformações históricas e sociais a partir dos Movimentos Populares e das ricas experiências de Educação Popular por nós já vivenciadas, as raízes de um processo cultural autêntico estão muito vivas entre nós e, portanto, podemos afirmar que o legado, hoje, dessa *UTOPIA latino-americana*, continuará nos impulsionando para o sonho e a esperança em nosso futuro através da construção de um mundo mais humanizado, belo e feliz.

“Pouco mais de vinte anos depois da Pedagogia do Oprimido, (...) a educação popular segue inextricavelmente vinculada ao realismo mágico dos setores populares e quem sabe, por isso mesmo, a educação popular é um dos marcos teóricos e práticos mais férteis da experiência latino-americana” (GADOTTI e TORRES, 1994, p. 8).

Por estas razões, podemos afirmar que, em termos de avanços pedagógicos e reinvenção do mundo a partir da reinvenção da cultura e da sociedade, a Educação Popular é o nosso grande legado cultural, que tornou-se possível graças a longas décadas de experiência histórica dos povos latino-americanos a partir das lutas e conquistas de inúmeros líderes corajosos e massas humanas esperançosas no futuro. A Educação Popular é, portanto, esse fenômeno que nos faz sonhar, desejar e continuar lutando de modo esperançoso por um mundo melhor. E, por isso mesmo, enquanto sonho coletivo, ela nos oportuniza a façanha de, em cooperação, construirmos um poder imenso através do imaginário crítico e criativo de milhões de cidadãos em busca de futuro.

1.2 - Um conceito de Educação Popular

Faz-se necessário definir de forma clara e precisa o que entendemos por Educação Popular, uma vez que há diferentes vertentes teóricas, que produzem diversas linhas de análises sobre esse fenômeno paradigmático, que vem se efetivando no mundo atual desde a sua origem latino-americana.

Em primeiro lugar, é importante frisar que a Educação Popular não ficou presa à sua origem, mas evoluiu gradativamente e, de acordo com vários estudos, hoje já estamos numa terceira fase⁵ de ampliação dos horizontes teórico-práticos no trabalho efetivo junto à sociedade. Mas, precisamos avançar na busca de novos fundamentos porque há pontos de estrangulamento e, também, uma crise nas teorias de base que inspiraram a Educação Popular desde sua origem à semelhança do marxismo, por exemplo. Portanto, hoje é inconcebível conceituar a Educação Popular de modo reducionista ou fragmentado à semelhança de definições, tais como: ‘uma prática educativa de alfabetização’, ‘educação não formal’, ‘educação não-estatal’, ‘educação de adultos’ entre outras visões particularizadas.

Igualmente, é necessário termos presente que, desde a origem da Educação Popular, houve duas vertentes, diferentes em seus princípios e estratégias de efetivação prática do trabalho pedagógico-político junto às classes populares. As divergências de fundo residiram sempre na visão política sobre

⁵ Segundo os escritos de BRANDÃO(1994 e 1985) e WANDERLEY, (1994), entre outros, a primeira fase das experiências de Educação Popular deu mais ênfase à alfabetização de adultos, a segunda fase priorizou o trabalho de conscientização junto aos setores mais oprimidos e a terceira fase, que é a atual, teve início com o MOVA na gestão de Paulo Freire enquanto secretário da educação da cidade de São Paulo. Esta fase, evoluiu para uma visão mais aberta a partir da qual a Educação Popular busca se inserir nas estruturas já existentes da sociedade e ocupar novos espaços, de modo estratégico, para alargar seu campo de atuação tendo em vista a meta maior de transformação das estruturas sociais, libertação de toda forma de dominação e emancipação dos povos oprimidos.

como encaminhar o processo de transformação social, e que papel a Educação Popular deveria ocupar frente à necessidade de intervenção na realidade.

Uma primeira vertente orienta-se para o mundo da economia e do conhecimento instrumental. O objetivo principal dessa proposta de Educação Popular é preparar e capacitar as classes populares para a *vida moderna* em sociedade (CORAGGIO, 1996). É necessário, então, dominar certos conhecimentos e técnicas, principalmente conhecer e capacitar-se em uma profissão, para poder defender-se em um mundo competitivo, complexo e instável. Portanto, é necessário cada cidadão estar preparado com capacidades e domínio de saberes técnicos para poder resolver seus próprios problemas na vida do cotidiano. Politicamente, esta visão concebe que a capacitação das classes populares para o trabalho e a participação em sociedade é o caminho estratégico para a transformação social. Tal caminho seria mais adequado e politicamente mais apropriado do que a luta contra-hegemônica dos oprimidos que visa à transformação das estruturas do sistema social dominante e opressor.

Uma segunda vertente, que se mostrou historicamente mais forte na trajetória da Educação Popular latino-americana, concebe a educação como *movimento popular*. Essa proposta está centrada na cultura popular enquanto núcleo do projeto político de transformação radical das estruturas sociais. Nessa visão não se buscam reformas apenas, mas o objetivo central é trilhar um novo caminho cultural enquanto base para estruturar um movimento contra-hegemônico frente à dominação política da elite sobre o povo. A organização política das classes populares, por intermédio dos *movimentos sociais*, é a estratégia de mobilização que deve ultrapassar o âmbito local e, gradativamente, alcançar um movimento nacional de luta pelas transformações da sociedade. O projeto estratégico é a conquista e *recriação do*

poder, para que seja possível reorganizar os sistemas (social, político, econômico, educacional) e, acima de tudo, construir uma nova cultura que não seja opressora, nem alienante das pessoas e das relações entre os cidadãos e grupos sociais.

Diante das duas vertentes acima descritas, que se inspiram em visões políticas distintas, teremos como proposta de Educação Popular a segunda vertente teórica. E a busca de refundamentação da mesma visa, exatamente, a discutir essa proposta de educação frente aos desafios dos movimentos sociais articulados com a luta político-ideológica das classes populares. Ou seja, a busca de superação das crises que atingem os movimentos de Educação Popular em um contexto sociocultural e político mais complexo, exigente e desafiador para as classes populares.

As razões de escolher essa segunda vertente teórica estão diretamente ligadas à concepção de sociedade que defendemos e, principalmente, à posição ético-política em favor de uma sociedade mais justa e mais humanizada. A perversidade do capitalismo globalizado na atual vertente neoliberal não nos permite simplesmente concordarmos hoje com posições intermediárias entre capitalismo e socialismo, posições estas que, na maioria das vezes, servem apenas para justificar uma opção camuflada em favor do primeiro. A cada ano que passa, a crise do capitalismo se mostra mais profunda e, para conservar sua lógica, exige mais sacrifícios humanos, sociais e da própria natureza (meio ambiente). Portanto, é uma questão de coerência entre visão teórica e ação prática que, frente ao atual contexto mundial, os movimentos de libertação e os mecanismos de fortalecimento dos mesmos, à semelhança das atividades da Educação Popular, defendam uma posição firme em prol de um projeto social transformador, revolucionário, a partir da cultura de cada sociedade concreta para ser criativo frente ao capitalismo opressor e aos socialismos históricos,

também insuficientes e incapazes de promover uma verdadeira sociedade livre e democratizada. Portanto, a razão de fundo para optar pela segunda vertente da Educação Popular se desdobra em três aspectos centrais: o conceito de sociedade livre e igualitária, a visão de política e suas estratégias de realização prática e a racionalização fundante que deve superar a razão tecnocrática das visões centradas na economia e/ou no setor produtivo apenas.

A seguir vamos detalhar melhor os aspectos mais relevantes dessa concepção e/ou vertente teórica da Educação Popular que nos serve de ponto de partida para a *busca da refundamentação* nesse campo do saber filosófico-científico.

A Educação Popular emergiu na modalidade de movimentos sociais (de intelectuais, da Igreja Católica, estudantes universitários, setores do poder de Estado), desenvolvendo um trabalho político-pedagógico de *ação cultural* que desembocou no movimento social, através das inúmeras práticas sociais carregadas de valores e símbolos.

Nesse sentido, a Educação Popular se diferencia de práticas educativas tradicionais. Ela é, primeiramente, crítica à educação bancária/tradicional, pois esta oprime, aliena e deseduca o ser humano no exercício da cidadania e convivência social.

“A narração, de que o educador é o sujeito, conduz os educandos à memorização mecânica do conteúdo, narrado mais ainda, a narração os transforma em “vasilhas”, em recipientes a serem “enchidos” pelo educador. Quanto mais vá “enchendo” os recipientes com seus “depósitos”, tanto melhor educador será. Quanto mais se deixem docilmente “encher”, tanto melhores educandos serão.

*Desta maneira, a educação se torna um ato de depositar, em que os educandos são os depositários e o educador o depositante. Em lugar de comunicar-se, o educador faz “comunicados” e depósitos que os educandos, meras incidências, recebem pacientemente, memorizam e repetem. Eis aí a concepção “bancária” da educação” (FREIRE, 1993, p.58).**

Essa vertente da Educação Popular na sua origem, enquanto proposta de mobilização popular em prol das transformações sociais, se caracteriza por estratégias bem claras e definidas de organização da sociedade civil através de modalidades de realização prática que, ao respeitar a cultura popular, visa, sobretudo, a conferir criticidade e organização política à mesma. Educação Popular é, então, a identidade de um movimento que parte da organização das classes populares em seus desafios concretos de cada realidade específica; não é, portanto, um nível nem uma modalidade de trabalho pedagógico interno ao sistema de ensino, mas a necessidade dos movimentos sociais estabelecerem sua prática pedagógica e se organizarem com idéias e estratégias de luta contra-hegemônica. Segundo BRANDÃO as principais características da Educação Popular são:

“uma educação que busca compromissos com as classes populares; movimentos de educação popular em setores que realizam trabalhos com o povo através da Igreja, agências de saúde, comunicação social, mobilização popular; e o movimento social como um lugar de realização da Educação Popular, sendo um movimento ou uma ação pedagógica (1985, p.148).

* Ressalvo que todas as citações do ano de 1993, se referem ao livro *Pedagogia do Oprimido*, escrito por Freire em 1968, no Chile. As teses nele contidas sobre dialogicidade, comunicação e razão dialógica são bem anteriores às propostas por Habermas, que elaborou o núcleo central de sua obra nos anos 70.

Nessa maneira de conceber, a Educação Popular participa de situações, de compromissos, de serviços entre agentes educadores e sujeitos populares, através do saber, desenvolvendo uma estratégia militante junto com os sujeitos populares, sem querer institucionalizar o seu trabalho político. Esse saber construído pelo povo tem sido mais motivado a estabelecer formas de união e de unidades populares para o trabalho político ou social. Por resistir a se tornar um exercício pedagógico fechado e/ou institucionalizado, a Educação Popular torna-se a possibilidade prática da crítica dos sistemas hegemônicos e institucionalmente consagrados por serem dominantes.

Outro aspecto fundamental que também caracteriza essa proposta de Educação Popular é que ela não se realiza apenas por um momento de crítica e subversão da educação bancária, mas pela busca do espaço de militantes e líderes populares, que na maioria dos casos não são educadores de carreira, em construir socialmente novas alternativas de organização da vida em sociedade. Esse trabalho orienta-se no horizonte da organização das classes populares de forma consciente, politizada e culturalmente original, porque vertida na própria realidade da vida das pessoas.

“Deve-se ressaltar que a identidade da EP está atrelada à opção pelo fortalecimento das organizações e movimentos gestados pelos setores populares, trabalhando coletivamente para o desenvolvimento de condições subjetivas e objetivas que possibilitem a construção do sujeito capaz de alcançar sua emancipação. Para a EP, a organização é ao mesmo tempo um objetivo e um fim” (GOLSALVES, 1998, p. 214).

Uma das bases desse movimento pedagógico inovador é a própria concepção de educação que busca construir-se na relação direta com a proposta transformadora de sociedade. O homem aprende desde as suas origens e a

relação da idéia de aprendizagem à de conscientização deve ser o fundamento da Educação Popular, pois o processo de co-produzir o saber a partir da lógica da própria cultura é pedagogicamente mais importante do que o produto de tal saber. Ou seja,

“Segundo Marx, o importante não é compreender o que as pessoas produzem materialmente, mas como socialmente se organizam para produzir, a mesma idéia vale como base do imaginário da educação popular: não o importa que as pessoas sabem, mas como elas vivem a experiência coletiva de produzir o que sabem, e aquilo em que elas se transformaram ao experimentar o poder de criar tal experiência do que o saber é um produto” (BRANDÃO, 1985, p.157).

Dentro desse caminho aberto, solidário, esperançoso e utópico que caracteriza a Educação Popular na América Latina, enquanto projeto de transformação social, podemos dizer que um dos princípios originários desse paradigma educacional é a criação de uma *nova epistemologia*.

“Uma epistemologia baseada no profundo respeito ao senso comum que trazem os setores populares em sua prática cotidiana, problematizando esse senso comum, tratando de descobrir (...) a teoria ainda não conhecida pelo povo e problematizá-la, incorporando-lhe um raciocínio mais rigoroso, científico e unitário” (GADOTTI e TORRES, 1992, p.8).

Os fundamentos dessa nova epistemologia visam aplicar a lógica dialética ao mundo existencial vivido pelo povo latino-americano. Nesse sentido, Freire recria o pensamento dialético⁶, tanto da tradição idealista, quanto da tradição marxista. A dialética em Freire obedece a um princípio novo, que, em síntese,

⁶ No capítulo IV abordaremos mais sistematicamente essa leitura sobre a dialética em Freire e sua relação com a base epistemológica da Educação Popular.

poderíamos enunciá-lo como a constante tensão entre consciência-mundo, subjetividade-objetividade, visando, sobretudo, à humanização do mundo que passa pela humanização da cultura, das estruturas sociais, da política, da economia, etc (FREIRE, 1994).

O ponto de partida da Educação Popular deve ser, como inúmeras vezes nos reforça Paulo Freire, a cultura, o saber, o mundo vivido do povo, não apenas para redizê-lo, mas para problematizar seus fundamentos, suas bases de sustentação. Esse caminho deve ser trilhado para que o povo alcance uma compreensão crítica de sua própria existência e consiga pensar o mundo em que vive e projetá-lo de outra maneira que não a simples repetição de seu cotidiano.

“Não vejo como a educação popular, não importa onde e quando, pudesse ter prescindido ou possa prescindir do esforço crítico a envolver educadores e educadoras, de um lado, e educandos, de outro, na busca da razão de ser dos fatos. Em outras palavras, centrando-se a educação popular na produção cooperativada, na atividade sindical, na mobilização e na organização da comunidade para a assunção por ela da educação de seus filhos e filhas através das escolas comunitárias (...) qualquer que seja a hipótese, não é possível descartar o processo gnosiológico” (FREIRE, 1994, p.132).

Buscar a razão de ser da realidade é buscar o *logos*, a compreensão crítica, o desvelamento do que seja o mais verdadeiro na compreensão dos processos histórico-sociais que produzem a realidade. Para tanto, educadores e educandos devem começar pela pergunta do *porquê* dos fatos que os cercam, o *porquê* da vida que levam, de seu cotidiano social, enfim, das realidades que constituem suas vidas. Da mesma forma, devem perguntar-se sobre o “para que?” da educação, para quem?, contra quem?, a favor de quem?, e a favor de que? É no exercício da criticidade que a Educação Popular realiza com vigor o processo gnosiológico (que deve fazer parte da própria essência da educação).

No entanto, o mero treinamento técnico, que hoje as elites buscam oferecer às camadas populares, visa exatamente ao contrário da educação crítica, pois nega a problematização, a compreensão crítica e a própria cientificidade na apreensão do mundo existencial em que o educando vive. Assim, como se não bastasse o grande equívoco científico do tecnicismo aplicado no Brasil dos anos 70, hoje a classe dominante, em articulação com suas estratégias de dominação política, pretende reeditar seu antigo projeto de educação para esta servir como mero treinamento às novas gerações de técnicos qualificados. O *neotecnicismo* tem por meta primeira o cumprimento de sua função político-ideológica, de servir como instrumento de formação dos profissionais qualificados para o atual sistema econômico que, por ser mais competitivo, exige um novo perfil de mão-de-obra(GENTILI e SILVA, 1995).

Além da nova base epistemológica, a Educação Popular trabalha com uma nova concepção de política, através da qual se colocam, como questão primeira, as relações de poder no interior do sistema social. Ou seja, o questionamento crítico sobre quem tem poder no sistema social vigente, o que significa exercer o poder, como esse poder é legitimado e que sentido tem o poder popular para a construção de nossa história.

Problematizando estas questões, a Educação Popular concebe que não há educação neutra, apolítica, pois o conhecimento é perpassado por interesses sociais e os subsistemas de uma sociedade estão em estreita interdependência com a totalidade do sistema social. Portanto,

“a educação popular, na qualidade de política, tem por objetivo caracterizar a situação das classes populares na

América Latina, submetidas à hegemonia (posta ou adaptada) das classes dominantes, frações de classes, grupos de interesses e poder e grupos culturais que lhes são estranhos. Neste processo (...) a tarefa educativa consiste em propiciar uma reflexão crítica das condições em que se cria essa hegemonia e, por sua vez, em alterar essa hegemonia propondo uma nova ordem social, uma nova cultura política, um novo estilo de relação educativa, enfim, um novo projeto social” (GADOTTI e TORRES, 1992, p.9).

Esta é a meta para a qual converge a Educação Popular enquanto *utopia latino-americana* que poderá recriar a história a partir da luta contra-hegemônica das classes populares. O sentido e a coerência política do trabalho concreto da Educação Popular está nessa radicalidade da proposta de transformação social. Não há como nos contentarmos apenas com remendos e/ou reformas paliativas - que não modificam as bases do atual sistema social essencialmente desumano, opressor e alienante. Aos oprimidos não resta outro caminho histórico senão a luta para se libertarem de tudo aquilo que os proíbe de ser. Ou seja, o caminho concreto de superação das causas da opressão - que são os próprios sistemas políticos e sociais hoje vigentes. Tal superação só poderá ocorrer através do embate político liderado pelos setores oprimidos, no qual a hegemonia dominante é questionada, desarticulada e aos poucos substituída pela construção de um *novo poder* - que vem da união dos fracos, mas torna-se mais forte que o poder dos poderosos do mundo.

“Para o êxito da luta, a consciência ética e a consciência política dos lutadores têm importância decisiva. A tecnologia é suplantada às vezes pela inventividade do mais fraco, possuidor, porém, de uma fortaleza que faz falta ao poderoso: a sua convicção ética e histórica de que sua briga é legítima” (FREIRE, 1994, p. 172).

Nessa luta, a Educação Popular está intrinsecamente presente enquanto potencial de formação cultural e política, educação para a cidadania, participação social, organização dos setores populares e reapropriação das conquistas já efetivadas. No bojo dos processos revolucionários - que visam a construir um novo projeto de sociedade - os *Movimentos Populares*, certamente, não dependem somente dos processos pedagógicos e/ou educativos (porque há outras instâncias do embate político, das estratégias mais imediatas que dão corpo e existência ao Movimento). Mas, por outro lado, tais movimentos sociais não têm muito tempo de vida se ignorarem o papel formativo e conscientizador das dimensões pedagógicas e educativas, quanto menos teriam fôlego para romper a ordem dominante e instituir um novo projeto social sem o cuidado com a formação de lideranças e de uma nova cultura enquanto caminho para o exercício da cidadania e da vida democrática em sociedade.

O valor da dimensão educativa e/ou pedagógica na vida dos movimentos sociais reside em que a Educação Popular é a forma de educar o povo, tendo como princípio maior a própria realidade. É a educação que conscientiza o povo, levando-o a perceber seu papel na sociedade e a importância da organização e da luta coletiva. É a educação que pode promover a resistência contra a dominação ou exploração e desencadear um processo de libertação do povo. E, por isso mesmo, não ocorrem avanços significativos nas esferas política, econômica e social sem o desenvolvimento cultural e sem ocorrer a transcendência dos níveis de consciência, que são possíveis de serem alcançados por intermédio de um processo político-educativo intencional, planejado e realmente comprometido com a libertação dos oprimidos.

É nesse sentido que a prática educativa com o povo requer uma educação que seja autônoma, dialogal, participante, crítica, conscientizadora e

libertadora. Essa prática reatualiza o sentido do ato de educar a partir das classes populares, buscando uma transformação da ordem social. Assim,

“as discussões, debates e problematizações da realidade vivida pelas classes populares precisam ser o ponto de partida de uma nova educação, capaz de participar da criação de uma nova cultura” (BRANDÃO, 1985, p.54).

Enquanto projeto de sociedade, além de defender uma *sociedade democrática e socialista*, a Educação Popular luta em favor da alteração das questões econômicas opressoras, tais como a concentração da riqueza e da terra, da exclusão social, da miséria degradante e desumana, produzida pela atual economia mundial que se torna cada vez mais opressora e excludente.

Para ilustrarmos, de modo mais amplo as principais características da Educação Popular enquanto base para os movimentos sociais efetivarem um novo Projeto de Sociedade, assinalamos alguns aspectos a partir de autores como BRANDÃO (1994 e 1995); FREIRE (1993 e 1995); MEJÍA (1996); NOGARO (1996):

1ª- Educação Popular vem a ser todo o trabalho de base, orientado e organizado com clareza da diferenciação de classes existente na estrutura da sociedade;

2ª- Educação Popular é entendida como todas as ações voltadas à realidade das classes trabalhadoras, com o objetivo de organizá-las política e socialmente;

3ª- Educação Popular é a atuação consciente da classe trabalhadora na luta em defesa de seus direitos; também considera-se como Educação Popular a participação política e solidária dos sindicatos e associações em outros movimentos populares mobilizatórios;

4ª- Educação Popular é um processo educativo que liberta o homem em todos os sentidos, conscientiza e promove a participação social e política; é aquela educação que se refere à prática; é a educação política dos trabalhadores, que prepara o trabalhador para lutar por seus direitos e pela transformação da sociedade;

5ª- Educação Popular volta-se à realidade do povo, por isso, trabalha com os fatos concretos do cotidiano, como base para superar as situações limites que oprimem as pessoas;

6ª- Educação Popular é o ato de educar o cidadão com uma pedagogia que o leve a pensar por si próprio e que possibilite a construção da sociedade emancipada;

7ª- A Educação Popular requer um trabalho de *conscientização* que se realiza a partir do nível sociocultural em que os educandos se encontram, permitindo a identificação das diferenças e contradições sociais e, sobretudo, compreendendo que há leituras diferentes de acordo com o ponto de vista de cada classe social;

8ª- Educação Popular é uma educação vivenciada pelo povo através de seus saberes que devem ser problematizadas para atingir, por meio do diálogo, a organização das classes populares na luta dos direitos iguais para todos;

9ª- A Educação Popular está articulada diretamente com os movimentos sociais para potencializar o projeto de transformação social. Ela é, desse modo, o caminho para organizar a sociedade civil e recriar as estruturas sociais vigentes à luz dos princípios democráticos e de justiça social.

Enfim, como síntese, pode-se dizer que a Educação Popular, enquanto utopia latino-americana de libertação dos oprimidos:

“é um paradigma teórico que surge no calor das lutas populares. Trata de codificar e decodificar os temas geradores dessas lutas, busca colaborar com os movimentos sociais e os partidos políticos que expressam essas lutas. Trata de diminuir o impacto da crise social na pobreza e dar voz à indignação e ao desespero moral do pobre, do oprimido, do indígena, do camponês, da mulher, do afro-americano, do analfabeto e do trabalhador industrial”(GADOTTI e TORRES, 1994, p. 8).

Essas propostas de Educação Popular precisam ser reconstruídas e reinventadas a partir do novo contexto sócio-político e cultural do mundo contemporâneo, principalmente, frente às conseqüências nefastas para as classes oprimidas desencadeadas pela lógica da globalização econômica em sua atual organização neoliberal. A razão principal dessa necessária reconstrução está diretamente relacionada com a crise dos movimentos sociais decorrente das políticas dominantes e da conseqüente desorganização da sociedade civil (MEJÍA, 1994) que sofre uma forte desmobilização e/ou desarticulação frente às novas estratégias de dominação mundial efetivadas pela atual hegemonia do capitalismo neoliberal (FRIGOTTO, 1996).

Portanto, frente ao contexto atual do projeto político, social e cultural dominante, faz-se necessário buscarmos novos fundamentos para a Educação

Popular, enquanto utopia de libertação dos oprimidos e de construção de uma sociedade verdadeiramente democrática. Essa busca de refundar a Educação Popular, revisando as teorias de base e as propostas de atuação prática, deve partir de uma análise crítica sobre o atual contexto da globalização econômica e das políticas neoliberais, não subestimando o poder das classes dominantes e, muito menos, o potencial que existe a partir da organização dos oprimidos. É o que pretendemos desenvolver a seguir.

1.3 - A Educação Popular frente à globalização e ao neoliberalismo

Um dos maiores desafios para a Educação Popular na atualidade é resistir, de modo criativo e autêntico, frente à intensa desmobilização sócio-política resultante das estratégias do novo ciclo capitalista hoje em curso.

Há, sem sombras de dúvida, um enorme poder econômico e político concentrado nas classes sociais (instituições financeiras, lideranças políticas e mecanismos de mercado) que representam os interesses desse novo ciclo capitalista, concentrador das riquezas em plano internacional. Esse poder do capital visa a consolidar um projeto já em andamento em nível planetário, projeto este que tem dois grandes pilares de sustentação articulados de forma sincronizada, a saber: a *globalização dos mercados econômicos*, que passa pela organização dos blocos regionais e a implantação do *receituário político neoliberal*, que têm nas regras do livre mercado e concorrência mundial o compromisso com a defesa do capital e a concentração das riquezas como valor e fim último da sociedade.

É nesse contexto que a Educação Popular, em pleno fim do século XX, encontra-se desafiada a construir novas formas de organização popular para

que, além de resistirmos à dominação das elites em âmbito mundial, também possamos construir novos espaços políticos que alavanquem uma verdadeira transformação das atuais estruturas dos sistemas sócio-políticos e econômicos hegemônicos. Nesse sentido, faz-se necessário perguntar, frente ao atual contexto sociocultural, econômico e político mundial, como é possível interpretar o projeto alternativo de sociedade defendido pela utopia da Educação Popular? Continuam válidas as convicções, sonhos e esperanças de construir um mundo mais igualitário, justo, humano, solidário e feliz? Que novidades temos em se tratando dos embates políticos entre Movimentos Populares e classes dominantes? Que caminhos são trilhados hoje pelas elites latino-americanas e qual é a conjuntura em que se encontram situados os movimentos sociais organizados pelas classes populares?

Frente a questões como estas, impõe-se, para a teorização da Educação Popular, a análise rigorosa das realidades que constituem o nosso momento presente, avaliando os diferentes cenários que se desenham no horizonte atual, para, então, redefinir nossas propostas de atuação prática junto aos segmentos sociais do campo popular. Esse é um dos grandes desafios da refundamentação da Educação Popular, talvez o maior dos desafios para a atualidade dos Movimentos Sociais e da Educação Popular reorientarem suas formas de luta de libertação e/ou emancipação das sociedades atuais.

E, na busca de interpretar o momento presente, principalmente, o cenário da globalização e das políticas neoliberais na América Latina, pode-se dizer que, frente à ameaça real das classes populares chegarem ao poder e pôr em prática um novo projeto social com o objetivo de superar a histórica lógica da opressão por uma nova lógica (de construção de igualdade e justiça social), as elites de cada país latino-americano se rearticularam com os grandes grupos econômicos

em nível mundial e colocaram em andamento um “*novo projeto*”, ou novo ciclo do antigo projeto, que na prática está pensado para que as antigas estruturas sociais do sistema capitalista sejam conservadas (IANNI, 1997).

O que hoje o mundo todo chama de *neoliberalismo*, no fundo, não tem nada de novo. Ao contrário, é mais um ciclo do capitalismo mundial que, apesar de sua evidente crise em seus próprios fundamentos econômico-sociais, tenta ganhar mais um tempo de vida na história, mostrando-se ao mundo todo como a saída para a crise da economia e das atuais estruturas sociais - com a farsa ideológica de ser a única alternativa possível para o futuro da humanidade.

“A volta às teses monetaristas e mercantilistas protagonizadas pelo ideário neoliberal explicita a ilusão de que o problema crucial esteja nos processos de planejamento e, portanto, de interferência do Estado na economia” (FRIGOTTO, 1996, p.66).

Entretanto, ao contrário do que o clássico receituário liberal apregoa, e que o neoliberalismo reedita no atual contexto da economia cada vez mais globalizada, a solução dos atuais problemas sociais não virá pelas leis do mercado. A crise do mundo contemporâneo não é produzida pelas interferências do Estado no planejamento econômico (como acontecia no socialismo ou na social-democracia), mas pela própria lógica do sistema econômico vigente, que requer cada vez mais acúmulo de capital para reproduzir-se em novos ciclos de exploração do trabalho pelos quais a vida humana é simplesmente reduzida a mera mercadoria.

Perry Anderson (1996), atualmente um dos críticos mais severos à pretensa hegemonia neoliberal e à onda econômica globalizante dela decorrente, faz um profundo balanço das políticas neoliberais hoje em curso em nível

mundial, a partir do qual fica caracterizada sua origem enquanto ideologia e sua aplicação prática, que teve início na Inglaterra em 1979. De acordo com Anderson, o neoliberalismo teve origem como modelo político do capitalismo avançado para servir de alternativa à crise econômica que assolava, principalmente, os países da Europa desde o início da década de 70.

No contexto específico da crise do capitalismo na década de 70, o neoliberalismo surge como uma doutrina político-econômica defendendo a tese de que o Estado deve abandonar a intervenção na economia (defesa de empregos, salários e benefícios sociais) e deixar os investimentos econômicos para o setor privado, o que implica a retirada do Estado das atividades produtivas por meio das privatizações em massa, ou seja, da venda indiscriminada das empresas estatais para o setor privado. Sustenta, assim, que a economia é movida por uma ordem natural que se forma por meio das livres decisões dos indivíduos, cuja lógica é a lei da oferta e procura, regulamentada pelas regras do livre jogo do mercado. Os neoliberais acreditam numa disciplina espontânea do mercado e defendem que cabe ao Estado garantir, apenas, os serviços públicos e promover a estabilidade monetária e financeira. Do restante, o próprio mercado se encarrega de realizar, solucionando, também, os problemas sociais que estão diretamente ligadas à questão de renda e riquezas. Esse *poder invisível* teria a capacidade de distribuir a renda, produzir maior igualdade social, enfim, estruturar a sociedade através dos mecanismos de trocas de mercadorias e serviços.

Como estratégia de concorrência mundial entre preços e qualidade dos produtos, a atual organização da política neoliberal aposta na globalização dos mercados, que iniciam na estruturação dos blocos regionais. O papel desses blocos é a desregulamentação das economias nacionais para que, de modo

gradativo, possamos atingir a nova estrutura de mercados globais. Assim, na América Latina, o bloco regional do Mercosul⁷ é, no cenário da globalização e das atuais políticas neoliberais, uma escala para a reorganização e o realinhamento de nosso continente à luz das regras do mercado global.

Estão em curso, portanto, mudanças profundas nas dimensões econômicas, sociais e de organização política que, enquanto estratégias ideológico-políticas, são projetadas, e organicamente tomam corpo na realidade social, a partir dos planos dos países ricos (e dos organismos mundiais liderados por eles) que objetivam decidir o rumo do futuro da humanidade.

Nesse contexto da globalização econômica, os países pobres são cada vez mais estrategizados, pensados e decididos pelos interesses do *grande capital*, que decide onde investir e como tratar os mercados e as comunidades ligadas aos mesmos em nível mundial. A América Latina, então, mesmo com sua relativa autonomia a partir do MERCOSUL, está organicamente dependente, pelos mecanismos econômicos, frente aos interesses do G7 (Grupo das sete maiores potências mundiais: EUA, Canadá, Japão, Itália, França, Alemanha e Inglaterra) GATT, Banco Mundial, FMI e outros organismos que representam o poder econômico do capital internacional. Pelas regras desse modelo de globalização, que apenas prioriza o econômico, os povos são pensados, decididos e *sofrem o destino* que os países do capitalismo avançado lhe conferem enquanto espaço de oportunidades, de investimento, lucro e acúmulo rápido de riquezas. Portanto, alguns países e até continentes inteiros são totalmente excluídos, outros países e continentes são estrategicamente tratados como *emergentes* e portanto, fazem

⁷ Mercado Comum do Cone Sul, que se constitui num bloco econômico com pretensões de unificar os mercados do Brasil, Argentina, Uruguai, Paraguai e Chile, com possibilidade de inclusão de outros países latino-americanos.

parte do plano econômico do capitalismo global. É o caso da América Latina via o MERCOSUL. Mas, que destino e/ou rumo histórico esse projeto nos garante? Que tipo de vida em sociedade resulta desse modelo? Seremos países desenvolvidos seguindo o receituário neoliberal? Ou apenas é uma nova ilusão vendida pelos ricos e desenvolvidos, que nos classificam de emergentes para amaciar a tragédia expressa na vida real?

A estratégia neoliberal embutida na globalização dos mercados, ao mesmo tempo que defende, por um lado, o *Estado Fraco* através da redução dos investimentos estatais e da não intervenção do Estado na economia, por outro, defende um *Estado Forte*, para garantir a ordem econômica e a estabilidade política com o objetivo de inspirar confiança aos investidores que competem no capital internacionalizado e aplicam suas economias de acordo com seu interesse de lucro e com as regras da livre concorrência mundial.

Na discussão de nível mais filosófico (dos fundamentos dos sistemas político e econômico), os neoliberais atribuem a causa da recessão econômica, que já ocorria na década de 70, com baixas taxas de crescimento e altas taxas de inflação, ao modelo da política econômica aplicado pelo *Estado de Bem-Estar Social*. A Social-Democracia⁸, como é denominada, constitui-se em um sistema político-econômico fundado nas concepções de seguridade e nas teorias de Keynes, que pregavam o livre comércio, mas com forte intervenção estatal, visando a garantir uma situação de baixa taxa de desemprego e de uma política salarial que garantisse uma boa expectativa de vida à população, além de um

⁸ Corrente política que propõe a mudança da sociedade Capitalista por meio de reformas graduais, obtidas dentro das normas constitucionais da democracia representativa formal. Defendem a estatização de setores básicos da economia, elevada tributação sobre o lucro das grandes empresas, co-gestão operária das indústrias, assistência médica e educação gratuita para toda a população, seguro desemprego, amplas liberdades sindicais e livres negociações coletivas entre trabalhadores e empregadores, sem a intervenção do Estado.

bom padrão de investimento nas áreas de saúde, educação, habitação, transportes, previdência social, assistência social, seguro desemprego, renda mínima e controle da idade mínima para ingressar no mercado de trabalho. Apesar das mudanças demográficas, das imigrações e do aumento nas taxas de participação das mulheres e dos jovens na População Economicamente Ativa (PEA), os países desenvolvidos conseguiram, nas décadas de 50 e 60, estruturar suas economias com baixo nível de desemprego e altas taxas de crescimento econômico, que se constituíram em empecilhos para a aplicação das teorias neoliberais, já em discussão nessa época.

Para a filosofia neoliberal, a intervenção na economia é um dos erros políticos mais graves e as políticas da Social Democracia estariam destruindo a vitalidade do capitalismo e, portanto, comprometendo o futuro da sociedade mundial.

“Hayek e seus companheiros argumentavam que o novo igualitarismo (...) deste período, promovido pelo Estado de bem-estar, destruía a liberdade dos cidadãos e a vitalidade da concorrência, da qual dependia a prosperidade de todos” (ANDERSON, 1996, p.10).

Para além desse diagnóstico mais amplo, os neoliberais defendiam já nos anos 60, que “as raízes da crise estavam localizadas no poder excessivo e nefasto dos sindicatos e, por conseqüência, nos movimentos de operários que pressionavam o capital reivindicando melhores salários e o Estado por maior assistência em seus direitos sociais”(idem). Para eles, tais fatores eram as causas principais da inflação, do déficit público e, conseqüentemente, da recessão econômica.

Nessa ótica, os neoliberais defendiam a necessidade da estabilização monetária a qualquer custo e, igualmente, o retorno absoluto das regras do *livre mercado*. Além disso, concebiam como remédio para a crise um *Estado Forte* frente às exigências de desregulamentação dos direitos sociais e trabalhistas e de desarticulação do poder dos sindicatos. Mas, por outro lado, defendiam um *Estado Fraco* no âmbito da assistência social e das atividades econômicas.

“O remédio, então, era claro: manter um Estado forte, sim, em sua capacidade de romper o poder dos sindicatos e no controle do dinheiro, mas parco em todos os gastos sociais e suas intervenções econômicas. A estabilidade monetária deveria ser a meta suprema de qualquer governo. Para isso seria necessária uma disciplina orçamentária, com a contenção dos gastos com o bem-estar, e a restauração da taxa ‘natural’ de desemprego(...) para quebrar os sindicatos” (ibidem, p.11).

Este conjunto de princípios ideológico-políticos foi se tornando bandeira de campanhas eleitorais e, ainda nos anos 80, firmou-se como hegemonia na maioria dos países do *capitalismo avançado*. Com a queda do socialismo soviético, nos anos 90, esse receituário começou a ser adotado pelo Leste Europeu e países do Terceiro Mundo, principalmente, na América Latina. O Brasil entrou nessa aventura muito recentemente, pois a tentativa do governo Collor ficou comprometida e, apenas em 1995, com o atual governo, foram adotados planos políticos claramente alinhados com os princípios neoliberais. O fato mais curioso no caso do Brasil é que esse projeto foi implantado por um partido que ideologicamente pregava a Social Democracia e, mais ainda, por um presidente que tinha várias teses em defesa da autonomia da América Latina.

O fato é que todos os países passaram a ser pressionados e chantageados pela ideologia “salvacionista” neoliberal.

“No início, somente governantes explicitamente de direita radical se atreveram a pôr em prática políticas neoliberais; depois, qualquer governo, inclusive os(...) de esquerda(...). O neoliberalismo havia começado tomando a social-democracia como sua inimiga central, em países do capitalismo avançado(...). Depois, os governos social-democratas foram os mais resolutos em aplicar políticas neoliberais” (idem, p.14).

E quais são as regras básicas que constituem o receituário neoliberal? Quais as novas estruturas de organização dos sistemas econômico, político, social, jurídico? Qual é o espaço para a sociedade civil, os movimentos, a representação dos diferentes setores?

Em síntese, pode-se dizer que o conjunto da política neoliberal está fundamentado na estabilização da economia (como regra primeira), articulada com um plano de crescimento econômico financiado pelo acúmulo de capital resultante de maiores taxas de lucro. Mas, como a estabilização da economia exige medidas duras contra a inflação e o déficit público e, por outro lado, o aumento da taxa de lucros requer diminuição de salários e redução de direitos sociais, então, as medidas políticas neoliberais lançam mão de estratégias autoritárias e repressivas para reestruturar os sistemas econômico, político e social à luz de uma nova lógica e/ou projeto de sociedade.

As principais transformações necessárias para a implantação do projeto neoliberal passam pelas seguintes reestruturações e/ou “reformas”:

a) No setor econômico: ocorre a desregulamentação da economia nacional com a abertura dos mercados que devem competir em âmbito mundial a partir

das regras do livre mercado. A desregulamentação compreende as privatizações, que visam a retirar o Estado da economia, a quebra da estabilidade dos servidores públicos, os planos de demissões voluntárias, a redução do poder de compra dos salários, enfim, o enxugamento da máquina pública para conter o déficit da administração pública e, por outro lado, facilitar maiores taxas de lucros para o capital. Com esse conjunto de medidas os neoliberais buscam a flexibilização do contrato de trabalho, ou seja visam conquistar a liberdade total para a exploração do capital sobre o trabalho, objetivando, assim, maiores taxas de lucro e o conseqüente acúmulo de capital (FIORI, 1997).

Com essas medidas, o neoliberalismo pretende acelerar a economia mundial, tornando-a mais competitiva e dinâmica. O novo ritmo desse ciclo capitalista retorna às origens das teorias liberais, defendendo o fim do controle da economia pelo Estado e o predomínio, pura e simplesmente, das regras do livre comércio entre os povos do mundo todo. Há, na inspiração neoliberal uma crença de que a espontaneidade das leis do mercado tem uma capacidade superior aos planos centralizados na solução dos problemas das sociedades atuais. Seguindo tal caminho, a humanidade irá progredir indefinidamente ancorada nos mecanismos do mercado global que, acumulando mais riquezas com altas taxas de lucro, terá novos investimentos e criará novos empregos, redistribuindo a renda e oportunizando mais conforto e progresso social.

b- No setor político: Segundo o projeto oficial deve ocorrer uma forte desarticulação dos movimentos de resistência às reformas neoliberais: sindicatos, movimentos sociais, associações, partidos políticos de oposição, etc. Nesse embate, os neoliberais usam de múltiplas estratégias para manter e ampliar a sua hegemonia, que vão desde a forte investida através do discurso ideológico na mídia para atrair a opinião pública a seu favor, até o uso da

máquina pública nas eleições e votações de reformas na legislação, para atingir seus objetivos de extinguir direitos dos trabalhadores e, assim, oportunizar mais lucratividade ao capital. Nessa direção, as reformas políticas ocorrem através de revisões na constituição de cada Nação com a flexibilização dos direitos sociais dos trabalhadores, acarretando prejuízos incalculáveis para os mesmos, tais como desmobilização do enfrentamento político, ameaça do desemprego, fim da estabilidade no emprego, diminuição de salários, terceirização dos serviços e precarização do emprego, além de outros aspectos do cotidiano de cada sociedade em seu mundo concreto.

c- No setor sociocultural: ocorre uma forte investida em nível de discurso ideológico, que prega a idéia do fatalismo, do fim das utopias, fim das lutas ideológicas e esperanças em um mundo mais justo e igualitário. Tal estratégia da ideologia visa a formar uma sociedade massificada de pessoas alienadas e individualistas, produzindo, mais uma vez, a desarticulação dos Movimentos Populares e a divisão da sociedade civil para que a mesma não se organize e lute contra a ordem vigente. Ao pregar as teses fatalistas e demolidoras das utopias, o discurso neoliberal tem objetivos bem definidos, que convergem para o enfraquecimento das resistências contrárias a tal projeto.

Há, portanto, uma clareza de posição ideológica intrínseca às teses do *fim das ideologias* e/ou do fim dos conflitos sociais. Os neoliberais prevêm, no próprio projeto de sociedade, que as conseqüências sociais da reestruturação econômica serão muito prejudiciais à maioria da população. Então, a crescente marginalização e exclusão social transforma-se em ameaça política caso os excluídos se mobilizem em movimentos de resistência às políticas em curso. Portanto, a forte investida ideológica através da mídia e dos espaços sociais de influência do poder político é um recurso estratégico do neoliberalismo para

homogeneizar a consciência dos sujeitos sociais com uma linha de pensamento fatalista e apática frente ao futuro (FRIGOTTO, 1996). A meta desse discurso altamente ideologizado é impedir, mesmo que por algum tempo apenas, a reação dos que sofrem a marginalização e a exclusão social em grupos organizados e/ou movimentos sociais de âmbito maior. Além de desmobilizar as forças de resistência essa estratégia visa a descomprometer-se frente à realidade produzida, concebendo que os fracassos ocorrem por questões individuais e não sociais (FIORI, 1997).

Mas o controle ideológico e cultural nunca é totalmente hegemônico e as reações contrárias já emergem em todo o mundo. As contradições sociais vivenciadas a partir das realidades dramáticas resultantes desse projeto político também falam mais alto do que o simples discurso arquitetado pelos defensores do *status quo* do sistema vigente. Então, há outros processos sociais e formações culturais ocorrendo hoje no mundo que resistem à dominação neoliberal⁹.

A estratégia da ideologia neoliberal sempre começa pela desarticulação da resistência popular e pelo desmonte do Estado enquanto estrutura de comando da economia. Essas duas instâncias de poder político e social devem ser subjugadas e controladas pelos mecanismos do mercado. Eis porque torna-se necessário manipular os pleitos eleitorais via a grande mídia formadora de opinião para, assim, garantir o controle do Estado e não abrir espaços desde os setores institucionalizados para a organização da sociedade civil.

⁹ Um exemplo concreto da resistência à ideologia neoliberal é o movimento da imprensa alternativa que tem uma base forte na organização denominada de *Ataque* ligada ao jornal francês "Le Monde". Igualmente há vários países que optaram por governos que retomam as políticas sociais, a exemplo da Alemanha, Inglaterra, França, Itália, entre outros. No Brasil, há consideráveis resistências ao rumo político adotado pelo governo FHC e aqui mais próximos de nós, o governo do estado gaúcho pretende ser uma alternativa à lógica da globalização neoliberalizante.

Por tais motivos, os neoliberais estrategicamente acusam que a pressão sindical impossibilita os lucros do capital, provocando aumento da inflação e, com isso, prejudicavam as economias de mercado. Diante disso, apontam as seguintes soluções: um combate sistemático, persistente e permanente à organização sindical operária, através do Estado; redução drástica dos investimentos em gastos sociais (educação, saúde, habitação, transporte, previdência, etc.), bem como o fim de toda intervenção econômica do Estado. Além disso, o Estado, sob o controle dos neoliberais, deve estimular o crescimento da taxa de desemprego, como forma de aniquilar o poder dos sindicatos. Para estimular o investimento na produção, o Estado precisa diminuir a cobrança de impostos dos ricos. Mais ainda, o Estado tem que estimular o aumento das desigualdades sociais, aumentando a renda dos ricos como forma de dinamizar o crescimento econômico.

Os defensores da política neoliberal defendem também que somente através da destruição do poder sindical e da maior concentração de riqueza nas mãos de uma parcela da população seria possível o desenvolvimento de uma sociedade pós-industrial, enquanto etapa superior do capitalismo. Nessa sociedade não haveria crises e muito menos ciclos econômicos, como acontece na sociedade industrial. E, para além da miséria e do baixo nível de vida em que se encontram os povos subdesenvolvidos, a economia mundial elevaria o poder de renda da população mundial através de novos investimentos, aumento de emprego e eficiência das políticas públicas.

No entanto, a realidade social está evidenciando resultados bem diferentes e até opostos às previsões do neoliberalismo. Nos países subdesenvolvidos, a ofensiva neoliberal reduziu os níveis de vida a patamares humilhantes e assustadores. Na América Latina esta realidade é tão palpável que é possível ver

milhões de pessoas excluídas dos sistemas econômico, político e social, reduzidas a indigentes que sofrem pela violência, marginalidade, doenças como cólera, febre amarela, malária, tuberculose, entre outras enfermidades que pareciam haver sido erradicadas em tempos anteriores. A desintegração da saúde pública e o crescimento das epidemias no continente, são características comuns de países subdesenvolvidos, cada vez mais distantes da meta de atingir a modernidade tão difundida nas promessas neoliberais.

Frente à atual conjuntura (de derrocada dos *socialismos reais*, crise dos modelos *social-democratas* europeus e estruturação de uma nova ordem político-econômica mundial a partir da ideologia neoliberal) os Movimentos Populares sofrem uma nova desarticulação, talvez mais intensa que no período das ditaduras militares, fragilizando suas lutas na construção de um projeto social alternativo. À Educação Popular impõe-se a necessidade de questionar-se, de modo profundo, sobre seu próprio futuro, suas condições de atuação prática, suas estratégias de trabalho e inserção junto aos movimentos sociais, tendo em vista os novos contextos socioculturais, econômicos e políticos que ora se delineiam em nível mundial e, frente a isso, sua histórica meta de servir como alavanca no projeto de transformação social.

O questionamento deve começar pela crítica radical à ideologia que se auto-define como *a excelência* prometendo ser capaz de nos oportunizar a garantia do futuro, em um mundo repleto de modernidade, progressos e avanços sociais.

Nesse sentido, Freire nos alerta com questionamentos que constituem uma crítica profunda aos resultados sociais do projeto neoliberal:

“Que excelência é essa que consegue conviver com mais de um bilhão de habitantes do mundo em desenvolvimento que vivem na pobreza, para não falar em miséria. Para não falar também na quase indiferença com que convive com bolsões de pobreza (...) no seu próprio corpo, o desenvolvido. Que excelência é essa, que dorme em paz com a presença de um sem-número de homens e mulheres cujo lar é a rua, e deles e delas ainda diz que é a culpa de na rua estarem. Que excelência é essa que pouco ou quase nada luta contra as discriminações de sexo, de classe, de raça (...). Que excelência é essa que registra nas estatísticas, mormente, os milhões de crianças que chegam ao mundo e não ficam e, quando ficam, partem cedo, ainda crianças e, se mais resistentes, conseguem permanecer, logo do mundo se despedem” (FREIRE, 1994, p.94).

A *excelência* do capitalismo neoliberal, de que Freire nos fala acima em sua crítica, promete a modernização do mundo todo, mas na prática produz mais miséria humana. Esse modelo, que defende a transnacionalização do capital, objetiva, na prática, a acumulação capitalista dos países do Norte que detêm para si a maioria das riquezas produzidas no mundo. Nesse sistema político não é prioridade o investimento nas questões sociais, como saúde, emprego e educação, e os problemas dele resultantes são definidos como fatalidade da história. Por esta razão, a maioria dos países não fez acontecer a revolução social para atacar os problemas mais sérios. Pregando a modernização e a competitividade, o neoliberalismo exclui muitos países, principalmente os tecnologicamente atrasados com crises políticas intensas. Estes, não tendo condições de acompanhar as leis vigentes do mercado mundial, por isso mesmo, permanecerão fora do mercado e como tal não terão nenhuma importância para o modelo vigente, pois serão excluídos da agenda dos blocos desenvolvidos.

Frente a esse contexto social e histórico é preciso denunciar que, ao contrário da ideologia fatalista e determinista, defensora de que a realidade é algo espontâneo,

“A realidade excludente, que produz fome, desemprego, subemprego, epidemias, morte, violência, evasão, repetência, não acesso à escola, não é casual, mas é socialmente produzida. O projeto neoliberal é a ideologia geral desta produção no campo social, econômico, político, cultural e educacional. Se é um projeto produzido por grupos ou classes sociais dominantes, não é uma fatalidade, não é força do destino ou da natureza e, portanto, pode e deve mudar, sem o que não há esperança para as maiorias excluídas de seus direitos e de sua cidadania” (FRIGOTTO apud GENTILI E SILVA, 1995, p.94).

Mas não podemos ficar só na crítica, ou no discurso fácil da simples denúncia, *da incontinência verbal que se perde numa retórica cansativa da mera repetição de chavões* (FREIRE, 1994). Essa atitude apenas reproduz o fatalismo pessimista, o pragmatismo e a alienação política intencionada pela ideologia neoliberal.

A radicalidade da postura progressista em favor da humanização dos oprimidos e, por isso mesmo, da humanização do mundo em que vivemos, exige de nós, seres humanos, as virtudes da *esperança no futuro* e do *embate político* com atuações concretas rumo às transformações da realidade social tão excludente, desumana e opressora frente à qual devemos nos indignar e nos desacomodar. É necessário, portanto, o equilíbrio entre a esperança e a luta concreta, pois:

“Sem um mínimo de esperança não podemos sequer começar o embate mas, sem o embate, a esperança como

necessidade ontológica, se desarvora, se desendereça e se transforma em desesperança (...)” (FREIRE, 1994, p.11).

Felizmente, “os discursos neoliberais, cheios de modernidade, não têm a força suficiente para acabar com as classes sociais e, muito menos, com os conflitos e as lutas entre elas” (ibidem, p.93). A ideologia que esses discursos pregam ao afirmarem o fim dos conflitos, das lutas, do embate político entre diferentes classes e o fim das diferenças ideológicas é uma ideologia tão mentirosa e auto-contraditória quanto a tese do *fim da história*. A luta e o conflito é uma característica da própria história. Por isso, ela muda de forma, recicla-se e transforma-se no tempo e espaço, mas nunca acaba. Se não fosse assim, “a história seria puro determinismo e o futuro, como os neoliberais querem, algo já domesticado, previsto, ou pré-dado” (FREIRE, 1997).

Ao contrário, a história é um conjunto de possibilidades, em que o futuro só pode ser concebido como algo incerto, indefinido e distinto do presente. Nesse modo de conceber a existência dos seres humanos na história,

“é pertinente nos perguntarmos se o fim do chamado socialismo real e/ou das experiências socialistas no leste europeu (...) significam o fim de todo e qualquer sonho socialista e, por outro lado, o triunfo absoluto do capitalismo daí para frente? (...) Que futuro poderão ter os milhões de homens, mulheres e crianças famintas, desabrigadas, sem renda alguma, atacados pelas doenças da pobreza, analfabetos, violentados, enfim, os sofredores das opressões de toda ordem que vivem totalmente fora do sistema organizado pela sociedade da economia de mercado hoje mundialmente estruturada? Que progresso é este que convive de forma pacífica e acomodada com tamanha opressão imposta a tantos seres humanos em todo o mundo?”(ZITKOSKI, 1996, p.90).

Na posição *progressista pós-moderna* - de estarmos menos certos de nossas certezas e mais abertos para o novo que recria a história e, por isso mesmo, mais humildes face ao saber das classes populares que vem das experiências de organização, lutas, resistência e, muitas vezes, do improvisado da própria sobrevivência - pode-se dizer, com Paulo Freire, que

“o esfacelamento do mundo socialista autoritário (...) oferece-nos a possibilidade extraordinária, se bem que difícil, de continuarmos sonhando e lutando pelo sonho socialista, depurando-se de suas distorções autoritárias, de seus desgostos totalitários e de sua cegueira sectária” (1994, p. 96).

É nesse sentido que, no futuro, em algum tempo que está por vir, pode-se tornar mais fácil a luta democrática contra a desumanização capitalista. A forma, as estratégias, os métodos para que isso se torne historicamente possível é algo que precisa ser inventado por nós, seres históricos, esperançosos, utópicos, críticos, mas seres criativos e capazes de ação no mundo. O fato concreto é que a história não terminou e, frente aos altos custos sociais resultantes da política neoliberal, precisamos criar uma nova situação política e ideológica séria, profunda, sistemática e comprometida com as tarefas da justiça social, dos direitos humanos de todos viverem com dignidade e da preservação da vida em nosso planeta (THEBORN *in Sader e Gentili (orgs.)*, 1996).

Portanto, é necessário reforçar a convicção de que

“uma das tarefas da educação popular progressista, ontem como hoje, é procurar, por meio da compreensão crítica de como se dão os conflitos sociais, ajudar o processo no qual a fraqueza dos oprimidos se vai tornando força capaz

de transformar a força dos opressores em fraqueza” (FREIRE, 1994 p.126).

Eis aí a grande esperança que deve nos mover e impulsionar para o embate enquanto educadores comprometidos ética e politicamente com as classes populares. A nossa tarefa, portanto, enquanto seres históricos, é lutar por transformações sociais que oportunizem mais vida humana a todos. Nesse sentido, entendemos que os desafios teóricos e práticos de *refundamentação da Educação Popular* estão diretamente relacionados com a historicidade da nossa luta, que deve ser constantemente atualizada frente às conseqüências sociais da globalização econômica, das políticas neoliberais e dos câmbios culturais ocorridos nas últimas décadas devido às complexas mudanças do mundo contemporâneo.

II - O PORQUÊ DA REFUNDAMENTAÇÃO DA EDUCAÇÃO POPULAR

Há fortes motivos que podemos destacar na atualidade como razões para a busca da refundamentação teórica da Educação Popular, bem como a reorganização prática dos Movimentos Sociais Progressistas. Dentre eles impõem-se a nós, hoje, a análise mais detalhada da *crise dos paradigmas tradicionais* nas dimensões da economia, política e organização social, os desafios da Educação Popular frente ao *mundo cultural pós-moderno* e à necessidade da *reinvenção do poder* enquanto projeto emancipatório das classes populares.

O conjunto desses fatores será analisado neste capítulo, que tem como objetivo central explicitar a relação direta que os mesmos têm com o desafio da Educação Popular em buscar novas respostas aos problemas hoje crescentes, principalmente, da exclusão social, da atomização e fragmentação dos saberes e da desarticulação dos Movimentos Sociais no processo de organização da sociedade civil rumo à construção da cidadania. Enfim, a reflexão sobre os fundamentos da Educação Popular deve enfrentar os desafios de construir um novo projeto de sociedade para além do socialismo autoritário e do atual capitalismo global, altamente excludente e desumano.

Esse novo projeto requer, sobretudo, uma necessária ousadia, criatividade e esperança das classes populares na busca de “reinventar o poder” enquanto meta prática das organizações e atividades locais articuladas com movimentos de estratégias políticas mais amplas, inclusive de âmbito continental e internacional. Ou seja, os Novos Movimentos Sociais, que emergem no atual cenário político-social cada vez mais mundializado, necessitam organizar-se à luz de articulações mais globais para fazer frente à globalização excludente e perversa de cunho neoliberal, que ignora os problemas de ordem social, cultural, política e do cotidiano da população, produzidos pela própria lógica dos mercados controladores das sociedades em nível mundial.

A reinvenção do poder é, sem sombra de dúvida, o desafio mais crítico e exigente no âmbito dos Movimentos Sociais e da Educação Popular. Não basta apenas lutar pela conquista do poder à semelhança das estratégias tradicionais de um passado recente, que, na grande maioria de suas concretizações práticas, resultou em amplas frustrações das expectativas sociais e da esperança das classes populares por transformações substanciais da vida concreta.

Para além da estratégia de *conquista do poder*, faz-se necessário organizar o embate político para a construção de novas relações sociais, verdadeiramente democráticas, implicando, assim, novos valores culturais, que possam efetivamente nortear a reinvenção da democracia ocidental no seu molde puramente representativo, hoje profundamente desgastado e ineficiente frente às demandas sociais. Nessa direção, faz-se necessário aos novos movimentos sociais, organizar embates práticos que ocupem espaços político-sociais desde o poder instituído para, de modo estratégico e gradativo, recriar as estruturas sociais, e políticas através da sociedade civil organizada, capaz de construir a cidadania coletiva e emancipatória.

Torna-se necessária à Educação Popular, que quer se reciclar em suas estratégias de ação social, construir um horizonte novo de poder, que potencialize os espaços sociais cotidianamente vivenciados pelas classes populares como estratégia de União entre si para cultivar a *reconstrução cultural*. Nesse sentido, reinventar o poder exige, também, que já as formas de conquistá-lo sejam essencialmente diferentes das práticas autoritárias sofridas pelos dominados de hoje. Ou seja,

“A educação latino-americana passa por um período de profunda refundamentação que, apesar das incertezas que gera, também cria a oportunidade para se abrir novos rumos da ação. Neste contexto, a EP também se vê atingida por esse clima de instabilidade e de incertezas, sentindo-se ao mesmo tempo historicamente provocada a posicionar-se perante os desafios da atualidade (...)” (IRELAND apud SOUZA, 1998, p. 20).

Há, portanto, muitos espaços já conquistados e outros tantos ainda para conquistar pela prática efetiva do exercício da cidadania coletiva via organização da sociedade civil. Esses espaços é que poderão constituir novos paradigmas e/ou padrões futuros dos movimentos de Educação Popular, hoje em crise devido às grandes alterações no cenário político, econômico e cultural ocorridos nesse fim de século e milênio.

2.1 - A crise dos paradigmas tradicionais e os desafios da Educação Popular

A Educação Popular historicamente tem sua origem teórica relacionada às análises que buscavam, além da crítica ao sistema capitalista, construir alternativas concretas de superação às mazelas oriundas da sistemática

exploração, exclusão e marginalização das classes populares pelo sistema sócio-político e econômico dominante. Ou seja, a utopia de sociedade e o sonho vislumbrado pela Educação Popular desde a sua origem latino-americana, bem como sua fundamentação teórico-prática, tiveram, historicamente, suas fontes de inspiração no projeto de sociedade socialista, concebido como modelo de sociedade a ser construído no futuro para superar as desigualdades sociais e promover a justiça enquanto fundamento da vida em sociedade.

Essa origem histórica da Educação Popular ¹⁰ emerge do embate político e ideológico e, acima de tudo, da postura ética em favor de uma sociedade mais justa, igualitária e, por isso mesmo, humanizada social e culturalmente. Portanto, a postura crítica diante da realidade social produzida pelo capitalismo, que sempre inspirou os teóricos da Educação Popular e impulsionou as linhas de atuação dos movimentos sociais progressistas, é uma decorrência natural de uma postura política e ética claramente comprometida em favor dos oprimidos, que foram historicamente desumanizados pelo próprio sistema social em questão.

Por tais razões e pela afinidade com um novo projeto de sociedade, desde os anos 60 a Educação Popular cultivou, como instrumento central das análises da realidade e a leitura crítica frente à exclusão e marginalização social, a teoria marxista nas diferentes versões de seu vasto e rico conjunto de fundamentações político-filosóficas. Nesse sentido, há inúmeros desdobramentos das teses marxistas aplicadas à realidade latino-americana, tanto na linha ortodoxa como na direção de recriar e/ou interpretar Marx a partir do dinamismo dos processos

¹⁰Sobre a análise da origem do paradigma de Educação Popular surgido desde a América Latina, ver o primeiro capítulo a partir do item 1.1, onde se faz a explicitação desses aspectos levando em conta o contexto político-ideológico da época.

históricos. Mas todas as análises, de certa forma, partem de Marx ou chegam a Marx como a inspiração principal para a proposta de sociedade futura.

Entretanto, essa fundamentação a partir da teoria marxista, por mais consistente que tenha sido em tempos e contextos anteriores, hoje não é suficiente para a realização de análises mais profundas e de leituras críticas sobre a economia, a sociedade e a política do mundo atual. Essa compreensão é partilhada por inúmeros teóricos e intelectuais diretamente comprometidos com o estudo e a discussão dos temas da Educação Popular. Uma passagem ilustrativa nesse sentido é uma das conclusões do seminário realizado em 1990 em La Paz (Bolívia), que buscou discutir profundamente os rumos futuros da Educação Popular a partir do atual cenário mundial.

“Los objetivos de cambio social llevaron rápidamente (la educación popular) a adherir a una serie de premisas originadas en el marxismo para dar cuenta de las estructuras de poder económicas y políticas. Se descuidó, en cambio, la comprensión de la naturaleza simbólica de las prácticas educativas, su especificidad pedagógica y las características de las escenas e procesos cotidianos en los cuales éstas transcurrían” (GADOTTI e TORRES, 1994, p.320).

E mais adiante o documento segue refletindo que:

“Si bien es cierto (que) las preocupaciones de la educación popular siempre se han ligado a la búsqueda de una democratización profunda y participativa de nuestras sociedades, la crisis del socialismo há obligado a cuestionar parte importante de sus paradigmas y utopias” (Ibidem, p.321).

Esse é um desafio que deve ser levado a sério se quisermos avançar na construção efetiva da utopia de sociedade emancipada/humanizada - utopia esta que deve ter como base a realidade viva do momento histórico atual sem pretender-se demasiado ao passado ou iludir-se com um *futuro cego*.

2.1.1 - O cenário de crise das referências tradicionais

Os questionamentos que hoje são mais desafiadores e/ou que exigem, de modo mais urgente, respostas construtivas da Educação Popular e igualmente, dos movimentos sociais em seus processos de organização efetiva podem ser melhor elucidados a partir dos pontos a seguir.

a) A mudança das estratégias capitalistas

O capitalismo hoje em curso não é mais o mesmo de duas ou três décadas anteriores. Houve uma verdadeira reciclagem desse sistema nos anos 80 e 90, em sua versão neoliberal, que torna a realidade socialmente produzida muito mais complexa e desafiadora para os setores sociais que buscam resistir a sua lógica opressora e excludente da ampla maioria da população mundial. As estratégias do capital internacional desencadeadas nos últimos anos, principalmente após a crise dos regimes socialistas do leste europeu, foram alçadas na direção de expandir e revitalizar a lógica da acumulação capitalista, exatamente para que a essência fosse preservada por mais um período da história da humanidade, sem que as crises sociais sejam substancialmente resolvidas. Assim, o que ocorre hoje no campo político-econômico, enquanto núcleo do sistema capitalista vigente, ultrapassa em grau de complexidade os parâmetros anteriores e exige novos elementos para a análise das relações econômicas entre,

por exemplo, capital e trabalho, Estado e iniciativa privada, setor público e espaço de vida cotidiana. Nesse sentido,

“É preciso iniciar uma análise que permita descobrir o conjunto de fatores que estabelecem a nova dinâmica do poder dominante na época, que cada vez depende mais de combinações numerosas que se dão no terreno social. Por esse motivo, não nos enganamos ao afirmar que, além de uma nova forma social de controle, emergiu também uma rede de dominação com uma outra lógica, possível pelas mudanças desse fim de século, que estabelece o seu domínio e impõe uma outra racionalidade ainda não totalmente desvendada, nem controlada. Como consequência, as velhas teorias não mais explicam o controle, o domínio e a racionalidade desta nova realidade - e este fato provoca, ainda, uma deslegitimação da racionalidade crítica” (MEJÍA, 1996, p.9-10).

A racionalidade sistêmica desse novo ciclo capitalista altera profundamente as formas de produção econômica e de exploração do trabalho, além do aprofundamento dos níveis de controle social sobre o cotidiano da vida humana. E, por outro lado, qual é o potencial da racionalidade crítica diante desse novo contexto? Seus fundamentos não precisariam ser rediscutidos? As bases da Teoria Crítica da sociedade se sustentam frente à complexidade das crises que abalam o mundo contemporâneo.

b) A herança do marxismo

É necessário analisar que, diante desse fenômeno concreto de mudanças do capitalismo globalizado em nível mundial, o paradoxo da teoria marxista reside no fato de que, hoje, suas análises não conseguem aplicar com sucesso e êxito político uma de suas armas mais fortes na histórica crítica ao sistema

capitalista, a saber, sua repulsa à exploração do trabalho assalariado da maioria da população pelos donos do capital (detentores dos meios de produção). Isso ocorre pelo simples fato de que, nesse capitalismo de fim de século, a *força de trabalho* passou a ser gradativamente descartada e/ou substituída pelas máquinas acopladas às novas tecnologias. É, sem dúvida, uma estratégia sutil do sistema econômico vigente que, praticamente, dispensa enormes contingentes de *mão-de-obra* sem ter nenhum compromisso social com os excluídos, que são expulsos do sistema pela lógica produtora de mais marginalidade social (FRIGOTTO, 1996).

Então, se a luta contra o capitalismo, em décadas passadas, tinha como fundamento primeiro a organização dos operários no fortalecimento de movimentos sindicais e de articulação de diferentes setores da classe trabalhadora para enfrentarem com melhores condições os donos do capital, hoje essa estratégia encontra-se fortemente abalada.

Esse é o motivo principal da grande crise em que se encontram os movimentos sociais tradicionais, a exemplo do sindicalismo clássico e das organizações sociais que tiveram origem no conjunto das políticas do *Estado de Bem-Estar Social*.

No contexto do mundo econômico atual, o capitalismo neoliberal, através de estratégias político-econômicas muito sutis e de uma lógica mais depurada a partir da *racionalidade instrumental* pretensamente hegemônica, tornou-se tão perverso para as classes sociais mais desprotegidas e historicamente marginalizadas, causando uma verdadeira inversão na ordem dos embates político-sociais. Ou seja, a regra dos não-proprietários, que em tempos anteriores *era lutar para não serem explorados pelo patrão*, hoje, salvo raras

exceções, é lutar para que se consiga um lugar no sistema de exploração da força de trabalho, que cada vez mais se transforma em um verdadeiro turbilhão da concorrência e da luta por um emprego, não importando a qualidade e condições de remuneração do mesmo.

c) A necessidade de repensar a Educação Popular à luz de novos paradigmas

Faz-se notar que, em decorrência dessa realidade social acima mencionada, há inúmeras conseqüências para a organização e atuação prática dos Movimentos Sociais e da Educação Popular. É necessário repensar seus fundamentos teórico-práticos à luz desse contexto e das mudanças sociais em curso provocadas pela nova lógica da economia mundial. Mas, acima de tudo, impõe-se à Educação Popular reconstruir seus paradigmas de sustentação, pois estamos em um momento de progressiva complexificação da vida em sociedade a partir da qual os paradigmas tradicionais já não respondem aos novos desafios que surgem a cada dia. Nesse sentido, GONSALVES (1998) destaca que,

“Essa crise de paradigma assinala o esgotamento ou questionamento de diversos projetos e tem levado à necessidade de redefinição da EP na atualidade. A visão do global e do político começa a ser revista; muitas incertezas teóricas e políticas cedem terreno para a atitude modesta de quem ‘descobre’ uma realidade nova. Essa compreensão indica um trabalho educativo radicalmente diferente do que se propôs como EP até então” (p. 221).

A análise da sociedade que superdimensiona os aspectos estruturais, enfatizando, acima de tudo, os aspectos econômicos, à semelhança do

referencial teórico marxista, já não responde mais às alterações culturais, políticas e, até mesmo, da infra-estrutura social hoje em constantes mutações, que produzem uma lógica mais complexa de produção e reprodução da vida social. Ou seja, a *racionalidade funcionalista* intrínseca à teoria marxista (HABERMAS, 1992 a, T2) não dá mais conta da complexa teia de fatores que em conjunto produzem o processo de exclusão social e muito menos é suficiente para construir uma alternativa aos sistemas hegemônicos reprodutores da estrutura social opressora.

É por tais motivos que a Educação Popular, em seu desafio de repensar seus fundamentos, deve cuidar dos trânsitos ocorridos nos últimos anos no âmbito da *cultura*, com o fenômeno da descentralização, multiculturalismo e reorganização dos padrões culturais; da *política*, com a efervescência dos novos movimentos sociais e das alterações que surgem com uma crescente organização da sociedade civil; da *economia*, com a globalização dos mercados cada vez mais competitivos e desregulamentados pela lógica neoliberal. Enfim, à Educação Popular impõe-se a tarefa de produzir novos mecanismos que conduzam a uma organização mais densa e viva da sociedade civil a partir da qual seja possível democratizar os espaços públicos e reorganizar os sistemas políticos e econômicos à luz dos interesses sociais e não apenas da lógica do mercado hoje dominante. Esse desafio requer a elaboração de uma nova racionalidade capaz de emergir dos processos socioculturais desde o tensionamento entre o que é constitutivo da realidade e as possibilidades de recriação e reconstrução da vida social.

Esse é o desafio futuro dos Movimentos Sociais emergentes que frente ao aparente *poder absoluto* do atual sistema capitalista (que por intermédio de seus ideólogos prega o fim dos conflitos, da luta de classes, fim da utopia socialista e

de qualquer alternativa ao sistema vigente), não podem jamais entender a realidade social como algo intransponível, consolidado e/ou impossível de ser superado. Ao contrário, é preciso não perder de vista que o atual ciclo do capitalismo globalizado reproduz, em sua própria lógica, a crise do sistema capitalista moderno e, como tal, ao lançar mão de um novo ciclo de exploração das riquezas e, sobretudo, da força de produção das mesmas, não resolve os problemas sociais que reproduzem suas crises mais agudas, mas apenas visa a prolongar-se na história por mais um tempo. Portanto, a construção da história continua em aberto, pois depende, fundamentalmente, da autodeterminação que homens e mulheres assumem no horizonte do mundo sociocultural em que se encontram situados, mas não pré-determinados (FREIRE, 1994; 1997).

d) A reafirmação da utopia de sociedade

É necessário considerar, portanto, que a crise do projeto de sociedade socialista historicamente efetivado é a crise de um modelo de paradigmas e/ou de uma forma de organizar a luta por transformações sociais que superem a lógica capitalista. Mas, essa crise não significa o fim do ideal e da utopia do projeto de sociedade mais justa e igualitária considerado em si mesmo como uma possibilidade da história. Por que, se assim fosse, que futuro e que esperanças teriam os milhões de excluídos hoje em todo o mundo?

“Podemos dizer que a conjectura teleológica dos movimentos sociais e da educação popular(...) exige a emergência de um novo paradigma ideológico e político. Este ainda não pode ser lido com facilidade, posto que tanto as condições próprias do capitalismo quanto o vazio da crise do pensamento político(...) não permitem mais que a ação e a contestação” (MEJÍA, 1996, p.30).

O paradigma que está em crise tem como centro da luta e/ou embate político a luta de classes como *o motor da história*. Esse fundamento histórico dos Movimentos Sociais progressistas é uma das heranças da *teoria marxista clássica*, que teve grande peso por longas décadas de lutas concretas e organização prática das classes populares. Infelizmente, à luz desse paradigma, por muito tempo ficaram relegadas a um segundo plano as lutas pela libertação sexual, de raça, das minorias sociais, das diferenças culturais, porque se concebia a dimensão econômica da sociedade (em suas relações capital-trabalho) como a solução de todos os problemas sociais. Tal concepção está na raiz, tanto do capitalismo, quanto do projeto socialista de Marx, pois ambos são herdeiros de um paradigma econômico materialista que superdimensiona as relações econômicas (KURZ, 1996).

Então, se hoje olharmos mais profundamente o sistema social e a forma de organizar a economia, o que está em crise é o próprio paradigma da *economia moderna*, sua versão capitalista ou socialista, democrática ou autoritária, em seus diferentes desdobramentos históricos desde sua origem até os dias atuais. A crise afeta o próprio núcleo das economias modernas, que se fundamentam na relação básica entre capital-trabalho constituindo um *sistema produtor de mercadorias*.

Nesse sentido, é muito elucidativa a tese de Robert Kurz, quando aponta os mesmos erros e deficiências no “socialismo histórico” já existentes na origem do sistema capitalista, passando por suas diferentes etapas da efetivação histórica concreta.

“O estadismo como elemento integrante do sistema produtor de mercadorias reúne o socialismo real em

dissolução e o ocidente numa estrutura contínua da modernidade, em vez de constituir um desenvolvimento errôneo alheio e apenas externo. Do absolutismo iluminado ocidental até o atual Estado de crescimento estende-se essa continuidade, que inclui o socialismo real baseado na economia de guerra e cujo objetivo idêntico consiste em impor a sujeição das necessidades, finalidades e intenções humanas à riqueza nacional abstrata de um sistema produtor de mercadoria e ao aumento desta (KURZ, 1996, p.70).

e) A crise é mais profunda e surge da própria cultura moderna

Nessa leitura histórica da era moderna é possível ver que, apesar do grande esforço da teoria marxista em buscar a superação da lógica capitalista produtora de uma *alienação ontológica da humanidade*, as propostas concretas de criar outro sistema alternativo de relações econômicas em sociedade não conseguirá abolir de fato o *fetice* intrínseco ao sistema econômico em questão. A deficiência reside na relação básica entre trabalho e produção das riquezas que, tanto no capitalismo quanto no socialismo histórico, termina por alienar o ser humano, tornando-o dependente dos processos de controle, ou do Estado, ou do capital e, até mesmo, na maioria dos casos, da aliança de ambos. Como consequência concreta desse processo ocorre o superdimensionamento das macro-estruturas do sistema social, sempre com ênfase no setor econômico e, por outro lado, o atrofiamento da vida concreta das pessoas e do potencial da existência humana na história que poderia atingir outros níveis de *hominização e humanização*, através do equilíbrio maior entre trabalho, lazer, tempo livre, socialização, participação política e vivência cidadã nos espaços coletivos da sociedade.

Nesse sentido, Habermas (1998) concebe que a modernidade produziu, enquanto desdobramento de seu projeto civilizatório, o fenômeno da *racionalização social* a partir do qual *o mundo dos sistemas* coloniza o *mundo vivido* e, dessa forma, a burocracia passa a controlar e atrofiar a criatividade da vida humana desde seus momentos cotidianos nas vivências sociais.

Então, a proposta teórica do próprio Marx é, igualmente, contraditória e cai num dilema não resolvido em se tratando de solucionar a alienação causada pela economia capitalista. A solução não é possível se ficarmos restritos às teses marxistas, pois a própria classe trabalhadora, que para Marx seria a base de superação da alienação capitalista, encontra-se intrinsecamente comprometida com a lógica do “sistema meramente produtor de mercadorias”. Ou seja, se por um lado Marx afirma a classe operária enquanto a vanguarda da transformação social, por outro lado sua crítica à economia política desmascara os operários como sendo também produtos do ciclo do capital e, como tais, estão presos à mesma lógica do sistema que os produz.

“Na verdade, Marx enfrentava duas lógicas históricas completamente diferentes, amalgamadas e em suas obras ainda não claramente distinguíveis: por um lado, a auto-conscientização da mercadoria força de trabalho dentro do sistema produtor de mercadorias, a qual, por meio do movimento operário, conduziu à emancipação capitalista dos trabalhadores assalariados de todas as escórias feudais e patriarcais (...); por outro lado, porém, o automovimento tautológico e sem sujeito do dinheiro e seu limite próprio, imanente” (KURZ, 1996, p.71).

Foi o que aconteceu na Ex-URSS, onde, na prática, não ocorreu uma ruptura essencial com o capitalismo em se tratando da lógica interna da economia moderna. O que de fato aconteceu no socialismo soviético foi um

capitalismo de Estado, que deteriorou a sociedade civil e, com seu autoritarismo centralizador do planejamento econômico e social nas mãos do *partido único* e dos mecanismos do governo, produziu uma enorme distorção entre um projeto socialista emancipatório e humanizador e a estrutura social efetivamente existente. Ou seja, a lógica determinista intrínseca às teses de Marx, que pregavam o desenvolvimento “natural” e/ou necessário da história humana rumo ao socialismo, também contribuiu para a construção de um Estado Totalitário.

“Tudo isso desembocou no Socialismo Real, que acabou legitimando conquistas materiais, porém geradoras de repressão interna e graves problemas no tecido social(...). A relação Economia-Sistema, Político-Partido Único fez com que os Partidos Comunistas e seus líderes desfrutassem do monopólio de poder, defendendo-se contra qualquer tipo de oposição (MEJÍA, 1994,p.57).

Convém nos perguntarmos hoje por que isso aconteceu? Será apenas uma questão de contradição entre teoria e prática? Ou o próprio paradigma teórico contém em si elementos que inspiram uma prática social inadequada aos princípios ético-políticos libertadores de toda e qualquer forma de opressão? Por que a Ex-URSS, como modelo de economia alternativa, não conseguiu superar a *lógica economicista* (que superdimensiona a produção de mercadorias em detrimento da vida humana) e instituir uma dinâmica social que libertasse o ser humano dessa estreita dependência entre vida social e consumo de mercadorias?

f) O neoliberalismo aprofunda mais a crise

Se o socialismo fracassou e/ou não atingiu a superação dessa lógica alienante da economia moderna, o atual ciclo capitalista neoliberal aprofunda ainda mais a crise, pois nos faz cada vez mais reféns do livre mercado. Como

bem alerta Raúl Mejía (1996) estamos diante de um capitalismo que converte o velho princípio do *salve-se quem puder* em norma de sobrevivência no mercado vigente. E com esse argumento ainda tenta nos convencer de que a única alternativa é o capitalismo (com o livre mercado ou livre concorrência) e de que o fim do socialismo representa o fim das contradições e conflitos sócio-políticos e ideológicos.

No entanto, a crise é bem mais profunda e o fim do socialismo, bem como a crescente desintegração social que se traduz no desemprego, violência, marginalidade e desesperança diante do futuro, produzida pela lógica intrínseca do capitalismo atual, denotam uma agonização do paradigma econômico moderno. Portanto,

“a crise que levou ao colapso do socialismo real (...) está relacionada com o nível de desenvolvimento do sistema global (...). A crise da sociedade de trabalho do socialismo real marca a crise iminente da moderna sociedade de trabalho em geral” (KURZ, 1996, p.90).

Essa crise aponta para o fim do próprio capitalismo enquanto sistema sócio-econômico que hoje é a versão atualizada do paradigma econômico moderno, baseado, pura e simplesmente, na *produção de mercadorias*. Tal crise é denunciada não apenas por economistas, sociólogos, filósofos, enfim, intelectuais da esquerda, que, por princípio, já são críticos desse sistema. Os próprios empresários brasileiros que, na sua maioria sempre defenderam a lógica do sistema capitalista, hoje estão reticentes com o ciclo neoliberal que globaliza a competição e enfraquece as economias de países mais pobres. As críticas, embora de modo bastante duvidoso e emblemático, também surgem dos próprios líderes, benfeitores e conselheiros da economia capitalista, que apontam para sua auto-destruição se persistir na lógica neoliberal de um

fundamentalismo liberalizante, ou seja, da “mão invisível reponsável pela livre organização dos mercados globalizados. Nesse sentido, Georges Soros (1998) - um mega investidor dos fundos do capital especulativo, que conseguiu acumular uma fortuna de bilhões de dólares com ataques especulativos às moedas nacionais - defende que “os mercados são inerentemente instáveis e por isso o capitalismo global está em crise, pois somente os inescrupulosos saem ganhando”. Esse é, de acordo com Soros (idem), um dos aspectos mais perturbadores do sistema capitalista global, que hoje está visivelmente em crise a partir de seus próprios fundamentos teóricos, que defendem um verdadeiro *fundamentalismo do mercado*, altamente prejudicial à maioria dos governos e à população mundial.

Ao contrário do que prega o neoliberalismo, quando defende que os mercados atingirão por si mesmos o equilíbrio perfeito e, então, serão capazes de resolver os problemas sociais mais agudos, o atual ciclo capitalista está produzindo contingentes cada vez mais elevados de excluídos, ao mesmo tempo que amplia sua capacidade de produção de mercadorias, acúmulo de capital e geração de riquezas. No entanto, do que adianta produzir tanta riqueza se cada vez um contingente menor de pessoas consegue consumir, ter acesso aos bens de consumo, enfim, comprar as mercadorias produzidas?

A exclusão da grande maioria da população dos mercados de consumo, denota uma crise profunda na atual lógica do capitalismo global. As sociedades no mundo todo estão enfrentando gradativos ciclos de *recessão econômica* devido à auto-implosão desse sistema, que vai atrofiando a capacidade de desenvolvimento dos povos, e conseqüentemente, da humanidade como um todo. Quanto mais excluídas econômica e socialmente forem as camadas sociais hoje despossuídas, mais dificuldades haverá para o próprio sistema executar

suas metas de expansão e renovação do sistema produtivo, pois o contingente da sociedade que vai sendo excluído, automaticamente, ao não perceber mais renda, também não consome mercadorias e a repercussão direta se dá nos meios de produção (fábricas, lavouras, etc.) que precisam reduzir a produção. Esse efeito cascata produz mais desemprego, marginalização e exclusão social, aprofundando cada vez mais a crise do próprio sistema. Ou seja, a crise do capitalismo globalizado atinge todo o planeta e está presente também em países do Primeiro Mundo onde a pobreza se expande e exclui amplos setores da sociedade:

“Esse modelo econômico produz novos tipos de exclusão por meio das diferenças raciais, sexuais, geográficas(...) e inicia um processo em que o social começa a se converter em uma nova bomba do tempo e num caos em termos de organização das relações sociais básicas, construindo (...) uma certa ingovernabilidade visível nos processos de aumento da delinqüência e resolução violenta dos conflitos” (MEJÍA, 1996, p.50).

Além disso, o ônus político do próprio sistema democrático representativo (que caracteriza o modelo capitalista ocidental) sofre constantemente novas pressões das demandas sociais não atendidas e, por outro lado, agravadas com a crise do auto-financiamento do Estado e das políticas públicas engendradas pelo mesmo. Assim, as políticas neoliberais acabam enfraquecendo a capacidade do próprio Estado em intervir na realidade social cada vez mais deteriorada pelos problemas que surgem como conseqüências da crise econômica.

2.2 - Desafios da Educação Popular frente ao Mundo Cultural Pós-moderno

Se anteriormente discorremos sobre a *crise dos paradigmas tradicionais* no plural é porque nos referimos aos diferentes setores da vida em sociedade, tais como economia, política, organização da sociedade civil, agremiações, Movimentos Sociais e assim por diante. No entanto, essa crise dos diferentes setores é expressão de uma crise mais profunda, que reside no âmbito da cultura e atinge a totalidade da vida humana em sociedade. É a crise do paradigma filosófico-científico da modernidade.

A *pós-modernidade*, enquanto movimento crítico ao mundo cultural da modernidade, engloba uma complexa gama de temas e/ou discussões filosófico-científicas que buscam romper com as principais teorias inspiradoras do projeto civilizatório moderno. As críticas à civilização moderna, pelos autores pós-modernos, atingem os fundamentos que davam sustentação à mesma. Mas, o ataque central é endereçado ao *iluminismo* como projeto que pretendia elevar a humanidade ao nível da razão crítica, alcançando níveis superiores de esclarecimento, racionalidade, progresso, autonomia e liberdade frente aos empecilhos da natureza e das forças limitadoras do ser humano.

Em um primeiro movimento as críticas pós-modernas denunciam, com razão, que a civilização moderna, no intento de racionalizar a vida em sociedade para garantir um progresso humano *sem fim*, produziu enormes *déficits de racionalidade* trazendo conseqüências trágicas e nefastas para a história humana. A conseqüente irracionalidade da civilização moderna é um fato assustador, tanto que até hoje, com a ciência mais atualizada e as *tecnologias de ponta*, não se conseguiu resolver problemas simples como a fome, a saúde

pública, a moradia, a segurança, entre tantos outros. Portanto, para a pós-modernidade, a razão iluminista acabou demonstrando sua incapacidade de conduzir a história para um progresso e/ou caminho seguro de desenvolvimento humano e, conseqüentemente, o projeto civilizatório da modernidade se esgotou em pleno século XX, quando a humanidade se defrontou com inúmeros exemplos de retrocessos, barbárie, irracionalidades e destruição, tais como as duas guerras mundiais, os totalitarismos, a destruição ambiental, as crises das ciências, além de uma profunda crise ético-política.

Entretanto, se olharmos em uma perspectiva de horizonte histórico, o fenômeno *Pós-modernidade* é uma decorrência da crise do projeto civilizatório moderno:

“É a crise da modernidade em nosso século que se expressa no movimento da Pós-Modernidade, crise radical do pensamento, dos valores, das orientações ético-políticas, da economia, da cultura. Não uma crise em vários setores ou instâncias, mas a crise da própria modernidade em seu âmago(...)” (MARQUES, 1996, p.33).

Esse movimento crítico, de denúncia e problematização da cultura e da civilização é, sem sombra de dúvidas, um aspecto muito positivo da pós-modernidade. Mas, por outro lado, a maioria dos autores que constituem o movimento cultural pós-moderno não apresentam alternativas de superação da crise paradigmática que atinge a civilização moderna. E, nesse sentido, a pós-modernidade se define de *modo negativo*, pois não há uma afirmação de um novo projeto civilizatório que supere a crise do atual momento com propostas concretas de soluções dos problemas que afligem toda a humanidade.

“Declara-se guerra ao mito do sujeito, e o conceito de práxis é marginalizado em favor de análises textuais de práticas sociais (...). Com uma forma de crítica, o discurso pós-moderno contenta-se com a impossibilidade de uma versão a-histórica e transcendental da verdade (...)” (McLAREM, 1987, p. 3).

Eis, então, a dificuldade de definir o que é Pós-modernidade: é simplesmente o que vem depois da modernidade? Mas se a modernidade “ruiu por terra” em seu projeto de civilização o que resta para o amanhã? Não será mais possível, enquanto busca de futuro, defender um novo projeto social, enquanto utopia que impulse a transformação da realidade? A descrença na razão iluminista comprometerá, para a história futura, a afirmação de todo e qualquer fundamento racional? Enfim, o que surge no lugar da modernidade e que caracteriza, de modo *sui-generis*, a pós-modernidade? Em se tratando da histórica pretensão humana em conferir sentido ao mundo e à realidade em que vive, qual o projeto de civilização e/ou humanização da pós-modernidade?

As questões acima relacionadas apontam para a complexidade dessa temática e, principalmente, para a ambigüidade do termo *Pós-modernidade*. Esse aspecto ambíguo e vago do termo denota a crise de identidade de nossa época, que apenas se define de modo genérico por oposição à época anterior - a civilização moderna.

2.2.1 Origem da Pós-modernidade enquanto discurso crítico

A problemática central do pensamento que se auto-define como pós-moderno é a análise crítica sobre a modernidade, sua racionalidade fundante e seus resultados históricos. Emerge, desse modo, já no início do século XX, um forte movimento intelectual que põe em revista os *fundamentos primeiros* da

civilização moderna. Principalmente, após os resultados catastróficos das duas guerras mundiais e dos regimes totalitários, surge um clima de *desconfiança à razão* moderna (iluminista), enquanto base de sustentação do *progresso histórico da humanidade*. Nessa direção, as críticas à razão iluminista partem dos filósofos rebeldes à tradição metafísica ocidental tal como Nietzsche, Kierkegaard e Freud, passando pelas *filosofias da existência* e as críticas da Escola de Frankfurt e chegando à atualidade com a escola francesa da análise do discurso e do pós-estruturalismo.¹¹

Num clima de desmonte e de reação contrária ao otimismo romântico dos séculos XVIII e XIX, e de críticas às teses do historicismo (à idéia de evolução e progresso), Nietzsche faz um ataque frontal à razão iluminista, que até então servia de sustentação primeira à civilização moderna. Para ele, a filosofia moderna, em sua matriz fundamental do pensar metafísico, não passou de uma ilusão humana que produziu enormes desvios do sentido correto e verdadeiro em que deveria se pautar a humanidade. Ou seja, Nietzsche se esforça em mostrar que as bases da civilização moderna não garantem a realização do potencial de nossa espécie e, ao contrário disso, em vez de cultivar o que nós somos por natureza, atrofia o desenvolvimento da humanidade com a “moral de cordeiro” que censura os impulsos mais genuínos dos seres humanos originariamente constituídos. Tudo isso, a modernidade faz em nome da razão que comanda a evolução da espécie. É por tais razões que,

“Nietzsche renuncia a uma nova revisão do conceito de razão e destitui a dialética do iluminismo. A deformação historicista da consciência moderna, a inundação com conteúdos de toda a espécie e o esvaziamento de tudo

¹¹ Não é nosso objetivo analisar mais profundamente os diferentes desdobramentos da filosofia pós-moderna. Apenas pretendemos delinear as principais teses que constituem tal movimento intelectual para relacioná-lo com o atual contexto cultural e social.

quanto é essencial são os principais factores que o levam a duvidar que a modernidade possa ainda criar os seus padrões a partir de si própria” (HABERMAS, 1998, p. 91).

A crítica de Nietzsche é construída através de uma abordagem genial que mostra a crise aguda da civilização moderna com o esquecimento do próprio ser da subjetividade. Ou seja, a subjetividade ao intensificar a busca de seu próprio ser, perde a si mesma, abrindo-se ao imprevisto e absolutamente surpreendente (MARQUES, 1993). Essa crítica da subjetividade moderna é o ponto de partida para análises posteriores, que vão denunciar a impossibilidade de a razão servir como o fundamento da reflexão sobre a problematidade do homem e do mundo. Nesse sentido, Nietzsche oferece, então, um caminho para a posterior desconstrução do sujeito enquanto *pólo doador de sentido* e/ou base racional na organização do mundo humano.

O pensamento crítico desenvolvido pela Escola de Frankfurt, no contexto da emergência do Nazismo na Alemanha, intensifica os ataques à razão iluminista, demonstrando, assim, os resultados irracionais produzidos pela exacerbação do projeto civilizatório da modernidade. Os resultados da racionalização da vida, das relações homem-natureza e dos processos históricos conduziram à verdadeira desagregação da civilização ocidental, que se perdeu em sérios conflitos deformando o projeto de civilização almejado desde há mais de cinco séculos de história. Essa desconfiança na razão moderna constitui-se no que os frankfurtianos passaram a denominar de *desencantamento do mundo por intermédio da racionalização* e tem como expressão teórico-filosófica a dialética negativa de Horkheimer e Adorno, que tematiza o processo de destruição da razão iluminista, pela qual o mito já é iluminismo e o iluminismo recai no mito, deixando atrás de si os escombros de uma civilização em autodesagregação (MARQUES, 1993).

O resultado do excesso da racionalização moderna é a produção do efeito inverso, que desemboca na crise profunda da humanidade e no vazio de referências característico do clima cultural pós-moderno. Constatase, então, que, no atual contexto sociocultural, as conseqüências práticas dessa crise produzem o avanço de irracionalismos e a ausência de projetos alternativos à vida em sociedade, gerando, assim, um clima de pessimismo, apatia e desesperança no núcleo cultural das sociedades contemporâneas.

A partir da crítica de Nietzsche e das análises da Escola de Frankfurt, intensificam-se os ataques ao projeto da civilização moderna. As teorias filosóficas pós-modernas chegam, então, ao nível da ruptura incondicional com a modernidade ao proporem o abandono do paradigma filosófico-científico que lhe dava sustentação. Esse fato tem significativa importância para a *virada pragmática* da filosofia contemporânea enquanto fundamento de uma nova racionalidade capaz de superar a razão moderna.

A base da razão moderna partia da relação sujeito-objeto. Nessa relação, a subjetividade é quem impõe as condições e determina o sentido de validade que servirá como critério racional (Descartes, Kant, Hegel). Esse modo de fundamentar constitui o paradigma legitimado ao longo da era moderna. Mas, com o fim do sujeito definido e filosoficamente certificado, torna-se impossível fundamentar antropológica, epistemológica e eticamente a existência humana a partir da concepção de razão moderna. Ou seja, o pensamento humano já não pode contar com a autoconfiança de uma razão universal e autônoma, que servia de base para a razão subjetiva, porque esta simplesmente não existe e nunca teria existido a não ser na *ilusão utópica* do projeto iluminista da modernidade.

Heidegger é outro filósofo que vai renunciar à tradição filosófica moderna. Nesse ponto é que reside sua ruptura com Husserl, seu grande mestre e precursor da fenomenologia. Heidegger (1989) concentra todos os esforços na volta às origens do filosofar, com os gregos da antigüidade, renunciando, portanto, ao núcleo central da filosofia moderna. Sua crítica à modernidade concebe que há no pensamento moderno um desvio da intenção filosófica original a partir do qual ocorrem o esquecimento do *ser* e o cultivo apenas do *ente* (HEIDEGGER, 1989). Na estrutura da subjetividade moderna não é possível recuperar o verdadeiro ser. Então, faz-se necessário ultrapassar o paradigma da consciência e construir um novo modelo filosófico de um *pensar radical*, que vá além do *ente* e revele o *SER* autêntico que se manifesta através da linguagem.

A partir dos primeiros críticos à razão iluminista moderna, desenvolve-se um verdadeiro movimento filosófico de contestação à tradição que se difunde em nível mundial. O pensamento existencialista como um todo é uma forte reação contrária à racionalização e burocratização da vida através dos sistemas que alienam as pessoas tornando-as inautênticas. Desde Kierkegaard, Nietzsche e Freud, até o existencialismo francês com Sartre, Marcel, Camus, entre outros, o pensar filosófico contemporâneo denunciou o atrofiamiento da existência humana e a opressão do indivíduo em sua singularidade resultante dos sistemas lógicos e racionalizantes que despersonalizam o ser humano e empobrecem a história da humanidade. Frente a esses resultados catastróficos para a civilização mundial, os pensadores pós-modernos propõem a renúncia às pretensões da metafísica de fundamentar uma verdade universal com base no conhecimento das essências e o abandono das teses do historicismo que defendia o progresso da humanidade como um desdobramento da razão universal, além de sustentarem, como fundamento do filosofar, a existência concreta do ser humano

em suas diferentes formas de afirmar seu projeto de vida enquanto busca de sentido para si e para o mundo que o cerca.

Mas além do existencialismo, desenvolvem-se, no contexto sócio-cultural mais recente, novos desdobramentos da crítica à modernidade. Temos, então, o movimento francês dos filósofos *pós-estruturalistas* e da *análise do discurso*, que defendem a desconstrução total do sujeito.

Nessa direção, Jaques Derrida busca superar o projeto da metafísica moderna ao insistir na passagem do paradigma da *filosofia da consciência* para o paradigma da *filosofia da linguagem*¹². Para ele, faz-se necessário desconstruir todos os significados que têm origem na linguagem falada, pois é através destes que a aventura da metafísica ocidental se desenvolveu ao longo da tradição. Essa desconstrução de tudo o que precede à linguagem falada e a substituição pelo discurso escrito é que servirá de base para um novo potencial de interpretações insenta da dimensão valor-verdade. É o mundo sem sujeito como um conjunto de fatos a serem interpretados pela linguagem escrita. Um mundo sem emoções e juízos de valor, que deve ser tematizado através da análise do discurso.

“Derrida denomina o seu procedimento desconstrução, porque ele quer remover os andaimes ontológicos que a filosofia erigiu no decurso de sua história de uma razão centrada no sujeito. Nessa empresa da desconstrução, Derrida não procede, porém, analiticamente (...). Procede antes a uma crítica do estilo, extraindo qualquer coisa, como as mensagens indirectas, que não se manifestam literariamente” (HABERMAS, 1998, p. 181)

¹² Com propósitos bem diversos da filosofia pós-moderna, Habermas também defende essa *virada linguística* argumentando sobre a necessária superação do paradigma mentalista através da teoria da ação comunicativa ancorada na linguagem.

Com Foucault, temos a concepção de que o mundo é um sistema de discursos que possibilitam o conhecimento. Os discursos são constituídos pelas relações sociais intrínsecas ao poder. A verdade, conseqüentemente, é produzida pelo poder e, desse modo, é fragmentada, subjugada e local. Então, não é necessário buscar uma origem do poder ou do saber, apenas impõe-se a busca da origem dos discursos e/ou os inícios sempre contingentes, dos mesmos (MARQUES, 1993).

2.2.2 O discurso filosófico Pós-moderno e suas repercussões.

É possível efetivar diferentes leituras da Pós-modernidade e, dessa forma, não há como, nos dias de hoje, defender uma posição unilateral, em se tratando dos efeitos do movimento cultural e filosófico pós-moderno. Há elementos positivos que a pós-modernidade produziu na cultura ocidental e, por outro lado, há conseqüências negativas que repercutem no atual cenário sociocultural. Portanto, hoje é possível vermos os dois lados desse fenômeno filosófico, cultural e social que está em curso e, igualmente, avaliarmos as alternativas possíveis para o futuro da humanidade em se tratando de projeto de civilização universal. Ou seja, que posição pode ser definida diante da modernidade e das críticas a ela endereçadas.

2.2.2.1- Aspectos positivos da Pós-Modernidade

Em primeiro lugar, buscaremos analisar os vários elementos positivos que surgem no atual debate filosófico-científico sobre o sentido da modernidade e qual a nossa posição diante da tradição que nos constitui enquanto seres culturalmente formados.

a) A superação das visões deterministas

As críticas à modernidade, principalmente as que se referem aos fundamentos filosóficos de uma razão universal, colocaram em cheque os equívocos e a fragilidade do projeto civilizatório da modernidade ocidental.

A filosofia moderna tinha como um dos pressupostos centrais a concepção de que há uma racionalidade intrínseca à história (Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Marx entre outros) e que, a partir desta, os fatos que se sucedem através dos tempos conduzem a humanidade para um progresso seguro. Nessa visão, o tempo histórico é um desdobramento da *razão universal* que governa a história e os povos, a começar pelos mais esclarecidos e conscientes de si mesmos, tais como os europeus, realizam de fato o potencial intrínseco à razão (Hegel, 1996). O sentido de uma sociedade, Nação, povo, é a concretização do projeto racional que, por sua vez, determina o que tem valor, importância e sentido em âmbito universal.

Essa concepção de razão, que fundamentava o projeto civilizatório ocidental, não tem mais sustentação filosófica no contexto do mundo atual. A filosofia contemporânea produziu os argumentos necessários para demonstrar a fragilidade e os equívocos das teses deterministas no que tange às concepções de história, ser humano, sociedade e demais processos culturais.

Hoje, não há mais como conceber a história da humanidade a partir de uma visão historicista, determinista, dogmática e anti-dialética, sem entrar em contradição com os próprios fatos e, igualmente, com as explicações filosófico-científicas mais plausíveis no contexto cultural contemporâneo. Ao contrário, na atualidade despontam as concepções que dão ênfase à contingência da história e apontam o papel das vontades humanas como o suporte concreto

para efetivar o mundo histórico. A história é vista como possibilidade de realização de homens e mulheres em sua constante busca do *ser mais* (FREIRE, 1994).

Essa visão mais aberta, coerente e auto-crítica é, sem sombras de dúvida, uma contribuição bastante significativa do pensamento Pós-moderno, que repercute nos diferentes âmbitos da cultura ocidental. A partir dela é possível fundamentar novas explicações da realidade e, igualmente, construir novas práticas transformadoras do mundo que nos cerca. Entretanto, não podemos ficar presos a seu horizonte de origem que se caracteriza pela crítica demolidora à modernidade através de Nietzsche (1996) e seus seguidores.

Portanto, uma das repercussões mais positivas da crítica pós-moderna é a desmistificação do modelo filosófico determinista a partir do qual a civilização moderna justificava as barbáries e atrocidades cometidas com milhões de inocentes, principalmente, contra os povos nativos das Américas e do continente africano. Em nome da civilização europeia e do domínio cultural do homem branco, pereceram inúmeras culturas diferentes, das quais hoje temos apenas vestígios de seus valores, costumes, crenças e modos de vida.

Frantz Fanon faz uma análise profunda das conseqüências que a volúpia do homem branco europeu, dito civilizado, produziu em todo o continente africano e no terceiro mundo como um todo. Os métodos de dominação foram os mais variados possíveis, pois quando não eram suficientes os mecanismos econômicos e político-ideológicos os europeus lançaram mão da força militar, do extermínio físico de todos que buscavam resistir. Portanto, Frantz Fanon desafia a periferia para libertar-se diante da Europa moderna colonialista e pretensamente civilizadora:

“É preciso que renunciemos a nossos sonhos, abandonemos nossas velhas crenças e nossas amizades anteriores à vida (...). Deixemos essa Europa que não cessa de falar do homem enquanto o massacra por toda a parte onde encontra, em todas as esquinas de suas próprias ruas, em todas as esquinas do mundo” (FANON, 1979, p. 271).

As práticas opressoras contra as demais culturas (africana, ameróíndias, e asiáticas) sempre foram justificadas pela visão determinista ancorada em uma ontologia enquanto lógica e/ou *filosofia primeira*, que representava a cosmovisão dos povos europeus. A razão de ser do homem europeu é dominar o diferente (por isso mesmo quer ser o condutor da civilização), e esse movimento se caracteriza nas práticas culturais de se impor frente ao não-europeu pela força das armas e pela obrigação em reproduzir seus hábitos e costumes (DUSSEL, 1977, vol.2). O objetivo último desse projeto imperialista sempre esteve diretamente ligado com a crença em uma racionalidade condutora dos fatos, auto-certificada de si mesma, e ontologicamente fundada no *modo de ser* dos europeus. Portanto, concebiam que ao conduzirem a história, estariam realizando um grande serviço para toda a humanidade e, por isso mesmo, justificavam todas as guerras, mortes, destruição e barbaridades “ocorridas ao acaso”, ou por fatalidade no percurso da história universal. Todas as atrocidades praticadas com os povos colonizados são explicadas como necessárias pela lógica determinista de uma “razão superior” expressa pelos povos brancos, europeus e civilizados.

Ao contrário da razão moderna (iluminista), para a atitude do pensar pós-moderno não há uma força transcendente que conduz e/ou determina a história. Mas os homens, com suas vontades, consciências e atitudes práticas, são os responsáveis pelo caminho a ser construído enquanto história humana.

Essa maneira de ver implica grandes avanços antropológicos e éticos para a civilização universal. Dentre eles, destacam-se os seguintes.

1º) Se são as pessoas que produzem, criam e recriam o mundo no qual vivem, então esse mundo poderá ser reconstruído e recriado a qualquer momento, sem que isto comprometa o sentido da vida humana. Ao contrário, é a *vocação ontológica* do ser humano que deve impulsionar para a constante recriação da própria vida e da história.

2º) Tudo o que for produzido, criado e recriado pelas pessoas humanas na história, não depende de uma força misteriosa, mas é de inteira responsabilidade dos mesmos. Então, a existência humana é compromisso social, que deve ser assumido eticamente por todos e a sobrevivência da espécie no planeta, em harmonia com as demais espécies, depende da assunção desse compromisso por todos os sujeitos sociais.

3º) O sentido da vida humana é construído através das relações intersubjetivas e, portanto, não pode ser visto como um destino predeterminado segundo a vontade de uma razão onipotente e onipresente.

Produz-se, a partir da superação de uma cosmovisão determinista, uma forma mais crítica e coerente de fundamentar o conhecimento, as atitudes práticas e as relações sociais no contexto sociocultural da pós-modernidade.

b) Superação do pensar essencialista

Ocorreu, do mesmo modo, já no início de nosso século, uma grande inversão na maneira de fundamentar o pensamento filosófico e a produção cultural de modo geral.

A cosmovisão alicerçada na ontologia moderna tinha como base uma herança da visão essencialista do universo, que provinha dos inícios da filosofia grega. Ou seja, o pensamento da modernidade concebe, na origem de tudo, uma essência eterna que constitui o sentido e o ser das coisas. Nesse modo de pensar, cada ser que existe tem sua explicação na essência que o constitui e esta é definida (tanto pelo ser criado - na versão criacionista quanto pela constituição primordial - na versão panteísta) como a razão primeira a partir da qual tudo o mais poderá ser conhecido e/ou compreendido. A essência, então, não muda, pois é algo eterno, absoluto e incorruptível. Conhecer a essência é atingir o grau máximo de sabedoria e compreensão dos fenômenos realmente significativos para a humanidade (HEGEL, 1966).

É por essa razão que a filosofia moderna, em sua versão mais elaborada com a razão iluminista, não superou uma espécie de *fundamentalismo ontológico*. O viés dogmatista e/ou essencialista da modernidade se expressa no paradigma da consciência (HABERMAS, 1998) a partir do qual o *ego cogito* cartesiano funciona como a instância absoluta que confere o sentido ao mundo, dá o ser às coisas e define o valor de tudo o que for possível ser conteúdo da consciência (HUSSERL,1990). Nesses termos, a modernidade busca fundamentar-se a si própria, enquanto projeto civilizatório, a partir da subjetividade egológica, que serve de pressuposto essencial para a constituição de um *mundo de sentido*.

A transformação paradigmática da pós-modernidade altera substancialmente a lógica do filosofar essencialista. Não há mais, a rigor, uma essência pré-determinada que se auto-define como a razão de ser da existência. O sentido da existência é conferido, não mais pelo *ego-cogito solipsista* e auto-centrado em si próprio, mas pela inter-relação de sujeitos que convivem

entre si, produzindo um mundo de sentido intersubjetivo, comunitário e participado social e historicamente. Esse é o motivo central das análises filosóficas se voltarem para a linguagem a partir da virada linguística.

Esse movimento de superação da cosmovisão essencialista é inaugurado pela filosofia, na primeira década do século XX. Edmund Husserl é um dos últimos filósofos a insistir na busca de um fundamento absoluto para atingir um conhecimento seguro e auto-evidente, nas ciências e na filosofia. Nessa busca, ele se debate com os limites do *ego-cogito* concebido aos moldes do solipsismo ontológico e, numa inversão de método¹³, revela a necessidade de o próprio *ego-cogito* transcendental ser fundamentado a partir da relação intersubjetiva da *alteridade*, que está implicada na existência mais originária do *mundo da vida*.

Por influência da fenomenologia e da filosofia da linguagem com a *guinada pragmática*¹⁴, ocorrem profundas alterações na maneira de a filosofia contemporânea construir seus próprios fundamentos e discutir os problemas com as ciências e demais áreas do conhecimento.

As *filosofias da existência*, também concebidas de modo mais genérico por existencialismo, partem do princípio de que não há essência sem existência e, mais ainda, de que a essência é precedida pela existência. Ou seja, em última análise, é a existência concreta da pessoa humana que define a sua essência e não como defendia a tradição filosófica segundo a qual seria a essência algo

¹³ Husserl não mede esforços no intento de retornar às bases da filosofia moderna. Nessa direção ele persegue um fundamento apodídico para garantir bases sólidas ao conhecimento, retornando, para esse fim, às intuições de Descartes. Mas, no percurso de seu árduo trabalho, Husserl abandona o modelo filosófico cartesiano e aponta para os temas da intersubjetividade, alteridade e ética como nova exigência da fundamentação filosófica.

¹⁴ Termo usado por Habermas para definir a grande transformação ocorrida no pensar filosófico no século XX a partir da qual, busca fundamentar-se na linguagem e não mais no sujeito egologicamente constituído.

predefinido ou predeterminado e a existência, mero desdobramento dessa essência na sua determinação própria.

Entretanto, é importante ressaltar que essa reviravolta teórico-filosófica tem suas raízes em inúmeras transformações culturais ocorridas no século XX e que repercutem até os dias atuais. Ocorrem, assim, grandes mudanças nas relações interpessoais; eclodem os movimentos de luta das mulheres, dos setores oprimidos por raça, cor, sexo, etc; alteram-se as relações pedagógicas, políticas e sociais. Portanto, o século XX constitui-se em uma intensa mobilização histórico-social que produz transformações antes nunca previstas. Esse contexto social e histórico provoca a desconstrução dos paradigmas tradicionais que se mostram deslocados frente às transformações da própria realidade social.

c) **A descentralização da cultura**

O projeto civilizatório da modernidade tinha como centro e base de sustentação a cultura européia. A transposição dessa cultura para os continentes mais longínquos e sua efetiva reprodução pelos *povos subjugados*, parecia ser, aos olhos do homem culto da Europa, o caminho mais correto para a civilização mundial. O resultado prático desse processo destruiu ricas culturas e extinguiu do horizonte da história humana cosmovisões diferentes, valores próprios e saberes valiosos a exemplo das culturas ameríndias no Peru e México. No entanto, o século XX conheceu a experiência da descentralização nos processos culturais, decorrente da própria agonização do projeto de modernidade e das novas formas de conceber a vida humana em sociedade. O *Etnocentrismo* está sendo superado e a partir da diversidade cultural teremos melhores condições de fazer emergir uma *nova civilização*, que poderá ser construída a partir do valor próprio de cada cultura integrada no movimento global.

O fenômeno do multiculturalismo ou interculturalidade, enquanto processos sociais que contribuem para a descentralização da cultura ocidental europeizante, produzem efeitos bastante positivos na direção de uma síntese cultural, onde cada povo ou cultura tenha seu espaço de afirmação de seus valores e possa, desse modo, contribuir para a recriação da história humana. Então, sem uma matriz cultural padrão, que se impõe como modelo para as demais culturas, o mundo contemporâneo poderá caminhar para uma maior vivência democrática entre os povos, além de conviver em condições mais favoráveis para os que oportunizam a recriação dos valores e traços culturais existentes. Contudo, Freire (1994) ressalva que:

“A multiculturalidade como fenômeno que implica a convivência num mesmo espaço de diferentes culturas não é algo natural e espontâneo. É uma criação histórica que implica decisão, vontade política, mobilização, organização de cada grupo cultural com vistas a fins comuns. Que demanda, portanto, uma certa prática educativa coerente com esses objetivos. Que demanda uma nova ética fundada no respeito às diferenças” (p. 157).

O respeito às diferenças e a humildade nas trocas e intercâmbios culturais, poderão ser o caminho para a construção de alternativas aos problemas complexos que hoje penalizam a humanidade como um todo, a exemplo da opressão humana, ecologia, poluição, conflitos étnicos, violência social, criminalidade, discriminação racial, radicalização religiosa, entre tantos outros.

Uma nova racionalidade está em curso a partir da crítica aos velhos paradigmas filosóficos e das transformações culturais decorrentes do pensar pós-moderno, que visa à superação do determinismo na história, da filosofia essencialista e da cosmovisão europeizante da civilização ocidental moderna.

Essas contribuições, além de outras que não foram destacadas aqui, caracterizam a dimensão positiva da pós-modernidade enquanto movimento crítico ao projeto da modernidade, que entrou em crise a partir de seus próprios fundamentos.

No entanto, há outros aspectos da pós-modernidade que produzem conseqüências negativas a partir dessa nova lógica de pensar e estruturar a vida em sociedade. A seguir elencamos alguns pontos mais polêmicos desse fenômeno.

2.2.2.2- Aspectos negativos da pós-Modernidade

a) Um relativismo exagerado

Como reação às concepções deterministas que se fundamentavam na razão universalizante e concebiam o desenvolvimento progressivo e linear da humanidade, as críticas pós-modernas defendem a superação radical da modernidade renunciando a seus fundamentos e negando a possibilidade de uma razão objetivada na história. Como conseqüência direta dessa posição, surge a descrença na razão e a desconstrução da subjetividade enquanto fundamentos da vida humana.

Estamos diante de mais uma posição extremada, que reproduz novos exageros teóricos diferentes daqueles que o objetivismo materialista reproduzia através da visão determinista da história e de uma prática meramente economicista (tanto em sua versão capitalista, quanto no socialismo). Surge agora um “novo idealismo”, ancorado na *teoria do discurso*, que professa não existir sentido algum no objetivo. Todo sentido, inclusive a ordem social,

provém dos discursos que organizam a dinâmica social através de suas estruturas simbólicas originárias.

“O núcleo central em que se apóia este ‘novo’ idealismo é a tese de que, ao longo do desenvolvimento social (entendido basicamente como discurso), não existem nós rígidos que organizem o restante da realidade. Conseqüentemente, tudo é discurso nessa realidade e tudo é possível” (PALMA, 1994, p.35).

As conseqüências decorrentes dessa posição produzem um exagero relativista a partir do qual tudo se justifica. Nesse modo de pensar e conceber o mundo, é possível justificar os interesses particulares como sendo superiores à esfera pública; os valores de escala individual servem como fundamento da ética; as explicações individuais da realidade são concebidas como suficientes para estabelecer a verdade, e assim por diante.

A crise da razão moderna não encontra, assim, uma síntese (dialeticamente falando) que fosse superar qualitativamente o estágio anterior. Ao contrário, renuncia-se à razão universalizante do pensar utópico e iluminista, mas no seu lugar não se propõe mais nenhum fundamento racional. O relativismo professado pelas posições pós-modernizantes, a exemplo da teoria da análise do discurso, converge para uma imensa lacuna e vazio de fundamentação, a partir do qual proliferam os irracionalismos e a carência de sentido da vida das sociedades contemporâneas.

Nesse clima sociocultural pós-moderno, vivemos o momento imediato, a busca do que é prático, útil e concreto. Esse tipo de vida resulta, sobretudo, da descrença na modernidade e, por outro lado, da ausência atual de novos horizontes fundamentadores da existência humana. Por conseqüência:

“Os fundamentos, a centralidade e a universalidade cedem lugar à arbitrariedade das combinações, fragmentação das formas, ao disfarce e às máscaras, tudo se reduzindo a jogos de espelhos.(...)Tudo se torna indiferente num mundo onde nada mais faz sentido (MARQUES, 1993, p.66).

A metáfora de Marx *tudo o que é sólido se desmancha no ar*, está mais atual do que em seu tempo. Como não existe mais um fundamento objetivo, o conhecimento se torna cada vez mais fragmentado e dependente dos interesses subjetivos de quem o detém, dissolve-se o sujeito social na relatividade dos jogos de linguagem que multiplicam os códigos e interpretações à mercê das situações mutantes. Essa relativização generalizada atinge outros setores da sociedade, tais como a economia, que funciona segundo as regras das expectativas e interpretações dos investidores sem pátria e sem compromisso social algum; as relações políticas que se estruturam como redes de compromissos relativos aos interesses dos grupos de âmbito particular dificultando, assim, a unidade do bem comum; a fundamentação ética da vida social que hoje segue padrões relativizados à consciência individual de cada pessoa, destruindo, assim, o senso de bem comum e de solidariedade, entre tantas outras conseqüências negativas.

Mas o mais dramático desse processo histórico-cultural é que o império do relativismo no mundo contemporâneo reforça a lógica do provisório, do descartável e nos deixa a sensação de que nada permanece de sólido fundamentando nossas vidas. Esse clima converge para o ceticismo e um vazio ético e/ou ausência do sentido existencial.

b) O ceticismo e o vazio de sentido histórico

A pós-modernidade é cética quanto à possibilidade de conhecer a verdade. Tal ceticismo é uma reação às teses da modernidade que se fundamentavam na filosofia essencialista e dogmatizavam o conhecimento através de posições sectárias, abstratas e universalizantes. Quanto a esse aspecto, os pós-modernos têm razão porque a tendência natural do pensamento essencialista era a dogmatização do conhecimento e a sua conseqüente absolutização das verdades, que, por dedução, se encaixavam na lógica dos princípios pré-definidos *a priori*.

No entanto, a crítica às *verdades essencialistas* não justifica a postura extremada de descrença total na possibilidade de um conhecimento verdadeiro, mesmo que seja uma verdade provisória. É nesse sentido que a filosofia pós-moderna cai no outro extremo, reproduzindo argumentos circulares (que fecham um círculo vicioso) sem fundamentação alguma.

“Incrédulo e cético, Lyotard recusa-se a todas as metanarrativas com que buscam legitimar-se as ciências(...). O consenso nas ciências é apenas um estado de discussão particular, falaciosa, uma informação incompleta. Não se distinguem os objetivos e procedimentos da ciência dos da política, neles a sociedade se autoafirma sem preocupar-se com autofundamentação e legitimidade” (Ibidem, p.67).

Para a posição pós-moderna, então, não é procedente a busca de um conhecimento que seja verdadeiro objetivamente, pois este apenas será verdadeiro de modo relativo a cada pesquisador, cientista ou grupo, considerando, individualmente, seus objetivos práticos. Entretanto, a carência de uma objetividade mais universal impulsiona a proliferação do pragmatismo hoje

reinante, através do qual as pesquisas científicas devem seguir critérios previamente definidos pelos interesses práticos e utilitários do lucro econômico e da concentração do poder pelas classes dominantes. Então, a descrença em uma fundamentação racional do conhecimento acaba justificando os interesses dominantes que concentram cada vez mais poder para si próprios e desumanizam ainda mais a sociedade contemporânea.

Esse rumo que a humanidade tomou através do desenvolvimento técnico-científico, constitui o que Habermas denomina de *império da razão instrumental*.¹⁵ É a razão pragmatista que justifica as conseqüências nefastas de destruição da natureza (meio ambiente), da marginalização social e demais problemas que hoje atingem a população mundial e a própria vida do planeta. Tudo isso é justificado como um *mal necessário* para atingir o progresso humano almejado por uma visão estreita e míope sobre o futuro da vida no planeta. Os efeitos dessa racionalidade comprometem o próprio futuro da humanidade, que está ameaçado pelas práticas irracionais do uso da ciência e da técnica como fim em si mesmo. Assim, com o aumento do potencial da razão instrumental, cresce, também, a desintegração social e a destruição da vida no amplo sentido de sua biodiversidade ecologicamente falando.

Outra conseqüência do ceticismo, descrença no futuro, e da miopia pós-moderna é o vazio de sentido resultante de uma profunda crise ética que abala a civilização contemporânea.

¹⁵ O modelo de racionalidade hoje reinante no mundo serve aos fins da dominação capitalista mundial, através da universalização dos fins econômicos de aumento da produção, do consumismo e da lucratividade que, no conjunto, ampliam o poder do capital.

Na reação contrária às ilusões do iluminismo e das promessas não cumpridas pela razão moderna, a pós-modernidade renuncia às posições utópicas caindo no outro extremo do otimismo reinante no século XIX (que acreditava em um progresso sem limites ancorado no poder da Ciência). Todas as leituras históricas, que alimentavam uma posição otimista frente ao futuro e até mesmo os voluntarismos de Nietzsche, Sartre, ou Lênin que sacudiram a juventude nos anos 60, caem por terra evaporando-se à luz do dia.

Essa renúncia explícita da pós-modernidade a toda e qualquer utopia ou projeto de sociedade, constitui sua incapacidade de propor um horizonte de sentido para a existência humana e/ou para a humanidade como um todo.

O discurso pós-moderno identifica-se, então, apenas pela sua crítica arrasadora à crise da modernidade. Portanto, nesse tipo de argumentação há uma profunda carência de proposta alternativa ao projeto da modernidade. E o desfecho final desse discurso acaba justificando uma espécie de *niilismo histórico* a partir do qual as sociedades contemporâneas comportam-se como massas de manobra dos grandes grupos dominantes que gerenciam seus negócios no mundo todo. As conseqüências desse fenômeno são por demais negativas e comprometedoras do futuro da humanidade, pois

“Neutralizam-se as esperanças num contentamento superficial, sem grandes ganhos ou perdas de uma vida desprovida de eixo que a ordene, condenada a ilusões que a mais ninguém iludem” (Ibidem, p.66).

Portanto, a ausência de um projeto civilizatório, enquanto superação à modernidade, é uma das características mais negativas do modo de pensar pós-moderno. Caímos em um círculo vicioso meramente pragmático, que

abandonou as perguntas pelo sentido da ação humana. É um sinal de profundo vazio de sentido que, por conseqüência, produz a crise ética hoje reinante na humanidade toda, principalmente na cultura ocidental. A versão mais atualizada dessa crise são as teses do *fim da história, fim das utopias, fim da unidade do conhecimento*, entre outras. Uma síntese dessas teses pode ser expressa no seguinte:

“- A queda do socialismo real terminada com a dissolução da possibilidade de uma construção alternativa ao capitalismo;

- declara-se o fim das utopias: a queda do socialismo real significou, para alguns, a afirmação de um pensamento negativo que renuncia a todo tipo de ação e reflexão(...);

- afirma-se o fim da história, colocando como tarefa imediata e futura o aperfeiçoamento do capitalismo como única possibilidade real no cenário mundial;

- descarta-se qualquer tipo de visão global(metanarrativa), optando-se pela consolidação de um pensamento fragmentário” (GONSALVES, 1998, p.222).

O fim da história professado por Francis Fukuyama expressa a pobreza dessa postura cética, niilista e pessimista do pensamento que pretende ser a alternativa filosófica contemporânea. Na raiz dessa tese está uma negação explícita à dialética da realidade social e à busca de humanização das sociedades atuais. Para essa tese não é necessário lutar por melhores condições da existência humana, mesmo que o mundo atual não seja o melhor possível e não garanta a vida digna a todos, nem à maioria. O objetivo central dessa tese é a justificação do sistema geo-político dominante como a consumação do ideal da história humana e/ou a plenitude da organização da sociedade. Nessa visão da história, todos os momentos posteriores seriam a repetição do presente e, portanto, não teríamos mais um futuro porque ele já estaria compreendido no

momento atual, representado pelo sistema atual político e econômico do mundo ocidental.

Com essas posições, a ideologia oficial norte-americana quer expressar a

“imperturbável vitória do liberalismo econômico e político como ponto final da evolução ideológica da humanidade e a universalização da democracia liberal ocidental como forma final do governo humano (FUKUYAMA, apud MARQUES, 1993, p. 68).

De forma intrínseca a esse modo de pensar está uma lógica fatalista e anti-dialética que reproduz, de modo autoritário, a ideologia dos países imperialistas. No fundo, as teses do *fim da história* denotam a real falta de imaginação, pobreza intelectual e covardia política para enfrentar os desafios do futuro. É uma explicação ultra-conservadora, que pretende congelar a história através de *anestésias intelectualizantes*, sempre desmentidas pela realidade.

No entanto, essa visão turva da história, somada à racionalidade instrumental, que reproduz o império da técnica a qualquer custo, estão produzindo resultados catastróficos no mundo atual, cuja sociedade vivencia uma profunda crise ética e sofre a deteriorização das condições de vida humana, além de ameaçar a própria forma de vida no planeta.

c) Crise ética

Em primeiro lugar, convém ressaltar que o atual curso da política e da economia obedece a um rumo definido pelos países mais ricos, liderados pelo imperialismo norte-americano. As decisões mais importantes são definidas pelo

G7¹⁶ e repercutem por todo o planeta. Tais decisões convergem para o aumento do lucro, concentração do poder e controle das populações em nível mundial. Nesse esquema pré-definido, o sistema neoliberal se impõe como o único caminho político frente ao processo irreversível da globalização econômica. Então, o fim da história na prática passa a ser o neoliberalismo em seu estágio globalizado pelo exercício puro das *leis do mercado*.

Em segundo lugar, é mister explicitar que para a lógica neoliberal não importam os meios, mas o objetivo maior de acumulação dos lucros e das riquezas em nível planetário. Essas regras aplicadas na economia globalizada estão produzindo verdadeiros ciclos de exclusão e devastação dos países pobres e/ou em fase de desenvolvimento e até mesmo nas populações dos países ricos e desenvolvidos.

As conseqüências desse projeto político são infinitamente mais cruéis que o ciclo capitalista anterior (da social-democracia), tais como, aumento da pobreza, fome, desemprego, ausência de políticas públicas, destruição da natureza, instabilidade econômica e social, insegurança no futuro, enfim, falta de perspectivas de um futuro melhor com solução dos problemas hoje enfrentados.

Desse modo, a organização política das sociedades contemporâneas reproduz na vida prática a lógica do pensamento pós-moderno, ficando refém, muitas vezes, da descrença no futuro, ou da falta de esperança em outras possibilidades e/ou formas de organizar a sociedade. O mais trágico para os pobres e oprimidos do mundo todo é a manipulação que se dá em nível da cultura de massa para que a sociedade não se organize contra a ordem

¹⁶ G7=Grupo dos sete países mais ricos do mundo: EUA, Canadá, Inglaterra, Alemanha, França, Japão e Itália.

estabelecida. Os veículos controlados pela mídia têm como meta convencer a sociedade de que a realidade está pronta, consolidada e temos que aceitá-la como ela é, adequando-se aos novos tempos. Além disso, as responsabilidades são de cada indivíduo pelos seus fracassos ou sucessos na vida.

A crise mais profunda decorrente desse clima cultural fatalista e pessimista da pós-modernidade é a crise da ética enquanto instância originária da existência humana. Há muitas éticas sendo fundamentadas racional e filosoficamente, mas a ética de que falo é a *Ética Maior* - a ética universal do ser humano¹⁷ - que defende a vida digna como primeiro e maior princípio do agir humano em sociedade. Essa ética está em crise diante do contexto sociocultural pós-moderno que professa, de modo fanático e sectário, o fatalismo da história e o relativismo ético, além do ceticismo epistemológico e o determinismo antropológico.

A crise da razão moderna (que conferia a unidade do saber, das verdades da ciência e das diferentes áreas da reflexão filosófica) produz também uma crise dos fundamentos da ética universal. Então, o projeto de humanização das sociedades, dos povos e da história como um todo resulta apenas em uma *ilusão da era moderna*, que está em crise a partir de seus próprios fundamentos.

O desafio futuro da humanidade não é, como defende a pós-modernidade, a negação de todo e qualquer fundamento universal, que dê sustentação à unidade do saber, coerência entre pensar, ser e agir e objetividade do conhecimento. Ao contrário, o nosso desafio é perseguir a reabilitação de uma

¹⁷ Conforme FREIRE, 1997, as éticas menores, por exemplo, a ética do mercado, visam apenas a interesses particulares. Mas a ética universal é o verdadeiro caminho para a humanidade resolver seus problemas e construir formas alternativas de vida em sociedade que dêem garantias de vida digna a todos os seres humanos.

nova racionalidade enquanto fundamentação para uma Ética Universal, válida para a humanização de todos os seres humanos, das ciências, da política, enfim, para a fundamentação das diferentes áreas do saber e do bem viver da humanidade.

2.2.3- Redefinições da Educação Popular frente ao discurso da pós-modernidade

Como assinalamos anteriormente, as críticas pós-modernas explicitaram os aspectos incoerentes e inconseqüentes da modernidade¹⁸ e, dessa forma, contribuem para o debate em torno das alternativas dos Movimentos Sociais, articuladas com a proposta libertária e transformadora da Educação Popular na construção de um novo projeto de sociedade. Portanto, há implicações práticas para a Educação Popular que estão diretamente relacionadas com o acúmulo da reflexão teórica pós-moderna. Dentre as principais implicações acima referidas, destacamos os seguintes pontos:

a) A defesa de uma pós-modernidade progressista

A Educação Popular, na busca de atualizar seus fundamentos teóricos e revisar suas práticas coerentemente com as teorias que lhe dêem sustentação adequada, deve recusar posições dogmáticas e/ou visões filosófico-científicas de cunho determinista e anti-dialético. Essa é uma contribuição louvável do pensamento pós-moderno, que conseguiu libertar-se do peso da tradição

¹⁸ Ver, por exemplo, o item 2.2, quando tratamos das repercussões positivas do discurso pós-moderno ao buscar superar os pontos críticos que sustentavam o projeto da modernidade.

ocidental metafísica, ontologizante e essencialista. Ou seja, a pós-modernidade pode contribuir à Educação Popular para a superação de um viés estruturalista e anti-dialético.

“Dos elementos que compõem a prática pedagógica popular, o político sempre foi destacado em detrimento de outros, freqüentemente citados de passagem ou simplesmente ignorados. Solidariedade, afeto e emoção sempre imprimiram uma marca especial na Educação Popular. Entretanto, teorias até então consideradas ‘porto seguro’ impediram de dar-lhes a devida força, o devido tratamento teórico” (GONSALVES, 1998, p. 224).

Nessa direção, Freire defende que hoje devemos ser *pós-modernos progressistas* no sentido de que devemos estar menos certos de nossas certezas e ficarmos abertos ao tempo novo, às novidades da história, que no presente nos desafiam e tanto mais desafiarão em tempos futuros. Portanto, não podemos jamais fixar nosso modo de pensar, ver a realidade e de agirmos no mundo, mas, ao contrário, devemos manter a humildade para construirmos novos saberes a partir da realidade que se transforma e da cultura popular que se recria.

“O que se faz necessário é que, em muitas coisas, se supere a certeza demasiada nas certezas com que muitos marxistas se afirmavam modernos e, assumindo a humildade em face das classes populares, nos tornemos pós-modernamente menos certos das certezas. Progressistamente pós-modernos” (FREIRE, 1994, p.97).

A postura crítica e, mais ainda, auto-crítica frente aos deslizes dogmatizantes que poderão sempre nos acometer é, sem sombra de dúvida, o remédio mais eficaz frente ao risco constante de fixarmos nosso modo de pensar, ver o mundo e, conseqüentemente, agirmos no cotidiano.

Eis, então, o sentido da crítica freireana às teses marxistas ortodoxas que, em suas versões originais, tendem a cristalizar a realidade domesticando, assim, a história e as sociedades concretamente existentes. Ou seja, na concepção determinista da história, a dialética marxista completaria seu ciclo com a concretização do terceiro momento efetivando seu fim último através do comunismo¹⁹ além do qual nada existiria, pois seria a máxima perfeição possível da humanidade. Esse caminho e/ou direção da história universal é concebido como necessário e inevitável, até mesmo independente da vontade humana, pois é intrínseco às leis da matéria. Enquanto que, para Freire, a história é um processo aberto, de afirmação da liberdade humana, que requer a luta para transpormos as situações limites que nos condicionam. É nessa constante luta dialética de homens e mulheres fazendo e refazendo o mundo que a história vai sendo efetivamente construída.

b) A unidade na diversidade - a produção coletiva da verdade

Outro ponto de real importância, para a Educação Popular, e que está diretamente ligado com o anterior, é a visão de mundo relativa e não relativista frente à verdade e/ou o sentido da história humana e da vida em sociedade.

Após as críticas pós-modernas às teses da tradição modernista não é possível defender um princípio único enquanto fundamento (essencialista) da história e/ou da vida humana. Ao contrário, no reconhecimento de diferentes realidades, deve-se estabelecer um campo de unidade a partir do respeito mútuo

¹⁹ O comunismo seria o último estágio de desenvolvimento da história humana, onde não existiriam mais contradições e, portanto, novas sínteses dialéticas seriam impossíveis porque a humanidade atingiria a perfeição através da plena igualdade entre pessoas, povos e nações.

entre os diferentes entendendo que a verdade não é algo pré-definido, mas construído historicamente pelas relações interpessoais.

“Este aspecto deve ser saudado como passo positivo pelo conjunto da Educação Popular, dado que se trata de tarefas que, seja no aspecto local, grupal ou pessoal, trabalham mais sobre o específico e o próprio que sobre o geral(...). Porém, esse é o complemento que, parece-me, falta impulsionar, essa diversidade necessária não anula a unidade” (PALMA, 1994, p.36).

A unidade na diversidade é o caminho mais fecundo e criativo para que, mantendo a utopia e o projeto de transformação social, possamos impulsionar novas práticas libertárias capazes de romper com a inércia das massas populacionais hoje anestesiadas pela cultura industrial, alienante e homogeneizadora das consciências. A partir de cada realidade local, ou regional, é possível articular movimentos mais amplos de resistência, lutas e caminhos alternativos rumo à construção de um mundo mais livre, humano e solidário.

A luta pelos direitos humanos, por exemplo, é uma expressão da própria diversidade existente nas realidades específicas de uma sociedade hoje cada vez mais complexa e desafiadora. As demandas são específicas, em um primeiro momento, mas há tramas que constituem a unidade da luta pelo respeito à dignidade das pessoas humanas. Essa unidade do movimento popular é algo que se constrói socialmente como uma tarefa que está na frente, pois nasce das diversidades existentes na realidade local, específica. É nesse sentido que,

“As mulheres, enquanto pessoas iguais aos homens, exigem que se respeite e não se discrimine sua diferença; os indivíduos de diferentes etnias, enquanto cidadãos iguais aos outros, exigem a dignidade da sua diferença; as regiões

periféricas levantam-se num processo similar diante dos centros metropolitanos” (ibidem, p. 36-37).

Nessa direção, a Educação Popular deve perseguir a efetivação de um projeto de sociedade realmente democrático e, por isso mesmo, respeitador das diferenças. Precisamos buscar, então, a reinvenção da democracia representativa através de novas formações culturais mais abertas, dinâmicas e auto-críticas que possam recriar-se dialeticamente frente às mudanças da realidade social.

c) A utopia da sociedade emancipada

Frente ao pessimismo e fatalismo autoritário defendidos pela pós-modernidade, a Educação Popular, igualmente, deve reforçar sua defesa de um projeto histórico de sociedade mais justa, humana e igualitária a ser construída pelos povos do mundo todo. Jamais podemos aceitar uma visão fatalista frente às conseqüências do atual modelo de sociedade opressora que exclui a grande maioria da população mundial.

Nesse aspecto há que resistir à vertente do discurso niilista e ideologicamente conservador da pós-modernidade, que prega o *fim da história* e a ausência do futuro para a humanidade. Tal discurso é, acima de tudo, anti-ético por conformar-se com a realidade atual e cientificamente contraditório e por negar o movimento dialético que constitui os processos humanos, sociais e da própria natureza.

Ao contrário do que defendem os pós-modernos niilistas, a utopia e o sonho em um mundo mais belo e feliz são condições existenciais para a

realização da vida em sociedade. É da própria natureza do ser humano a busca de uma vida melhor, constituindo, assim, sua vocação ontológica do *Ser mais* (FREIRE, 1993).

É necessário aos educadores progressistas e a todos que lutam por um mundo mais justo e humano ter claro que, ao contrário da visão libertadora, a posição *pós-moderna niilista* (culturalmente desesperançosa frente ao futuro) nega, de modo fatalista e autoritário, a própria vocação do *ser pessoa*. Essa negação antropológica tem implicações práticas que diretamente influenciam a vida em sociedade. Ou seja, ao conceber o fim da razão e professor, de modo nostálgico, que a modernidade foi um retrocesso frente aos tempos anteriores, esse modo de pensar pós-moderno contribui para justificar inúmeras práticas de desumanização existentes na sociedade atual, que passam a ser vistas como naturais, espontâneas, imutáveis e intransponíveis para a sociedade como um todo. Ao justificar tal realidade, a pós-modernidade conservadora quer negar a dimensão ética da vida humana e a possibilidade histórica de emancipação social e política.

“A crítica pós-moderna ocorre de maneira enviesada: criticam-se as realizações do Estado de Bem-Estar e não as do liberalismo conservador; ataca-se a generalização dos serviços educacionais e culturais e não o exército; dissolvem-se, assim, os elementos utópicos e emancipatórios” (GONSALVES, 1998, p.223).

Eis, portanto, um grande desafio teórico e prático da Educação Popular frente à onda da Pós-modernidade cética e niilista, qual seja, o contra-discurso e a luta prática para desmascarar as concepções pragmatistas que justificam os sistemas vigentes com visões fatalistas e pessimistas, frente ao futuro. Mas, por outro lado, é necessário impulsionar a construção de novas utopias de sociedade,

que possam alimentar os sonhos de amplos setores sociais hoje excluídos, partindo dos micro-espços sociais com suas realidades mais específicas, e atingindo a coletividade com o objetivo de construir um novo projeto da vida humana em sociedade.

d) A refundamentação da Educação Popular requer uma nova racionalidade

Para que essa tarefa histórica da emancipação das sociedades se torne possível de concretização, faz-se necessário à Educação Popular repensar os próprios fundamentos filosófico-científicos que lhe dão sustentação na efetivação prática de seu projeto. Na referência que fizemos à crise dos paradigmas tradicionais²⁰ ficaram claras, também, suas repercussões para o campo dos Movimentos Sociais e da Educação Popular. E, por consequência, a revisão dos fundamentos que, em grande parte, ainda estão inspirando suas práticas é algo que se impõe de modo urgente e inadiável. Então,

“É premente a necessidade da Educação Popular reconstituir-se a si mesma(...). É verdade que a Educação Popular está, na atualidade, transitando entre a derrota e a possibilidade do novo. Mas é verdade também que a Educação Popular sempre insistiu em incorporar elementos avaliativos na sua própria prática educativa. Se agora trocam as perguntas(...) deve-se buscar novas respostas” (ibidem, p.229).

Um dos principais fundamentos que necessita ser revisado é a visão política de fundo enquanto projeto de transformação social. Por uma influência

²⁰ Ver o item 2.1 onde descrevemos os principais pontos críticos dos fundamentos da cultura ocidental que entram em crise no século XX com a crítica pós-moderna.

forte das teses marxistas, a Educação Popular e os Movimentos Sociais norteavam suas ações à luz de uma *teleologia política* bem clara e delimitada: o projeto socialista de organização e estruturação da sociedade. No entanto, esse modelo (paradigma) de fundamentação entrou em crise, porque hoje é impossível sustentar uma visão determinista e linear de história e/ou de sociedade que faz parte do núcleo do próprio marxismo.

Uma visão histórica e social mais coerente com os desafios atuais e de futuro deve primar pelo movimento dialético da realidade, abrindo-se para a *multiculturalidade*, a diversidade e as diferentes visões e leituras que são contemporâneas e constitutivas de um mundo complexo e dinâmico. É preciso superar, por exemplo, uma visão teleológica de uma classe social servir como agente universal da transformação social à semelhança da classe proletária, assim concebida pelas teses marxistas. No atual contexto sócio-político e cultural, há múltiplos espaços para a transformação social e o desafio está em ler a realidade sempre de forma dinâmica e dialética para potencializar a luta transformadora.

Para que tenhamos futuro nesse novo rumo inaugurado pelos Movimentos Sociais e a Educação Popular, devemos buscar inspiração em uma *nova racionalidade*²¹, mais aberta, auto-crítica e integradora das múltiplas dimensões da vida em sociedade. A racionalidade tecnocrática, de visão economicista, que inspirou por muito tempo os movimentos operários de contestação às práticas sociais opressoras, na prática reproduz a lógica do sistema capitalista, que

²¹ Esse aspecto será melhor aprofundado nos capítulos que seguem a partir das teorias de Freire e Habermas. Ambos buscam superar a razão iluminista que desembocou historicamente na lógica positivista, reforçando a dominação e opressão social e para esse fim, defendem a necessidade de reabilitar a racionalidade humana em bases outras que a racionalidade economicista da técnica e/ou da burocratização da vida social.

desumaniza as pessoas ao considerá-las como meras peças dentro do sistema perfeito e burocraticamente organizado.

A racionalidade a ser construída nesse contexto do *mundo pós-moderno*, deve ser capaz de abarcar as transformações em curso, que estão ocorrendo em todos os campos da realidade socialmente produzida, e por em cheque as explicações tradicionais. Mas, ao mesmo tempo, essa nova racionalidade deve superar os limites da racionalidade positivista (instrumental) subjacente à lógica de controle do ser humano pelos sistemas vigentes.

Nessa direção, a Educação Popular deve perseguir uma racionalidade que fundamente o poder dos excluídos e oprimidos no confronto com o atual projeto dominante (neoliberal). Sem descuidar para que esses confrontos e resistências, enquanto alternativas à prática opressora, não reproduzam novos ciclos de dominação. Portanto, a nova racionalidade requer o debate crítico com a realidade, através do diálogo, da comunicação e da solidariedade entre as pessoas que mais sofrem a opressão, como ponto de partida para construir um conhecimento inovador enquanto fundamentação das lutas práticas de transformação social.

Esse conhecimento inovador, dialético e, por isso mesmo, essencialmente crítico e auto-crítico, que resulta da nova racionalidade, deve ser o resultado de uma prática intersubjetiva que jamais poderá ser interrompida. A investigação e posterior explicação teórica, que constitui o que chamamos de conhecimento, não é mais que a reflexão crítica sobre a prática. Essa teorização deve impulsionar novas práticas transformadoras da realidade que, em constante movimento da práxis histórico-social, deverá sofrer novas reflexões investigatórias para captar a novidade e o dinamismo do processo. A partir

dessa dialética da práxis transformadora poder-se-á evitar a reprodução de uma verdade fixa e acabada, e construir verdades objetivamente válidas em um contexto historicamente situado mesmo que sejam verdades provisórias e relativas ao contexto histórico-cultural em que os caminhos humanos se encontram.

Partindo da racionalidade crítica e emancipatória, ancorada em bases epistemológicas, políticas e éticas renovadas e inovadoras, será possível às sociedades contemporâneas construir caminhos de superação dos atuais processos político-econômicos dominantes, que subjagam os povos do mundo todo, atrelando-os à vontade onipotente de mais poder e controle do planeta a partir de uma visão de mundo parcial e necrófila frente ao futuro da humanidade.

Esse desafio passa por amplos processos culturais, políticos e educativos, que devem ser impulsionados pelas coletividades, a partir do cotidiano dos que mais sofrem na pele as conseqüências nefastas da lógica opressora.

2.3 - A reinvenção do poder e a Educação Popular

No atual cenário mundial desse final de século, muitos câmbios sócio-políticos estão em curso, além de tantos outros que já foram efetivados. Portanto, no âmbito prático do campo político se impõe o desafio, aos Movimentos Sociais, à sociedade civil organizada e, conseqüentemente, à Educação Popular, da *reinvenção do poder*, desde os múltiplos espaços sociais, até às instâncias institucionalizadas do Estado hoje vigente.

Um dos maiores desafios práticos na atualidade política é a reinvenção da democracia moderna em seu modelo de *democracia representativa*. A complexidade dos sistemas sociais modernos e a dimensão populacional, principalmente os aglomerados urbanos, produz cada vez maior distância entre a classe política e a sociedade civil. Esse fator está causando um verdadeiro ciclo vicioso nas sociedades contemporâneas a partir do qual se efetivam os interesses de uma minoria que, apropriando-se dos aparelhos políticos através das estratégias do poder econômico e da mídia, governam a sociedade segundo seus planos de manutenção e ampliação do poder econômico e político para o futuro (GENRO, 1999). A consequência direta desse fenômeno é a atual dependência e/ou atrelamento dos Estados Nacionais ao mercado econômico globalizado que dita as regras para a política e passa a definir os destinos de milhões de seres humanos segundo os critérios do lucro e da garantia de concentração das riquezas²².

Os países latino-americanos encontram-se em uma situação dramática, pois estão sendo sufocados pelos países ricos em suas estratégias de controle mundial através dos mecanismos da globalização econômica alinhada às regras do projeto político neoliberal.

A forte concorrência mundial está produzindo a falência das economias nacionais latino-americanas. Através dos mecanismos da livre concorrência mundial, o capital nacional não consegue competir com as potências econômicas materializadas em grandes multinacionais e megafusões das empresas com sedes nos países de primeiro mundo. As privatizações realizadas por intermédio das políticas liberalizantes produzem uma verdadeira transferência do patrimônio

²² Basta ver nos últimos dois anos a destruição de várias economias nacionais pela especulação econômica do capital, financeiro, inclusive a brasileira, avalizada pela orientação técnico-política do FMI.

nacional para o capital internacionalizado. Todos esses aspectos surgem como conseqüências de um projeto político social previamente definido pelos países ricos com o objetivo de reaquecer suas economias e controlar as *nações periféricas* via sutilezas das regras do livre mercado em nível global.

E, para nós latino-americanos, esse fenômeno da globalização econômica está produzindo um quadro social desesperador, que ameaça inviabilizar econômica, social e politicamente as nações do continente. A retórica neoliberal que nos concebe como *países emergentes* (por estarmos em ascensão para o nível do Primeiro Mundo moderno, desenvolvido e civilizado) deve ser lida e interpretada pelo avesso, pois a realidade nos mostra que há uma crescente exclusão social com o aumento da marginalidade, violência e desintegração do tecido da sociedade. Todos esses aspectos constituem um verdadeiro caos social que compromete, inclusive, a legitimidade política dos Estados latino-americanos.

Nesse cenário, que interesses representam os governos democraticamente eleitos pelo voto, mas que, definem seus planos a partir do comportamento do livre mercado? Quem de fato está governando no atual contexto da globalização da economia e do modelo político neoliberal em curso no mundo? Para além da democracia representativa, o que pode garantir maior autonomia dos povos e verdadeira representatividade dos interesses sociais no conjunto das sociedades contemporâneas, que são complexas e apresentam alta densidade populacional?

Com a passividade de nossas elites governantes (que aderem pura e simplesmente às receitas da globalização econômica neoliberal, tornando-se, inclusive, mais neoliberais dos países que deram origem a tal projeto político), os povos latino-americanos encontram-se submetidos a uma espécie de

neocolonialismo político que beneficia, obviamente, os povos ricos e desenvolvidos. Então, quem governa de fato em nosso continente não são os projetos autônomos, democraticamente vertidos da nossa realidade e construídos a partir do debate de nossos problemas, mas, ao contrário, o projeto político que está em curso na América Latina é, mais uma vez, cópia adaptada dos países distantes, que já estão em outros níveis e estágios de desenvolvimento social e que se auto-concebem modernos e desenvolvidos. E a versão mais recente desse processo colonialista ocorre a partir da ingerência do FMI, que está, literalmente, ditando as medidas políticas para o governo brasileiro, argentino, entre outros países da América Latina.

Nossas eleições, previstas legalmente para acontecerem a cada quatro anos, a partir de regras previamente definidas à luz da *democracia representativa*, apenas legitimam as vontades subjacentes à classe dominante articulada com os interesses externos. Com a crescente exclusão social que marginaliza milhões de cidadãos dos pleitos eleitorais e com as estratégias de manipulação da opinião pública via poder da mídia, somada ao alto grau de corrupção política existente em nosso meio, os resultados das eleições, mesmo que em conformidade com a legislação vigente, tornam-se cada vez menos legítimos, pois não representam a *vontade da maioria* ao reproduzirem simplesmente os interesses das minorias dominantes que controlam os espaços políticos institucionalizados.

É por tais razões que, enquanto alternativa de transformação social, a Educação Popular deve perseguir, de modo estratégico, a recriação dos atuais modelos políticos que constituem a democracia representativa. Portanto, não basta apenas conquistar o poder já instituído por vias democráticas, mas impõe-se a necessidade de alçar a política a outros níveis de controle social

público que superem o atual círculo da *democracia representativa*, reinventando outras formas de fazer política, que não estão contempladas pelo sistema democrático vigente.

Para superar os aspectos meramente formais da democracia ocidental (que apenas confere direitos legais dos cidadãos pertencentes a determinada organização social, mas exclui grande parcela da população do acesso àquilo que é de Direito), faz-se necessária a organização da sociedade civil em níveis condizentes com as atuais exigências de reestruturação do Estado e da política contemporânea, através do controle público dos mesmos (GENRO, 1999; DEMO, 1993).

Diante desses desafios, à Educação Popular se impõe a tarefa de servir como instância mediadora entre a sociedade civil, partidos políticos e poder instituído na direção de romper com os vícios do assistencialismo, acomodação e indiferença e promover, gradativamente, uma intensa mobilização da sociedade diante dos problemas sociais mais dramáticos, tais como desemprego, exclusão social, violência, marginalidade, massificação cultural e assim por diante. Essa mobilização da sociedade é possível se partirmos da realidade prática em que o povo vive no seu cotidiano e despertarmos o interesse da população afetada por determinados problemas ou desafios mais diretamente voltados ao seu cotidiano.

É nessa direção que a democracia representativa poderá ser dialeticamente superada por um sistema misto entre ela própria e a *democracia direta*²³ onde a sociedade civil tenha mecanismos de controlar o Estado (DEMO, 1993). A riqueza e qualificação da esfera política de uma sociedade está em seu grau de politização que se materializa na participação ativa dos cidadãos nas decisões e atividades públicas. É a sociedade civil, constituída por cada cidadão (enquanto sujeito social), quem deve decidir os rumos de sua história e não apenas escolher representantes que seriam os *iluminados* para decidir o futuro de todos.

A *reinvenção do poder* passa pela reinvenção da política, principalmente do modelo de democracia representativa hoje vigente. Esse processo requer uma posição radical de desconstrução do que está envelhecido e de modo ultrapassado, conserva as antigas relações de poder via assistencialismo, troca de favores e bajulações entre lideranças. Mas, para além da desconstrução, é necessário construir um novo projeto, criando alternativas para que nosso continente supere o histórico colonialismo aqui implantado e trilhe seus próprios caminhos a partir de um projeto autêntico e verdadeiramente cidadão - porque construído com a participação de todos os sujeitos históricos discutindo seus próprios problemas e interferindo na realidade rumo à transformação social.

“Estamos em um momento histórico, cuja tarefa central é a construção de uma DEMOCRACIA RADICAL, na qual todos nos sintamos representados, e que compatibilizem Igualdade e Liberdade, Unidade e Multiplicidade, Diversidade e Diferença, Direitos das Maiorias e Direitos das Minorias” (MEJÍA, 1994, p.73).

²³ Essa experiência já está em curso no Brasil em muitas administrações Municipais e mais recentemente em alguns Estados, que adotam a organização da população (via conselhos, comissões, representatividades, etc.) como forma de controle público do poder Estatal. Por exemplo, o orçamento participativo em Porto Alegre, e agora no atual governo estadual do RS, a Gestão Democrática da Escola Cidadã, o projeto de Eurocidades ou Mercocidades, além de tantas experiências positivas que estão em andamento nesse sentido.

Esse processo de superação do atual estágio da democracia representativa requer caminhos de comunicação social que sirvam de alternativa ao grande poder da mídia que está intimamente sintonizado com o controle do poder político pelas classes dominantes. O *empoderamento dos oprimidos* (MEJIA, 1996), enquanto resistência frente aos meios de comunicação de massa que alienam e homogeneízam as consciências, só será possível através de novas estratégias de comunicação popular que dêem reais condições de reflexão crítica e consciente às pessoas no seu cotidiano social. Portanto, a mobilização social rumo à transformação da política e das estruturas sociais requer o diálogo, o debate e a permanente comunicação popular entre os que mais sofrem o atual ciclo de opressão social.

Devemos, então, construir um verdadeiro processo de problematização sobre o mundo, sociedade e vida humana constituindo um caminho alternativo da política democrática que, de fato, reestruture as relações de poder rumo à verdadeira cidadania. Esse processo histórico-cultural deve constituir uma nova *racionalidade humana*²⁴ enquanto fundamentação da vida social e atribuição do sentido existencial para cada ser humano, racionalidade essa que, respeitando o saber de cada um, que brota do seu *Mundo Vivido*, oportunize a construção de novos horizontes de vida em sociedade, através de um saber coletivo que dinamize e articule o cotidiano da vida prática com a ciência e a técnica (SANTOS, 1993).

²⁴ A razão de fundo que embasa essa proposta de refundamentação política, cultural e social do mundo contemporâneo será explicitada nos capítulos IV e V.

III - NOVOS HORIZONTES TEÓRICOS PARA A EDUCAÇÃO POPULAR

A partir da problematização dos motivos ou razões de buscarmos hoje refundamentar a Educação Popular feita no capítulo anterior, faz-se necessário trazer à cena as propostas teóricas que apontam as possibilidades concretas para levar a cabo tal projeto. Esse é o objetivo do presente capítulo, levando em conta que o desdobramento posterior de nosso trabalho explicitará, de modo mais profundo e sistemático, os elementos constitutivos das teorias aqui apresentadas.

Em primeiro lugar, apresentaremos as razões de trazer Freire e Habermas como autores centrais para a defesa de nossa tese. Partimos do desafio de realizar uma *aproximação crítica* entre os dois autores, tendo como intuição básica a necessidade atual de construirmos uma *Pedagogia das grandes convergências*, através da realização de pontes entre diferentes propostas teóricas que possam complementar-se, aprofundando e enriquecendo, assim, a visão necessária para a transformação do mundo atual.

Nessa direção, é que, em um segundo momento, buscaremos mostrar as *convergências* das propostas de Freire e Habermas para o projeto de refundamentar a Educação Popular de modo coerente com os desafios da

realidade contemporânea cada vez mais complexa e problemática. Ou seja, pretendemos vislumbrar o propósito comum de ambos os autores frente ao desafio de construção de um projeto emancipatório de sociedade enquanto alternativa de superação das atuais crises que afetam as sociedades do mundo todo. Nesse sentido, ambos defendem a necessidade de construir novas bases culturais e, portanto, reinventar os modelos de racionalidades hoje vigentes na produção da vida humana e organizações dos sistemas que controlam os processos socioculturais em curso.

Em terceiro lugar, pretende-se discutir as principais diferenças que caracterizam as duas propostas. Essa discussão tem como intuito mostrar o ponto de partida de cada um, sua visão política própria, bem como a forma de teorizar de ambos, além de relacionar a trajetória específica de cada um desses dois grandes autores que marcam uma forte presença no cenário intelectual da atualidade.

A análise das diferenças entre ambas as propostas não tem o objetivo de confrontação das teorias para reforçar uma em prejuízo da outra. Ao contrário, pretende-se mostrar a possibilidade de aproximação crítica e/ou complementariedade das propostas frente ao desafio de fundamentar a discussão da Educação Popular e das estratégias políticas dos Movimentos Sociais em bases teóricas renovadas - que sejam mais condizentes com a complexidade dos cenários socioculturais, políticos e econômicos do mundo contemporâneo.

Portanto, pretende-se mostrar, nas páginas que seguem, que a visão teórica de Freire poderá ser enriquecida a partir de Habermas e, por outro lado, as propostas de Habermas poderão ganhar mais concretude e aplicabilidade a partir da provocação e vivacidade intrínsecas ao pensamento freireano em seu

modo profundamente original de teorizar a partir da realidade histórica e dialetizar, em todos os momentos, ação-reflexão-ação.

3.1 - 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 as demais propostas teóricas. Esse ponto de partida não é aleatório, ou definido de modo espontâneo, mas, ao contrário, tem razões bem precisas que buscaremos assinalar a seguir.

3.1.1 - A esperança da emancipação social

Freire está na origem da Educação Popular enquanto paradigma latino-americano que traz inúmeras contribuições para a pedagogia mundial. Paulo Freire 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 todo²⁵.

Mas, a razão maior de trazer Freire para discutir novos horizontes teóricos 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 era a Educação no sentido amplo da palavra. 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, mas submetê-las ao crivo crítico”.*²⁶

²⁵ Ver, por exemplo, o livro *Paulo Freire: Uma Bibliografia*, onde estão registrados os principais momentos da vida de Freire e sua rica trajetória enquanto educador, intelectual e militante de um projeto de transformação social no mundo todo. Nessa obra, os intelectuais de renome na pedagogia contemporânea expressam a rede de solidariedade que Freire teceu no mundo todo, em torno dessa obra coletiva que é a Educação Popular latino-americana.

²⁶ É um depoimento vivo pronunciado por Freire em Palestra realizada no SIMPÓSIO PAULO FREIRE nos dias 4, 5 e 6 de setembro de 1996 em Vitória/ES, no qual tive a felicidade de participar e sentir de perto a efervescência das idéias freireanas hoje se processando em diferentes realidades da América Latina e outros continentes.

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 libertadora²⁷. 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

²⁷ Ver, por exemplo, o último capítulo da *Pedagogia do Oprimido*, que tematiza o processo dialético de superação da cultura opressora por uma nova cultura humanista e libertadora capaz de, a partir dos oprimidos, libertar a todos, tanto aos opressores, quanto aos oprimidos.

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.

O que nos chama a atenção em suas últimas obras é a compreensão de que o capitalismo se transformou e já não segue a mesma lógica dos anos 60, 70 ou 80. Transformaram-se as relações sociais que tinham como base o taylorismo-fordismo, o capital financeiro tornou-se dominante a partir das novas tecnologias e, principalmente, através do domínio do conhecimento técnico. Igualmente, o capitalismo atual transforma os imaginários sociais das classes populares através da indústria cultural de massas. Dessa forma, estamos diante de uma nova forma de dominação social e política, arquitetada a partir da força da *imagem* que regulamenta e controla a vida cotidiana das massas populacionais, por intermédio do poder da mídia.

Esse poder ideológico da *mídia* é usado de modo estratégico pelas elites dominantes, em nível mundial, na busca de reciclar sua forma de dominação a partir do projeto da globalização econômica ancorada no livre mercado e no consumismo como fim último da ordem social.

“A capacidade de penumbrar a realidade, de nos ‘miopizar’, de nos ensurdecer que tem a ideologia faz, por exemplo, a muitos de nós, aceitar docilmente o discurso cinicamente fatalista neo-liberal que proclama ser o desemprego no mundo uma desgraça de fim de século. Ou que os sonhos morreram e o válido hoje é o ‘pragmatismo’” (FREIRE, 1997, p.142).

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.

Portanto, há que reconstruir o projeto social emancipador e, por essa razão, a idéia de *utopia e esperança* no futuro histórico da humanidade aparece em Freire como contra-cultura e/ou contra-discurso frente à ideologia dominante dos anos 90.

“Não há mudança sem sonho, como não há sonho sem esperança. Por isso, venho insistindo (...) que não há utopia verdadeira fora da tensão entre a denúncia de um presente tornando-se cada vez mais intolerável e o anúncio de um futuro a ser criado (...). A utopia implica essa denúncia e esse anúncio” (FREIRE, 1994, p. 91).

A afirmação histórica do ser humano enquanto ser em busca de liberdade e esperançoso é a base para construir a visão ética e política indispensável ao projeto de transformação social e/ou à reinvenção do *paradigma emancipatório* de sociedade.

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*²⁸ 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).

²⁸ Ressaltamos que a exposição detalhada dessa proposta será levada a cabo no 5º capítulo do presente trabalho com a Explicitação da Razão Comunicativa de Habermas.

Nesse sentido, a proposta de Habermas, por apresentar uma teoria de sociedade mais elaborada e consistente, poderá oferecer complementos enriquecedores às análises teóricas que Freire lança a partir do cenário sociopolítico dos anos 90. A desumanização resultante da dramática exclusão social hoje em curso exige uma resposta condizente, através de processos socioculturais fecundos, para que o projeto social emancipatório consiga produzir concretamente o *empoderamento dos oprimidos*, na luta pela libertação transformadora das sociedades contemporâneas, que se caracterizam pela opressão e alienação da vida humana controlada pelo mundo dos sistemas - através do processo de racionalização social ancorada na razão instrumental.

3.1.2 - Revisão crítica do marxismo

Um segundo aspecto pertinente à proposta de aproximação crítica entre Freire e Habermas 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 a refundamentação 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 desse fim de século e milênio. A partir desse cenário, entram em crise os paradigmas tradicionais (como já abordamos no capítulo anterior) e as propostas de transformação social, que tinham por base de inspiração o marxismo, também sofrem profundas dificuldades de orientação teórico-prática.

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 refundamentação 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).*

A revisão das teses marxistas a partir da proposta freireana inaugura, então, a concepção de uma nova antropologia que supere a cosmovisão mecanicista intrínseca às análises da vida em sociedade. É nessa direção que pretendemos mostrar como Freire avança a partir de uma visão antropológica inovadora, ao valorizar a subjetividade, o papel da conscientização, a

consciência crítica nas relações de poder e/ou interesses de classe, a interação do sujeito na realidade social, o sentido da educação e da transformação cultural²⁹.

Mas a proposta de Freire, nesse aspecto, também pode ser enriquecida pelas teses de Habermas, que trabalhou desde o início de sua trajetória com a revisão da Teoria crítica de sociedade. Habermas é hoje o principal herdeiro da Teoria Crítica, enquanto uma das grandes expressões da herança de Marx na filosofia do século XX, a partir da programa da Escola de Frankfurt.

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

²⁹ A problematização da visão antropológica de Freire será aprofundada no capítulo seguinte quando faremos a explicitação da razão dialógica em Freire.

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 tecnicizada, 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. Por essa razão, as teses marxistas (tanto do próprio Marx, quanto de seus seguidores mais próximos) caracterizam-se por várias limitações dentre as quais destacamos:

a) As análises marxistas de sociedade estão presas ao paradigma de sociedade fundada no trabalho. Essa análise prioriza o trabalho fabril como o maior potencial de transformação social através da contradição capital-trabalho e a conseqüente organização dos operários. Há, portanto, em Marx uma suposição de que a concentração da força de trabalho nas fábricas oportunizaria a criação e fortalecimento da solidariedade entre os operários, a conscientização e, conseqüentemente, a ação revolucinária. Segundo Habermas,

“Un punto de partida tan productivista excluye la consideración tanto de los ambivalencias del creciente dominio sobre la naturaleza como del potencial de

integración social dentro y fuera de la esfera del trabajo social” (HABERMAS, 1992 b, p.23).

b) O marxismo subestimou a capacidade de reciclagem do capitalismo que, apesar de suas crises profundas, é capaz de renovar-se em seus métodos e regras de funcionamento mantendo intacta sua lógica da *mais valia*. A análise econômico-social do marxismo previa que a acumulação de capital era uma ilusão do capitalismo, pois, se fossem adotadas regras de controle nacional da economia, se extinguiriam as formas objetivas da lógica capitalista (HABERMAS, 1992 b). No entanto, a história mostrou que o planejamento administrativo não conseguiu, até o presente momento das estruturas sociais, substituir por completo as regras do mercado.

c) Outra limitação do marxismo se expressa no modo reducionista de analisar a sociedade e a economia a partir da dogmatização do conceito de *luta de classes*. As sociedades complexas do mundo contemporâneo transcendem em sua concretude a explicação simplista de que todos os problemas sociais seriam resolvidos pelo viés econômico através de um processo planejado que colocasse fim às crises cíclicas da economia capitalista. A vida em sociedade, no contexto atual, requer uma análise que amplie os horizontes sobre os diferentes aspectos da produção e reprodução sociocultural das sociedades atuais.

d) O marxismo reduz sua análise política sobre a Democracia Constitucional, ou sobre o Estado moderno. Marx, por conceber a república democrática como representação do Estado burguês, defendia que a verdadeira democracia somente seria possível na sociedade comunista e, portanto, o *Estado de Direito* moderno consistia apenas em uma “democracia vulgar”. Portanto, somente após a revolução radical dos sistemas sociais a humanidade poderia vivenciar a democracia. Essa visão esquece, contudo, que a “democracia é uma

conquista e, dessa forma, deve ser construída pela cidadania com a organização da sociedade civil” (Ibidem p.24). Portanto, a verdadeira democracia sempre será apenas uma *idéia-fim*, que pode nortear os processos históricos, de construção das sociedades democráticas.

e) Há um grande atrelamento das teses marxistas ao esquema da teoria hegeliana, ao conceber a infalibilidade do conhecimento e acreditar que certas *leis da história* garantiriam a *evolução*, o progresso e a *certeza* da humanização dos povos. Mas, as conseqüências dessa forma de estruturar as análises conserva pressupostos da tradição mesmo que não confessados explicitamente.

“Los presupuestos secretamente normativos de las teorías de la historia se naturalizan en las concepciones evolucionistas del progreso. Esto tiene consecuencias desafortunadas no sólo para los fundamentos(...) de la teoría” (HABERMAS, 1992 b, p.25).

Diante das críticas que Habermas endereça ao marxismo, surgem, igualmente, de seu esforço em propor alternativas para a reestruturação do projeto emancipatório de sociedade, propostas concretas que retomam o potencial crítico e revolucionário da teoria marxista frente aos contextos concretos da opressão e alienação nas sociedades atuais.

Em primeiro lugar, há que considerarmos o problema da comunicação e os modelos de racionalidades que estão na base da reprodução das sociedades contemporâneas.

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:

“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.

3.1.3 - 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.

O conceito de *Razão Dialógica* implica entender o ser humano não apenas como *razão*, estrutura lógica, consciência. Mas, a concepção antropológica de Freire converge para uma visão integral da existência humana, ao valorizar, de forma equilibrada, todas as dimensões de nossa vida: corpo, mente, coração, sentimento, emoções, sentido, intelecto, razão, consciência, entre outras. Como nos diz Freire (1995),

“A consciência do mundo, que implica a consciência de mim no mundo, com ele e com os outros, que implica também a nossa capacidade de perceber o mundo, de compreendê-lo, não se reduz a uma experiência racionalista. É como uma totalidade - razão, sentimentos, emoções, desejos - que meu corpo consciente do mundo e de mim capta o mundo a que se intenciona” (p. 75-6).

Nesse sentido, Freire define o conceito de *corpo consciente* como base para superar a histórica dicotomia entre corpo-espírito; sentidos-razão, que predominou na filosofia ocidental e continua hoje na raiz dos processos culturais opressores e alienantes da existência humana. A denúncia de Freire à visão antropológica tradicional parte do fato que esta,

“Sugere uma dicotomia inexistente homens-mundo. Homens simplesmente no mundo e não com o mundo e como os outros. Homens espectadores e não recriadores do mundo. Concebe a sua consciência como algo espacializado neles e não aos homens como ‘corpos conscientes’”(FREIRE, 1993, p.63).

Ao contrário do que essa visão objetivista define, Freire entende que o ser humano constitui-se dialeticamente e, por isso mesmo, dialogicamente com o mundo. A vida humana é abertura ativa ao mundo porque a essência da consciência humana é atividade, intencionalidade, relação com os outros e com as diferentes realidades existentes no mundo. E, portanto, somente na comunicação tem sentido a vida humana, por que é a partir da relação dialógica

de quem se comunica que é possível o verdadeiro *con-viver*, ser com os outros e humanizar-se em comunhão. Ou seja, o diálogo que alimenta a comunicação, é a alavanca do verdadeiro processo educativo do ser humano.

“Ao contrário da ‘bancária’, a educação problematizadora, respondendo à essência do ser da consciência, que é sua intencionalidade, nega os comunicados e existencia a comunicação. Identifica-se com o próprio da consciência que é sempre ser consciência de, não apenas quando se intenciona a objetos, mas também quando se volta sobre si mesma” (Ibidem, p.67).

A partir, então, dessa visão antropológica inovadora e fecunda de Freire, podemos repensar as tramas e potencialidades do existir humano no mundo sociocultural da atualidade.

Em Freire encontra-se uma análise crítica sistematizada do mundo da opressão em seus processos culturais, que hoje desumanizam milhões de pessoas no mundo todo. Mas, além da crítica, Freire propõe outras bases antropológicas para reconstruir novos processos históricos rumo à elaboração de uma cultura dialógica, libertadora e emancipatória.

Portanto, ao definir a *dialogicidade*, *ação dialógica* ou *ação cultural* para a liberdade como um caminho de reconstrução da vida em sociedade, Freire está defendendo um *projeto maior*, que se articula a partir de uma visão de sociedade igualitária, concepção de vida humana dialógica e dialética e uma proposta de educação radicalmente libertadora que, no conjunto, se articulam a partir da racionalidade dialógica. É uma racionalidade que busca construir a existência humana de modo crítico e criativo frente à realidade sociocultural que nos condiciona, atrofia e objetualiza no mundo atual.

Freire é esperançoso diante do desafio de construirmos uma sociedade mais igualitária, justa e solidária. Mas, para que esse sonho ou utopia de

sociedade se torne realidade concreta na história da humanidade, ele defende a necessária afirmação de uma nova cultura, enquanto busca de sentido para o nosso viver e existir no mundo. Essa cultura brota do impulso de liberdade dos oprimidos e segue uma lógica anárquica frente aos sistemas vigentes, porque se orienta por uma racionalidade distinta. A racionalidade preconizada aqui define-se pelo seu potencial dialógico, amoroso e humanista, enquanto base para elaborar uma *cultura biófila*, crítica e essencialmente libertadora.

A racionalidade dialógica não é apenas sonho, utopia e/ou idealização, mas já está sendo construída através dos diferentes processos que produzem novas experiências de vida em sociedade³⁰. A história de organização dos setores marginalizados e/ou excluídos da sociedade em países latino-americanos, por exemplo, comprova que a vida humana revela sempre novas potencialidades diante dos condicionantes sócio-históricos que a atrofiam.

Eis, então, o grande papel que a Educação Popular deve desencadear nesse processo de reelaboração cultural e/ou reconstrução da racionalidade humana. A educação, para Freire, deve ser trabalhada intencionalmente para humanizar o mundo através da formação cultural e da práxis transformadora de todos os cidadãos, enquanto autênticos sujeitos de sua história construída pela participação coletiva e democrática.

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

³⁰ Abordaremos, no último capítulo desse trabalho, depoimentos ilustrativos sobre as experiências que grupos de famílias, associações e movimentos sociais vivenciam construindo, assim, novos sentidos para as relações intersubjetivas e a convivência em sociedade.

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 da vida humana em sociedade.

O diagnóstico habermasiano da atual crise sociocultural explicita que os próprios fundamentos da civilização ocidental foram abalados. Desse modo, a crise atingiu a própria ciência e a técnica como setores mais expressivas da cultura moderna. Os conhecimentos técnico-científicos multiplicam-se em um curto período de tempo e seguem acelerando cada vez mais o ritmo de inovações. Mas, por outro lado, tais saberes constroem-se em bases cada vez mais relativas e fragmentadas implicando uma crise e/ou indefinição dos próprios rumos de sua auto-produção. Nesse sentido, a manifestação da crise não reside no aspecto da quantidade de produção, ou no poder de domínio do mundo que essa produção detém em si, mas, ao contrário, nos fins racionais intrínsecos ao produto científico ou técnico (HABERMAS, 1990).

Então, de acordo com o diagnóstico de Habermas, a raiz última da crise é a fragmentação da própria racionalidade fundante da cultura contemporânea. Ou seja, na base de nossa atual cultura reside uma manifestação mais restrita da racionalidade humana, que reduz e atrofia o potencial racional da humanidade. Esse *déficit de racionalidade* produz uma grande deficiência nos processos de comunicação entre os sujeitos sociais, que ficam à mercê dos controles burocratizantes da *razão instrumental*, representada pela visão técnica dos especialistas e burocratas com interesses e fins pragmáticos, para obtenção de resultados previamente planejados pelos mesmos.

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 b).

“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.

Eis, então, um conceito fecundo para recriar os atuais processos socioculturais alienantes, que as sociedades vivenciam. O *Mundo da Vida* está além do controle da *razão instrumental*. Como tal, Habermas mantém a firme convicção de que é possível recriar a cultura, superando os modelos de racionalidades alienantes, através de um processo de emersão de novos sentidos humanos existenciais por intermédio da Razão Comunicativa.

O papel da Razão Comunicativa nesse processo é produzir novos entendimentos acerca da vida humana em sociedade, oportunizando, dessa forma, amplos processos de reelaboração sociocultural a partir das responsabilidades que intersubjetivamente a *comunidade de comunicação* assume frente à transformação da realidade. Através de amplos processos de comunicação social, ancorados no *Mundo da Vida*, Habermas acredita ser possível superar a lógica objetivante e alienadora da vida humana e construir um novo modelo de cultura e sociedade que supere os problemas mais profundos do mundo atual, tais como a alienação, a exclusão social e as diferentes formas de conflitos que hoje afloram na convivência social. Esse objetivo deve ser perseguido através de uma razão unificadora, que vai sendo construída no processo comunicativo com a participação de todos.

“Minhas considerações caminham em direção a tese de que a unidade da razão não pode ser percebida a não ser na

multiplicidade de suas vozes, como sendo uma possibilidade que se dá, em princípio, na forma de uma passagem ocasional, porém, compreensível, de uma linguagem para a outra. E esta possibilidade do entendimento, assegurada apenas de modo processual, (...) forma o pano de fundo para a variedade daquilo com que nos defrontamos na atualidade(...)"(HABERMAS, 1990, p.153).

A razão proposta por Habermas supera a *racionalidade egológica* da subjetividade transcendental e, igualmente, a *razão universal* que governa a história concebida por Hegel. É uma racionalidade que vai se construindo no processo intersubjetivo da comunicação a partir do qual as *múltiplas vozes* dos participantes do diálogo produzem uma *unidade de sentido* através da busca de entendimento sobre algo no mundo. O *telos* da linguagem é alcançar o entendimento e produzir práticas de solidariedade e trocas de sentidos humanizadores da vida em sociedade.

Nessa direção, analisando os desdobramentos da tese central do pensamento habermasiano, encontramos uma profunda base antropológica que oferece elementos originais para repensarmos os processos socioculturais vigentes em nosso mundo. Portanto, as teses de Habermas, vêm ao encontro do projeto freireano no propósito de construir um mundo mais humanizado e livre das práticas opressoras e alienantes, hoje em curso.

A teoria de Habermas, nesse sentido, complementa a de Freire no aspecto da fundamentação sistemática de uma proposta antropológica capaz de reconstruir a razão humana em novas bases. Dessa forma, podemos acrescentar à *teoria da ação cultural* (Razão Dialógica) de Freire a proposta de Razão Comunicativa articulada com os processos de transformação dos sistemas de controle da sociedade. Mas, por outro lado, Habermas pode ser enriquecido a

partir da visão mais concreta de Freire em se tratando da prática da comunicação e os respectivos *limites* que impedem o verdadeiro processo do entendimento intersubjetivo no mundo de hoje. Nesse sentido, Freire (1993) fala das condições do verdadeiro diálogo e não apenas, de um modo genérico, das possibilidades do diálogo.

Portanto, a Razão Comunicativa também deve ser repensada hoje em um mundo em que os processos burocratizantes da razão instrumental continuam produzindo cada vez mais desumanização das pessoas, caracterizada na alienação e atrofiamento da comunicação. Para esse fim, Freire mostra-se mais concreto ao insistir na problematização das realidades constitutivas das estruturas sistêmicas da alienação sociocultural vigente na atualidade. Freire propõe iniciativas práticas para a superação desses problemas que partem, por exemplo, de uma proposta de educação articulada coerentemente com os processos políticos e os respectivos embates práticos rumo à transformação da sociedade, bem como da cultura dominante e opressora; a organização de movimentos sociais articuladas em uma unidade de esforços para democratizar os sistemas sociais hoje burocratizados. Nesse sentido, em sua proposta, Freire sempre apontou como caminho da luta contra a opressão e dominação social as “marchas” dos oprimidos convergindo para um projeto maior em direção a uma sociedade mais democrática, livre e justa.

3.2 - Convergências de Freire e Habermas para a refundamentação da Educação Popular

As duas propostas de análise da sociedade convergem em vários aspectos, que se mostram hoje fecundos para repensar a Educação Popular.

Entre os pontos de convergência mais ilustrativos destacamos a preocupação de ambos frente à alienação cultural nas sociedades contemporâneas, as propostas de *reconstrução cultural* que superem o clima do pessimismo niilista pós-moderno, bem como *as críticas à ideologia conservadora* e autoritária, professada pelos neoliberais, e as respectivas propostas de *reinvenção do poder* político através da organização cidadã da sociedade.

3.2.1 - A superação da alienação cultural

O tema da alienação cultural é tratado em Freire inicialmente a partir da problematização da *teoria da ação antidialógica* em sua obra *Pedagogia do Oprimido*. O esforço de Freire é explicitar que, por trás das práticas de dominação e opressão social, há uma teoria que fundamenta e reproduz logicamente tais práticas, a partir dos interesses político-ideológicos das elites. Ou seja, “o opressor, para oprimir, precisa de uma teoria da ação opressora” (FREIRE, 1993, p.183) através da qual organiza os processos concretos de controle dos diferentes setores sociais oprimidos.

Nesse sentido, Freire analisa as práticas de dominação das elites, que no mundo todo impõe seus planos de controle sobre as demais classes sociais, e chega à conclusão de que há uma lógica coerente intrínseca à reprodução e/ou continuidade dessas práticas. E, como sustentação dessa lógica, o antidiálogo é uma das armas mais poderosas das elites, na estratégia de manter a maioria da sociedade alienada e distante das decisões sobre o modelo e forma de organizar a vida social.

“É precisamente, quando - às grandes maiorias - se proíbe o direito de participar como sujeitos da história, que elas se

encontram dominadas e alienadas. (...) Por isto é que a única forma de pensar certo, do ponto de vista da dominação, é não deixar que as massas pensem” (FREIRE, 1993, p.127).

As estratégias de dominação incidem sobre a capacidade de problematizar e/ou pensar a realidade. Negando às maiorias o direito de dizer a sua palavra, de pensar certo, dialogar e debater sobre o mundo em que vivem, as classes dominantes sabem que estão atrofiando um grande potencial de resistência e libertação dos oprimidos. E, por ter plena clareza disso, é que as elites sempre evitam estabelecer *canais de diálogo*, debate e comunicação ativa com amplos setores da população, pois, se assim agissem, estariam colaborando para que estes afirmassem sua capacidade de pensar criticamente sobre o cotidiano em que se encontram com toda sua carga de *situações limites* e o desafio de superação das mesmas.

Através dos mecanismos de controle da comunicação social planejada pela elite ocorre uma forte desmobilização dos verdadeiros interesses sócio-políticos dos oprimidos. Dessa forma, quanto mais isolados uns dos outros, sem diálogo e/ou canais de debate e reflexão sobre as relações de si com o mundo e com os outros, mais alienados cultural, política e socialmente se encontrarão os oprimidos. E, por outro lado, as elites, garantindo a passividade e a divisão entre os oprimidos, continuarão perpetuando-se no poder e até ampliando sua força nesse processo de domínio e controle da maioria.

“Quem pode pensar sem as massas(...) são as elites dominadoras para que, assim pensando, melhor as conheçam e, melhor conhecendo-as, melhor as dominem. Daí que, o que poderia parecer um diálogo destas com as massas(...) sejam meros comunicados, meros depósitos de conteúdos domesticadores” (Ibidem, p.128).

Nos dias de hoje, as estratégias elaboradas para alienar as classes populares não contam apenas com os mecanismos da esfera política e econômica. Ao contrário, com o poder tecnológico dos meios de comunicação de massa, cada vez mais aperfeiçoados e potentes, reproduz-se um círculo vicioso da alienação que perpassa todos os âmbitos da cultura humana afetando, tanto o cotidiano das pessoas, quanto as relações profissionais, econômicas e políticas.

O grande poder que a *mídia* exerce atualmente na formação da consciência dos seres humanos produz o fenômeno da *semiotização da vida social* (MEJÍA, 1996), a partir do qual a atenção das classes populares volta-se para o mundo das imagens que são vinculadas nos programas de TV. A cultura hoje não se caracteriza, prioritariamente, pelo cultivo dos valores que emergem da realidade construída intersubjetivamente. Ao contrário, há nos dias atuais, uma forte influência da *indústria cultural*, no imaginário das massas populares, que exerce uma força mítica na consciência das pessoas (ADORNO, 1996).

Portanto, o fenômeno da alienação cultural, analisado por Freire em suas últimas obras, nos remete para a necessidade de repensar o projeto emancipatório da sociedade à luz dos câmbios culturais que ocorreram na década de 90. As elites dominantes buscaram se reciclar em seus métodos e estratégias de controlar os oprimidos, mantendo-os acomodados com a vida que levam. Usam a força da mídia e o poder de convencimento do discurso veiculado nos meios eletrônicos para apaziguar os efeitos das contradições do sistema de dominação. Um projeto emancipatório deve reconstruir o potencial de agrupamento e articulação das classes populares em movimentos que ultrapassem o âmbito local, pois somente assim haverá possibilidade de pôr em prática um projeto diferente de sociedade, que seja alternativa de humanização da vida concreta das pessoas em suas relações com o mundo e com os outros.

Habermas parte de uma análise teórico-social ampla para abordar o problema da alienação cultural, que atinge as sociedades complexas da atualidade. Suas teses partem da constatação de que vivemos em um mundo sociocultural que apresenta um profundo e dramático *déficit de racionalidade*. Há uma razão que produz conseqüências sociais desumanizadoras e irracionais à vida, afetando, sobretudo, a dimensão comunicativa da vida humana, ao reproduzir uma cultura essencialmente técnica, instrumental, burocrática e, portanto, antidualógica.

A mídia, que hoje domina os processos de comunicação via meios eletrônicos, impondo até os assuntos e a forma de linguagem para a população, é um exemplo típico dessa lógica alienante que engendra os processos de reprodução cultural nas sociedades contemporâneas. Há uma estratégia muito sutil de que a mídia se vale para convencer ou iludir o receptor convencendo-o que está se comunicando. Na verdade, o que a mídia faz é depositar conteúdos essencialmente ideológicos, *fazer comunicados*, impor visões aos receptores passivos de mensagens. Nesse processo sutil de *inculcação cultural* ocorre uma espécie de doutrinação das grandes *massas humanas* alienadas e passivas que aceitam a “ordem das coisas”.

Diante desse fenômeno, Habermas questiona-se sobre os efeitos dessa lógica que estrutura o poder de influência da cultura massificadora, veiculada através da mídia. A *razão técnica* produz, como resultado prático da racionalização e controle dos sistemas sociais, a alienação das pessoas e, por conseqüência, de toda a sociedade através de processos culturais planejados para esse fim. Através de sua lógica de controle social, que perpassa os sistemas econômico, político e de reprodução cultural via mídia, a racionalização instrumental aprofunda os níveis de alienação da vida humana em sociedade e

ameaça sobrepor-se ao *Mundo da Vida* enquanto núcleo mais profundo e originário de criação e recriação da vida sociocultural.

A esse processo Habermas denomina de “colonização do Mundo da Vida”, que caracteriza as sociedades complexas do mundo contemporâneo.

“De fato, a economia e a administração pública cresceram para além do horizonte do mundo vital. Esses subsistemas, controlados pela mídia, transformam-se em segunda natureza; enquanto rede de comunicação objetivada, escapam ao saber intuitivo de seus membros, escorraçados em direção ao mundo do sistema(...). Na medida em que as descrições objetivadoras da sociedade emigram para o mundo da vida, nós passamos a não mais nos entender como sujeitos que agem comunicativamente” (HABERMAS, 1990, p. 177-8).

Nesse processo de atrofiamento da capacidade e/ou potencial comunicativo da vida humana é que reside, segundo as teses habermasianas, a grande causa da atual alienação cultural. A racionalidade técnica, impulsionada por novos ciclos de inovações tecnológicas, vai afetando, gradativamente, os espaços mais originários do exercício natural da comunicação humana, a começar pelo *Mundo da Vida*. Ocorre, desse modo, a colonização do Mundo da Vida através do *mundo do sistema* que visa, sobretudo, a controlar, ou exercer o domínio e burocratizar a vida em sociedade (HABERMAS, 1992 a, T2). O controle se dá pelo setor econômico (burocratização do trabalho, acesso a renda e mercado), pela esfera política (leis, planos e exercício do poder) e, acima de tudo, pela mídia que manipula a opinião pública, dita padrões de comportamento e impõe uma *agenda de assuntos* no dia-a-dia do exercício da comunicação social.

Com o atrofiamiento do potencial comunicativo das sociedades complexas controladas pela *razão instrumental*, agrava-se o problema da alienação sociocultural. O resultado é a auto-objetivação da vida das pessoas e sua conseqüente despersonalização enquanto cidadãos que ficam a mercê do poder técnico-científico, que burocratiza as relações sociais determinando os padrões e modelos de convivência, além do ritmo que cada um deve seguir como simples *peça do sistema*.

Eis, então, o grande desafio que Habermas nos aponta para construirmos o processo de transformação social das sociedades complexas caracterizadas pelo fenômeno da racionalidade instrumental. O desafio maior é reabilitar a comunicação que brota do *Mundo da Vida*, pois através desse âmbito é que, intersubjetivamente, será possível construir novos processos culturais emancipatórios, livres do controle e da opressão social. Mas, para que isso seja possível, impõe-se a *descolonização* do *Mundo da Vida* através do cultivo da racionalidade comunicativa - que supere a lógica da razão instrumental e sirva de alternativa frente aos sistemas burocratizantes da vida em sociedade - tanto frente ao atual império do mercado econômico e sua respectiva fundamentação política, quanto ao poder encantador e mágico da mídia.

3.2.2 - A reconstrução cultural para a emancipação

Mas, para além do diagnóstico de que as sociedades contemporâneas encontram-se em níveis profundos de alienação sociocultural, Freire e Habermas convergem para uma posição clara em defesa da transformação/reconstrução cultural com base no potencial criativo da existência humana. Nessa direção, ambos lançam duras críticas ao clima de pessimismo que envolve as teorias pós-modernas. Para eles, o fatalismo embutido nessas teorias demonstra o *viés*

conservador que busca justificar a realidade tal e qual existe para nos conformarmos diante das mazelas sociais produzidas por uma lógica excludente e opressora.

Freire (1994) faz um grande esforço em reler a si mesmo à luz das transformações que ocorreram nos últimos anos, principalmente na década de 90, a partir do qual defende a revisão de diferentes aspectos de suas propostas. Nesse sentido, ele se auto-define como *pós-moderno progressista* ao defender que hoje é impossível nos fecharmos em um único instrumental de análise dos fatos, pois ocorrem mudanças e transformações da realidade em um ritmo cada vez mais intenso. Ou seja, o mundo contemporâneo, em sua crescente complexidade, impõe a nós a necessidade de permanente auto-crítica e reexame de nossas concepções para não fixarmos nossa visão de mundo ficando presos a um tempo que se exauriu.

Mas a posição de Freire é explicitamente crítica à Pós-modernidade devido à relativização dos fundamentos racionais e/ou à fragmentação intrínseca da mesma. Na esteira da Pós-modernidade não é mais possível fundamentar a existência humana em bases que certificam um grau plausível de racionalidade e sentido universal. Diante desse quadro teórico, as teses freireanas constituem uma alternativa ao relativismo que produz a decertificação da subjetividade humana, à semelhança das teorias da análise do discurso e das posições que anulam a possibilidade de se alcançar um fundamento objetivo ou racional para a existência humana em sociedade.³¹

No entanto, essa reação ao relativismo não implica cair no outro extremo. Freire reforça a necessidade de não dogmatizarmos nossas teorias, visões de

³¹ Conforme as teorias analisadas no item 2.2.2 do capítulo anterior.

mundo, explicações da realidade e, muito menos, a orientação do fazer prático. Ao contrário, sua posição é claramente afinada com a dialeticidade do universo humano, enquanto totalidade que está em contínua transformação. Nesse esforço de manter, constantemente, a estreita relação entre o pensar e agir Freire reinventa a tradição dialética por não reproduzir puramente a versão idealista de vertente hegeliana e, igualmente, não curvar-se à versão materialista de Marx.

A dialética freireana prioriza a síntese entre objetividade e subjetividade inaugurando, assim, um movimento inovador com a afirmação da intersubjetividade sociocultural, enquanto base para construir e reconstruir a vida humana, a história e o mundo em que vivemos. Há na proposta de Freire uma radical indicotomização entre subjetividade e objetividade, consciência e mundo.

Ao mesmo tempo que Freire reage ao objetivismo e subjetivismo mecanicista, sua proposta reafirma o *papel da subjetividade* na história. Nessa direção, está sua discordância com uma pós-modernidade conservadora, que acredita ter “desconstruído” a subjetividade. Ao discorrer sobre a temática da subjetividade e sua importância para a fundamentação teórico-filosófica da Educação Popular, Freire expressa sua convicção sobre a atualidade desse assunto.

“Não tenho dúvidas, inclusive, de que este que sempre esteve presente à reflexão filosófica, não apenas continua a ser um assunto atual, mas também crucial, no término do século. Continua a ser objeto de reflexão filosófica, alongando-se, necessariamente(...) ao campo da epistemologia, da política, da ideologia, da linguagem, da pedagogia, da física moderna” (FREIRE, 1994, p.101)

Em um movimento verdadeiramente dialético, não é possível superestimar a objetividade reduzindo o papel do sujeito, nem conceber a

subjetividade como uma instância poderosa, capaz de determinar por si mesma a realidade. Mas, maior equívoco do que defender uma posição extremada é negar totalmente a importância e o papel da subjetividade.

“Na verdade, só numa perspectiva dialética podemos entender o papel da consciência na história desvencilhada de qualquer distorção que ora exacerba sua importância, ora a anula ou nega” (Idem).

Por um lado, ocorre uma distorção filosófica com as teorias que desembocaram no subjetivismo, pois estas conferem um papel determinante para a subjetividade. Desde o racionalismo de Descartes, até a fenomenologia de Husserl se repetiram diferentes esforços e tentativas de fundamentar todo e qualquer sentido, *razão de ser* e explicação plausível na subjetividade enquanto *pólo doador de sentido* e/ou referência última de sentido. O equívoco dessa posição está em exacerbar o papel da subjetividade, pois concebe-a como auto-suficiente, egológica e independente da alteridade e/ou da intersubjetividade.

Por outro lado, a concepção objetivista reproduz uma visão mecanicista, por acreditar que a realidade, no conjunto dos fatos que a constituem, é regida por leis intrínsecas. Dessa forma, a subjetividade é determinada pela objetividade e a visão de história, de futuro, já está dada a partir das próprias leis objetivas. Esse determinismo mecanicista cai no equívoco de desconsiderar a importância da subjetividade na história, - das utopias, sonhos e, esperanças que movem cada ser humano em sua busca de realizar-se e produzir um sentido para sua vida.

Mas, a posição da Pós-modernidade conservadora converge para equívocos ainda mais profundos ao *desconstruir* completamente a subjetividade humana (Derida, Fauchault). Se objetivismo e subjetivismo caíram em posições

extremadas, negando a dialeticidade entre consciência-mundo, uma posição que, no intento de prevenir-se da dogmatização e/ou dos fundamentalismos, nega um dos pólos da dialética, compromete, dessa forma, qualquer possibilidade de construir afirmativamente um processo humano de superação do atual estágio histórico-social em que nos encontramos.

Eis, então, a diferença da proposta freireana frente à Pós-modernidade niilista. Freire reafirma a subjetividade, mas não aos moldes das filosofias modernas. Suas teses convergem para a dialeticidade entre sujeito-mundo e outras subjetividades, constituindo o processo de intersubjetividade na história.

O papel da consciência concebido por Freire está diretamente relacionado com uma visão *dialética inovadora* que não recai em posições extremadas da tradição. A consciência de cada ser humano encontra-se em cada momento já constituída a partir da dialética entre a história do sujeito e o mundo em que vive, mas a constituição da consciência não se dá de modo egocêntrico e individual. Ao contrário, nós, seres humanos, fazemos a nós mesmos através da gama de relações intersubjetivas que implicam em trocas, contradições, recuos e avanços. Há um processo da *práxis humana* que implica em fazer o mundo e, assim agindo, fazemos a nós mesmos enquanto seres humanos essencialmente sociais, intersubjetivos e dialógicos.

Esse movimento dialético requer da espécie humana uma condição própria, que se expressa na *instância crítica* da consciência humana. Ou seja, o desafio de fazer o mundo mais humanizado implica, por outro lado, a transcendência da condição humana. Esse é o papel da *conscientização* que só é possível através de um trabalho/atividade planejada, intencional, capaz de formar novos níveis de consciência assegurando a coerência e a dialeticidade entre discurso-prática, reflexão-ação.

“Contra toda a força do discurso fatalista neoliberal, pragmático e reacionário, insisto hoje, sem desvios idealistas, na necessidade da conscientização. Insisto na sua atualização. Na verdade, enquanto aprofundamento da ‘prise de conscience’ do mundo, dos fatos, dos acontecimentos, a conscientização é exigência humana(...). Em lugar de estranha, a conscientização é natural ao ser que, inacabado, se sabe inacabado” (FREIRE, 1997, p.60).

A conscientização é um processo intrinsecamente intersubjetivo, que implica o diálogo e a produção de sentidos partilhados coletivamente. É a partir dessa instância coletiva que se torna possível na sociedade a convergência de sonhos, utopias e esperanças subjetivas na construção de um projeto social intersubjetivo. A capacidade humana de intervir na realidade é potencializada a partir da prática intersubjetiva que dialetiza discurso e prática, planejamento e intervenção na realidade.

Esse processo dialético e dialetizador da realidade é uma proposta alternativa frente ao discurso da pós-modernidade, que prega o fim das ideologias, das classes sociais, das utopias e dos projetos coletivos de transformação da sociedade. É pelo diálogo e pela troca de saberes, sentidos e valores que a humanidade sempre será capaz de refazer seus caminhos e reconstruir a história que permanece aberta ao futuro, inacabada e inconclusa em seus horizontes de afirmação de novos projetos de sociedade.

É nessa direção que as teses de Habermas convergem, ao defender que a modernidade é *um projeto inacabado*.

Ao contrário do que professam os discursos pós-modernos, Habermas concebe o *projeto emancipatório* da humanidade, articulado nas diferentes sociedades historicamente situadas, como uma bandeira plenamente atual diante de um mundo em que convivemos com bilhões de pessoas marginalizadas,

oprimidas e submetidas aos controles dos sistemas burocratizantes da vida em sociedade.

Habermas reage contra o fatalismo conservador dos discursos pós-modernos desmentindo seus princípios pseudo-críticos que pregam a *morte da razão*, da subjetividade humana e do projeto humanista da modernidade. Suas teses buscam evidenciar que as teorias pós-modernas confundem os resultados práticos das sociedades contemporâneas com o projeto da modernidade em si mesmo. Referindo-se às análises pós-modernistas da sociedade, Habermas (1998) entende que, em seu núcleo básico, esse modo de pensar,

“assume, por um lado, a herança da filosofia do sujeito: substitui o sujeito auto-referencial pelo sistema auto-referencial; por outro lado, ele radicaliza a crítica de Nietzsche à razão: com a referência à totalidade do mundo da vida ele renuncia a todo o tipo de pretensão da razão”(p.323).

A descrença na razão professada pela pós-modernidade se refere, em última instância, aos resultados práticos da racionalidade técnica, que passou a predominar a partir da segunda metade do século XIX. Essa racionalidade está voltada aos fins práticos de intervenção no mundo e/ou de controle humano, via poder técnico do universo. No entanto, Habermas entende que esse modelo de racionalidade não traduz o potencial racional mais amplo do projeto da civilização moderna que, por exemplo, defendia ser possível atingir a maioria da espécie humana a partir do cultivo da *razão crítica*. Mas essa possibilidade, segundo a visão moderna, requer amplos processos de socialização do saber, da cultura, dos valores através da educação pública, democracia, cidadania política, entre outros mecanismos de produção da racionalidade emancipatória.

A racionalidade técnica representa, então, um déficit de racionalidade que desvirtua o projeto civilizatório da modernidade e, como tal, deve ser superada por outras formas de cultivo da razão humana. O déficit de racionalidade salta a nossos olhos quando em fins do século XX, encontramos quase 2/3 da população mundial vivendo totalmente excluída, na miséria, com altos índices de analfabetismo, na fome, violência, alienação cultural, massificada pela mídia, entre tantos outros exemplos de desumanização e irracionalismos que poderíamos citar.

Diante desse quadro que constitui a realidade social do mundo de hoje impõe-se a pergunta pelo *tipo de modernidade* que herdamos. Esse é o projeto de humanização e/ou de progresso social e humano que a modernidade nos assegurava? Qual é o futuro e a *esperança* para a maioria da população mundial, hoje excluída da modernidade técnica, altamente sofisticada, que domina com mecanismos lógicos muito sutis, todos os povos e culturas em âmbito mundial?

Mas, se esse é o mundo sociocultural que herdamos, apesar de todas as promessas da modernidade, por outro lado, as teses pós-modernas, ao professarem a morte da razão e/ou a descrença em um projeto de civilização fundamentado racionalmente, estão reforçando os irracionalismos intrínsecos à razão técnica e, pior do que isso, desacreditando de uma vez por todas na possibilidade de construir caminhos alternativos de vida em sociedade. Eis, então, segundo Habermas, o grande equívoco inerente a essa visão distorcida pós-modernista, que se fecha em uma argumentação círculo-viciosa ao professar a desilusão completa no projeto da modernidade. No fundo, a negação da razão, enquanto base da proposta de modernidade, revela a própria miopia dos pós-modernos que buscam superar o egocentrismo, a dominação e alienação humanas sem uma proposta alternativa. Ou seja, ficam presos à mesma lógica da argumentação moderna.

Para Habermas, a proposta de emancipação humana articulada em uma racionalidade que vai se processando historicamente é a maior herança da modernidade, que nós hoje não poderíamos relegar ao simples abandono. A modernidade contém em seu bojo um potencial não realizado pela história humana até o presente momento e, como tal, é *um projeto inacabado* que deve nos impulsionar, enquanto herdeiros de uma tradição civilizatória, para novos desdobramentos de construção humanizadora da história (HABERMAS, 1990 e 1998).

O potencial não efetivado do projeto moderno reside na dimensão crítico-emancipatória da racionalidade humana que foi sendo atrofiada pelo domínio da razão instrumental. Por esse motivo, Habermas propõe a reabilitação do projeto da modernidade a partir de novas bases filosóficas. As duas propostas inovadoras de Habermas são a mudança de paradigma filosófico e a construção de uma nova racionalidade, que seja capaz de criar alternativas aos processos de alienação sociocultural impostos pelo domínio da razão técnica, oportunizando o cultivo da emancipação humana na convivência social, ética, solidária e comunicativa.

A mudança de paradigma da filosofia da consciência para o paradigma da comunicação mediado pela linguagem é uma superação, tanto da egologia moderna, quanto das propostas desconstrutoras da subjetividade dos pós-modernos.³²

Ao concordar, por um lado, com as críticas pós-modernas de um sujeito egológico, que servia de fundamento absoluto ao mundo e a si próprio, por outro

³² No 5º capítulo serão aprofundadas as análises dessa mudança de paradigma proposta por Habermas, bem como o papel da linguagem para fundamentar a nova racionalidade enquanto alternativa à crise da modernidade e à pós-modernidade niilista.

lado, Habermas desmente a ilusão de um pós-modernismo que advoga para si o direito de abolir todo e qualquer fundamento. Ou seja, para ele a Pós-modernidade,

“cai no redemoinho da experiência contingente: tudo poderia ser diferente do que é - as categorias do intelecto, os princípios da socialização e da moral, a constituição da subjetividade, os próprios fundamentos da racionalidade” (HABERMAS, 1990, p.176).

Em última instância a pós-modernidade, ao querer negar a modernidade, reproduz os mesmos erros ao apoiar-se no próprio paradigma da filosofia da consciência.

Para além das teorias pós-modernas, que simplesmente querem prescindir da modernidade, há a necessidade, então, de revisar a modernidade em suas bases filosóficas, indo da concepção de subjetividade e racionalidade humana, até os desdobramentos das propostas de emancipação social.

A racionalidade que Habermas propõe vem ao encontro desse propósito acima mencionado. A partir da correção dos rumos da modernidade, Habermas acredita ser possível reabilitar o potencial civilizatório e de *emancipação* intrínseco às bases socioculturais da civilização ocidental. Para esse fim, faz-se necessário reconstruir a racionalidade humana fundamentando-a a partir do novo paradigma da linguagem.

Com esse intuito, Habermas desenvolve os fundamentos indispensáveis para garantir seu projeto de afirmação de uma nova racionalidade emancipatória. A razão professada por Habermas não se dá nos mesmos moldes da razão iluminista moderna, mesmo que se confesse herdeira de seus elementos (ROUANET, 1992). A partir da mudança do paradigma, a proposta habermasiana converge para uma racionalidade enquanto processo que vai se

construindo a partir das relações intersubjetivas e da interação humana no mundo.

A Razão Comunicativa tem como propósito central a produção do entendimento entre os seres humanos e os povos. O *medium lingüístico*, enquanto base do novo paradigma filosófico, é a expressão de que a vida humana em sociedade está voltada para a comunicação livre de censura e de que cada ser humano é capaz de voltar-se para a *busca de entendimento* cuja prática requer o cultivo de uma razão que produz argumentos e se expõe às críticas de outros participantes da comunidade lingüística.

Mas, então, por que existe tanto dissenso no contexto sociocultural do mundo de hoje? Eis o objetivo de Habermas com a proposta de uma nova racionalidade. O relativismo exagerado da pós-modernidade apenas deu margem a mais dissenso e/ou ausência de entendimento em um mundo cada vez mais fragmentado e complexo. Portanto, o que impera nesse contexto relativista é uma racionalidade dirigida a *fins estratégicos*, que mais atrofia a comunicação do que produzem o entendimento. Para superar esse estágio da humanidade, impõe-se a nós hoje reabilitar a racionalidade humana em sua dimensão comunicativa e emancipatória. Esse caminho é um processo social e histórico a partir do qual poderão ser produzidas novas bases culturais e novas estruturas de vida em sociedade.

3.2.3 - 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 Freire³³ 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”.

³³ Principalmente a *Pedagogia da Esperança* e a *Pedagogia da Autonomia* a partir das quais Freire redimensiona sua proposta teórica à luz do contexto da globalização neoliberal e da necessidade de resistência ao mesmo. Com novas estratégias de organização das classes oprimidas. A luta contra a perversidade do capitalismo neoliberal requer a união dos diferentes, a convergência das “marchas” que se opõe à lógica dominante do sistema opressor.

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. Portanto, a esperança freireana, de superação ético-política ao neoliberalismo, funda-se na possibilidade histórica, sempre real e ao alcance dos seres humanos de que é na fraqueza dos oprimidos, hoje sofrendores da desumanização materializada em seu

mundo cotidiano, que reside a força capaz de superar a fortaleza construída pelos opressores.

“Não creio que as mulheres e os homens do mundo, independente até de suas opções políticas, mas sabendo-se e assumindo-se como mulheres e homens, como gente, não aprofundem o que hoje já existe como uma espécie de mal-estar que se generaliza em face da maldade neoliberal. Mal-estar que terminará por consolidar-se numa rebeldia nova em que a palavra crítica, o discurso humanista, o compromisso solidário (...) e o anúncio de um mundo gentificado serão armas de incalculável alcance” (Ibidem, p. 145).

Nessa forma de ver o mundo, a história humana alcançará maiores níveis de humanização e sentido ético na medida em que a supressão da realidade concreta de opressão vai se tornando potencial de realização da *liberdade de todos*. Esse é um processo dialético, conflituoso, de avanços e recuos, mas requer práticas efetivas de transformação da realidade que materializem no conjunto da sociedade movimentos superiores de libertação. Contudo, esse processo não implica um ponto de chegada final, em que não teríamos mais conflitos, contradições ou embates práticos. Essa visão de fim de história e/ou consolidação de um sistema é uma ilusão antropológica que se transforma em ideologia, e por isso mesmo, que nega a própria condição da história humana. No desdobramento concreto da história sempre teremos a possibilidade e a exigência de novos embates para libertar a vida em sociedade de suas próprias limitações e condicionamentos socioculturais.

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*.³⁴

“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

³⁴ Nesse esforço de garantir o retorno de lucros e do capital investido, principalmente na especulação financeira, os países ricos têm a seu favor a estratégia do FMI que, de tempos em tempos, lança sua missão de “socorrer” as economias emergentes em seus tropeços e desestabilização, devido ao ataque especulativo e à dependência do sistema financeiro mundial a que estão submetidos.

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.

“El poder generado a través de la acción comunicativa puede actuar, sin pretensiones de conquista, sobre los fundamentos de los procesos de evaluación y toma de decisiones de la administración pública, de manera de hacer valer sus exigencias normativas en el único lenguaje que la ciudadela sitiada entiende: elaborando el conjunto de argumentos que, aunque sean trabados instrumentalmente por el poder administrativo, no puedan ser ignorados por éste mientras responda al estado de derecho” (ibidem, p. 38).

A convicção de Habermas é a de que, para enfrentar os atuais problemas resultantes de uma lógica político-econômica, que agrava a crise social e ameaça destruir o equilíbrio ecológico em todo o planeta, impõe-se o desafio de fundamentar o debate sob o ponto de vista ético. Somente a partir da *discussão ética* dos problemas que hoje atingem a humanidade será possível superar uma cultura da indiferença e da pseudo-neutralidade tecnocrática, comprometendo todos os cidadãos a partir de *vínculos comuns* entre as pessoas, mesmo apesar das distâncias e/ou de diferenças culturais.

“Esos problemas sólo pueden ser abordados de frente si se los plantea desde el punto de vista moral, a través de una

universalización de los intereses producida de manera más o menos discursiva en los espacios públicos de las culturas políticas liberales que no hayan sido vaciados de todo poder. (...) El punto de vista ético o moral nos ayuda a percibir los vínculos más abarcadores (...) que enlazan el destino de un individuo con el de cualquier otro, y que convierten aun a la persona más distante en próxima” (ibidem, p.42).

A partir desse ponto de vista ético universal, Habermas concebe ser possível construir um projeto de sociedade radicalmente democrática, através da qual possamos *reinventar a democracia*³⁵ representativa e, a partir daí, recriar uma nova política mundial.

Habermas entende que os modelos da democracia ocidental encontram-se atrofiados e profundamente viciados pelas forças anárquicas do livre mercado e da mídia que, conjuntamente, interagindo entre si numa espécie de *pacto do poder*, sobrepõem-se à esfera política e ao próprio *Mundo da Vida* em sua expressão mais originária, que é a ação comunicativa do cotidiano. Por tais razões, à esfera pública e à política enquanto arte de promover o bem comum, impõe-se novos desafios de organização da sociedade para reabilitar seu papel de *controle dos subsistemas* que constituem as sociedades modernas. E, a estratégia política, que vem ao encontro desse fortalecimento da democracia é a livre comunicação via *participação popular*, enquanto organização da sociedade para oportunizar a discussão dos problemas que afetam a vida da sociedade. Esse é um dos mecanismos que Habermas propõe para construir um modelo de democracia que seja capaz de preservar os *interesses de todos* a partir do controle público do Estado, bem como dos sistemas que organizam a vida em sociedade. Nessa direção é que Habermas vê com bons olhos os novos

³⁵ A reinvenção do poder é uma reflexão que Freire se ocupou em várias obras e debates com outros autores. Nesse sentido, ver, por exemplo, Freire (1995) e Fiori (1992).

movimentos sociais da atualidade que se caracterizam pela pluralidade de bandeiras conforme os diferentes setores das sociedades e os problemas específicas por eles enfrentados (HABERMAS, 1992 a, T 2).

3.3 - As Principais Diferenças entre Freire e Habermas

Apesar de ressaltarmos as convergências entre as duas propostas, não poderíamos nos omitir frente às diferenças de cunho teórico-prático entre o pensamento de Freire e Habermas. Dentre um conjunto de aspectos que poderíamos mostrar, destacaremos a diferença no ponto de partida e/ou de análise da realidade com que cada autor se detém, a concepção ético-filosófica de ambos, a alternativa política para superar o capitalismo neoliberal e a preocupação central de teorização que é específica, ou diversa em cada autor.

Nos parágrafos que seguem buscaremos detalhar cada uma dessas diferenças teóricas com a preocupação de mostrar as implicações para a nossa problemática da Educação Popular.

3.3.1 - A diferença do ponto de partida

O ponto de partida freireano é a realidade do povo dos mocambos de Recife, que desde o início problematizava o porquê da miséria do povo nordestino enquanto uma das regiões mais pobres do Brasil, com suas vidas marcadas pela opressão sistemática que historicamente têm sofrido. Freire concebe, como preocupação central de sua teoria, os oprimidos. Seu esforço é o de contribuir para a libertação concreta dos mesmos. Nessa direção, a teoria que Freire elabora é apenas um meio e/ou instrumento para concretizar o fim mais nobre que é a *transformação da realidade* opressora.

Habermas parte da tradição filosófica ocidental, inspirando-se em Hegel e Marx, além de Kant e dos precursores da Escola de Frankfurt da qual é herdeiro. Nessa direção, Habermas preocupa-se com a reelaboração da Teoria Crítica da sociedade, buscando, principalmente, recolocar os problemas levantados pelo marxismo em um contexto sociocultural do pós-guerra. Mesmo sendo impossível separar teoria e prática, o ponto de partida habermasiano enfatiza mais as teorias filosóficas e sociológicas, que buscam refletir a realidade social do mundo contemporâneo.

Nesses termos, há uma nítida diferença entre as preocupações e intuições originárias do pensamento de Freire, comparado com o de Habermas.

Freire sempre confessou que a sua intuição original, ainda quando menino, era a de perguntar-se sobre seu papel na construção de um mundo mais humano, justo, belo e feliz. Ele sempre perseguiu a preocupação com a humanização da realidade social concreta e, como tal, as leituras dos filósofos e teóricos em geral tinham como meta a compreensão mais profunda dessa realidade de opressão com a qual se defrontava.

“Em Jaboatão, quando tinha dez anos, comecei a pensar que no mundo muitas coisas não andavam bem. Embora fosse criança comecei a perguntar-me o que poderia fazer para ajudar aos homens” (FREIRE, 1980, p. 14).

A consequência direta dessa posição política freireana são os temas de abordagem com as quais se ocupou ao longo de sua obra e que recebem um tratamento contínuo ao longo de sua produção teórica. As temáticas da opressão/libertação, diálogo, educação, humanização da sociedade e transformação sociocultural denotam a concretude do pensamento freireano diante do mundo atual.

Habermas apresenta-se nitidamente como um teórico que passou por diferentes fases em sua trajetória intelectual e, conseqüentemente, vários temas de abordagem sofrem uma descontinuidade no tratamento de suas análises teóricas. Ocorrem, nesse sentido, certas rupturas e/ou descontinuidade de temáticas que Habermas considerou superadas em sua preocupação de reelaborar a Teoria Crítica. Assim, sua crítica às ideologias, que se mantinha presa a um esquema lógico um tanto dogmático a partir da fundamentação clássica da luta de classes, é uma temática que sofre transformações com a *Teoria da Ação Comunicativa*.

3.2.2 - A concepção ética de cada autor

Uma segunda diferença, e que tem relação direta com a temática abordada acima, é a concepção ética de cada autor.

Freire, pelas próprias posições teórico-práticas, que tem defendido ao longo de sua obra, converge para a Ética da Libertação, com posições muito próximas da proposta de Dussel.³⁶ A própria epígrafe de sua obra mais conhecida - a *Pedagogia do Oprimido* - expressa sua posição claramente definida a favor dos oprimidos, quando diz que sua ação se dedica “aos esfarrapados do mundo e aos que neles se descobrem e, assim, descobrindo-se, com eles sofrem, mas, sobretudo com eles lutam”. Esse ponto de partida mostra claramente de que lado Freire está e quais são suas *exigências para o diálogo* entre as diferentes posturas políticas e realidades socioculturais.

³⁶ Há vários estudos que comparam Freire e Dussel, principalmente no que tange à pedagogia da libertação político-cultural frente à dominação primeiro-mundista. Um exemplo é o livro de José Pedro Boufler, *A pedagogia da Libertação* - editado pela UNIJUÍ.

Habermas concebe a Ética do Discurso como uma tentativa de fundamentar universalmente a dimensão ética da vida humana. Sua proposta reforça a necessidade de se produzir o entendimento entre as comunidades lingüísticas - tanto locais, regionais e nacionais, quanto em nível mundial. Habermas entende que, ao partir da busca do entendimento e da produção de consensos, (mesmo que provisórios), a humanidade será capaz de superar os níveis de desumanização hoje existentes, encaminhando soluções concretas aos problemas que atingem a população mundial, e elevar-se a um patamar superior de convivência democrática e cidadã.

A diferença entre Ética da Libertação e Ética do Discurso é um tema polêmico³⁷ e ainda encontra-se em uma fase inicial das discussões que terão futuros desdobramentos no campo filosófico-político da humanidade. O ponto nevrálgico dessa discussão está no aspecto das condições práticas para a realização do diálogo e/ou da construção do entendimento e, por outro lado, na situação concreta de exclusão da grande maioria da população mundial. Ou seja, a Ética da Libertação preocupa-se, por princípio, com as *condições concretas* para produzir a humanização da sociedade, da cultura e da vida prática das pessoas que hoje se encontram parcial, ou totalmente excluídas, tanto do mercado econômico, quanto do acesso a cultura e da comunicação social emancipatória; enquanto que a Ética do discurso preocupa-se, acima de tudo, em estabelecer teoricamente as *condições ideais* necessária à construção de processos de emancipação dos sujeitos sociais que se defrontam com situações cada vez mais complexas em um mundo desafiador para a comunicação livre e desburocratizada. Portanto, a Ética do Discurso supõe que a racionalidade

³⁷ Dentre os vários estudos sobre esse tema, encontra-se o livro “Ética do discurso e Filosofia da Libertação: Modelos complementares” que traduz o debate que ocorreu na UNISINOS em 1993 com a presença de Dussel e Apel, entre outros.

comunicativa já tenha atingido níveis satisfatórios de seu desenvolvimento concreto em nossas sociedades.

Nesse sentido, a Ética do Discurso parte de uma visão de sociedade elevada, constituída por interlocutores competentes e dispostos a sentar à mesa para construir um entendimento com base na lógica do *melhor argumento*. Entretanto, é exatamente nesse ponto que a Ética do Discurso apresenta uma grande lacuna, pois não tematiza sobre as condições concretas do diálogo entre as diferentes realidades político-sociais, bem como a situação de bilhões de pessoas hoje excluídas nas diferentes dimensões da vida em sociedade.

Convém nos perguntarmos, então, sobre a viabilidade prática de complementariedade entre Ética da Libertação e Ética do Discurso. Esse questionamento impõe-se em um contexto sociocultural marcado por conflitos culturais e ideológicos regionais, que se apresentam com violência e irracionalismos político-religiosos inviabilizando qualquer possibilidade de diálogo a curto prazo na maior parte deles. Os temas que a Ética do Discurso aborda, tais como, emancipação, bem comum, diálogo, solidariedade e justiça, devem ser reabilitados em direção a uma *Ética da Alteridade* capaz de romper de vez com os formalismos e/ou abstrações idealizantes e caminhar em direção à realidade concreta dos povos periféricos expoliados, marginalizados e excluídos. Somente nesse âmbito é possível à humanidade discutir o controle do mercado econômico cada vez mais anárquico e destrutivo em relação aos excluídos, além de refletir sobre a separação abismal entre Hemisfério Norte (rico) e Hemisfério Sul (pobre e miserável), a partir de uma análise ética que oborde a problemática da ecologia enquanto debate sobre a desumanização da sociedade mundial (a violência, fome, alienação cultural) e destruição acelerada do meio ambiente, que altera o clima e os fenômenos da atmosfera em nível planetário.

3.3.3 - O projeto político alternativo ao neoliberalismo

Outra diferença importante para se destacar entre os dois autores é sobre a estratégia de superação do neoliberalismo excludente.

Paulo Freire propõe uma *superação radical* do sistema econômico em vigor a partir da reconstrução do projeto socialista em bases democráticas. Sua crítica ao capitalismo neoliberal é radical porque discorda da essência de seu funcionamento que sempre produziu a exclusão de parte da sociedade.

Nesses termos Freire declarou que:

“O esfacelamento do mundo socialista autoritário(...) oferece-nos a possibilidade extraordinária(...) de continuar sonhando e lutando pelo sonho socialista, depurando-se de suas distorções autoritárias, de seus desgostos totalitários, de sua cegueira sectária” (FREIRE, 1994, p. 96).

Habermas, mesmo que discorde das regras do livre mercado postas em prática pela política neoliberal, defende uma *reforma radical* da social-democracia europeia. Sua concepção política é de que o capitalismo deve ser controlado pela sociedade civil organizada, mas que a economia de mercado é uma realidade intrínseca às sociedades complexas do mundo atual.

“También existe consenso acerca de los modos de acción política que apuntan a ejercer una influencia indirecta y desde afuera sobre los mecanismos auto-regulatorios del mercado, cuya autonomía no puede ser perturbada por la intervención directa” (HABERMAS, 1992 b, p.36).

O ponto de partida para a reconstrução de alternativas políticas ao neoliberalismo é o Estado de Bem Estar Social enquanto um pacto entre sociedade e Estado capaz de produzir mecanismos concretos que assegurem a todos condições mínimas de vida digna.

“Un compromiso entre la sociedad y el estado (estado de bienestar), establecido en las propias estructuras de la sociedad, hoy constituye el punto de partida para cualquier política” (ibidem p. 35).

A diferença da posição política entre Freire e Habermas está diretamente relacionada com o ponto de partida de análise da realidade mundial e a posição ética defendida por cada um. Enquanto Freire está pensando alternativas de libertação das práticas desumanas que sofrem os oprimidos da periferia mundial, Habermas está propondo a universalização do Estado de Bem-Estar-Social construído nos países do oeste europeu no período pós-guerra.

Não são, a princípio, propostas auto-excludentes. Mas, no entanto, devemos perguntar-nos sobre a viabilidade prática de cada proposta, principalmente em se tratando de uma análise da realidade sócio-política da América Latina. Ou seja, se os países do Terceiro Mundo não atingiram ainda a organização do Estado Social Democrata e, por outro lado, foram enquadrados na lógica neoliberal articulada pelos países ricos a partir de seus próprios interesses, então, qual o futuro do Terceiro Mundo nesse contexto da economia de mercado em nível planetário? Que poder de resistência e/ou superação de suas graves crises sociais têm os países do terceiro-mundistas diante da força dos países do G7, por exemplo? Como controlar o mercado econômico globalizado via a sociedade civil se não conquistamos a estrutura e a organização da sociedade aos moldes da social-democracia e, por outro lado, sofreremos um forte impacto da desmobilização social causadas pelas rápidas e profundas mudanças decorrentes do sistema neoliberal?

São questões que nos remetem para a necessidade de relativizar o conteúdo dos modelos políticos sugeridos de fora e nos fazem pensar em alternativas que sejam construídas a partir de nossa realidade, sem desconsiderar a contribuição de outras culturas e experiência de organização da sociedade.

Tais questões serão melhor abordadas, em um outro nível de sistematização, no último capítulo desse trabalho.

IV - EXPLICITAÇÃO DA RAZÃO DIALÓGICA DE FREIRE

Um dos objetivos centrais desse capítulo é mostrar a fundamentação de uma racionalidade que se encontra de modo implícito na proposta teórica de Freire. Mesmo que Paulo Freire não tenha tido a preocupação de elaborar sistematicamente um discurso da racionalidade³⁸ (enquanto alternativa aos modelos de razão fundante do mundo sociocultural da atualidade), encontra-se de modo intrínseco ao processo de sua construção teórica uma forte crítica aos modelos de racionalidade dominantes que têm sua origem na civilização ocidental, pelas conseqüências necrófilas e desumanizantes que estes trazem para a humanidade em seu todo. Da mesma forma, Freire propõe novas bases teórico-filosóficas enquanto fundamento da vida humana em sociedade, que apontam para uma superação da razão iluminista moderna e, ao mesmo tempo, das teorias pós-modernistas, que renunciam a toda e qualquer tentativa de fundamentação filosófica em uma racionalidade objetivamente elaborada. Nesse sentido, a razão de ser da *explicitação de uma racionalidade freireana* reside na

³⁸ Ressaltamos que a preocupação filosófica de Freire difere muito, nesse aspecto, de Habermas, pois a busca de teorização de Freire brota das experiências concretas da realidade existencial dos povos terceiro-mundialistas e a teoria tem a finalidade de compreender essa realidade. Enquanto para Habermas a preocupação central é a análise filosófica sistemática do problema da racionalidade moderna e seus impactos na vida das sociedades complexas em nível universal, inspiradas no modelo da civilização ocidental. É por esse motivo que a problemática da razão é central em Habermas.

interpretação do sentido humanista e libertador da proposta teórica de Freire para a construção de um futuro histórico para a humanidade.

Nessa direção, Freire assume uma posição radicalmente comprometida com a realização de um humanismo libertador, dialógico, criativo e, acima de tudo, ético, que somente poderá ser construído a partir de uma síntese integradora da multiplicidade dos povos em suas existencialidades concretas presentes em nosso mundo. Essa síntese entre diferentes culturas, racionalidades, processos históricos e formas de vida que convivem em um mundo cada vez mais globalizado e complexo é a alternativa para a superação concreta das práticas sociais opressoras, bem como das estruturas e sistemas de dominação do homem pelo homem. Essa é uma exigência histórica e, portanto, política e ética para que a humanidade efetive sua autêntica vocação de *humanização do mundo*.

O sentido último que Freire expressa em sua proposta pedagógica, que implica um novo projeto de sociedade é a *humanização* da espécie humana como um todo, que deve ser materializada na dignidade da vida concreta das pessoas a partir da superação das realidades sociais que oprimem e atrofiam o *ser mais* de todo e qualquer ser humano enquanto *corpo consciente* situado em um mundo histórico e socialmente construído. Portanto, para Freire a vida humana só tem sentido a partir da busca incessante da libertação de tudo aquilo que nos desumaniza e nos proíbe de ser mais humanos, dignos e livres em nosso ser existencialmente situado.

A racionalidade dialógica - que se encontra de forma implícita nas propostas epistemológica, política, antropológica e ética de Freire - constitui-se na busca de um sentido para a vida humana em sociedade. A natureza da espécie

humana, para Freire (1997), está programada a partir de uma característica essencial de nossa vida, que compreende a *dialogicidade* enquanto base para a construção de uma cultura biófila, amorosa, esperançosa, crítica, criativa e solidária. Esse traço é o que caracteriza a *vocação ontológica* do ser humano. Portanto, um comportamento, atitude de vida, ou prática social que nega e/ou atrofia o potencial dialógico da existência humana não constitui outra vocação humana, mas a sua própria negação.

O sentido da *Razão Dialógica* freireana está na afirmação da vida humana em sua totalidade, o que implica cultivar as várias dimensões da nossa própria natureza (em constante processo de auto-construção), tais como mente, corpo, sentimentos, emoções, sensibilidade, amorosidade, eticidade, cidadania, lazer, socialização e assim por diante. Eis, portanto, o esforço de Freire para reelaborar vários temas já abordados pela tradição filosófica ocidental, colocando-os sob um novo ponto de vista e recriando, assim, os modos de conceber e fundamentar a racionalidade humana em seu processo histórico de produção de sentidos para a existência humana diante do desafio de humanização do mundo.

Em primeiro lugar, podemos dizer que Freire situa-se na passagem do paradigma filosófico da modernidade³⁹ - que se ancorava na subjetividade humana enquanto medida de todas as coisas e produção de todo e qualquer sentido possível - para um novo paradigma fundamentado na relação sujeito-sujeito (relação intersubjetiva), que requer a prática da solidariedade, da comunicação e do diálogo, enquanto fundamentos da vida em sociedade e da produção de todo e qualquer sentido humanamente válido.

³⁹ Essa problemática é trabalhada por Habermas de forma mais explícita e a nossa abordagem sobre ela será aprofundada no próximo capítulo, que tem por tema central a proposta filosófica de Habermas. No entanto, antes de Habermas, Freire já teve a original intuição sobre a forma de romper com a razão egológica moderna, enquanto base de uma cultura necrófila, opressora e alienante que se proliferou a partir da civilização ocidental.

Nesses termos, Freire supera a modernidade, embora seja “moderno” em certos aspectos de sua proposta teórica, principalmente em sua defesa incondicional da *utopia* e da *esperança* enquanto molas propulsoras da história humana. A originalidade de Freire está na superação da modernidade ao buscar construir crítica e criativamente novos elementos para conceber a vida humana em sociedade de modo radicalmente democrático e libertador; ao elaborar uma nova visão epistemológica a partir da produção do conhecimento de forma dialógica, intersubjetiva e dialeticamente aberta para o dinamismo da vida, a diferença e o inédito, além de inspirar profundas inovações na visão política e ética dos problemas que desafiam o mundo atual.

Outro traço original de Freire é o que podemos chamar de visão dialética diferenciada em relação à tradição moderna. De uma forma distinta dos clássicos da dialética moderna (Hegel e Marx), há em seu pensamento uma significativa diferença no modo como fundamenta o processo dialético da vida humana em seu todo, pois parte da realidade concreta dos seres humanos desumanizados com o objetivo de problematizar seu mundo através do diálogo crítico e transformador das culturas.

Freire retoma a dialética em suas origens gregas e nos recoloca a relação entre *dialética e diálogo* conferindo, assim, novos fundamentos que superem a clássica tríade dialética inaugurada pela modernidade ocidental e tradicionalmente expressa a partir dos termos hegelianos: *Afirmção - Negação - Negação da negação*. O que Freire aponta de novo em sua concepção dialética é a compreensão de história e do papel/importância da espécie humana na construção do mundo socioculturalmente estruturado. Um momento histórico posterior é algo novo, que não poderá ser predeterminado e/ou domesticado pelos momentos que antecedem, pois o futuro da história é algo a ser construído

por nossa inserção no mundo. Ou seja, enquanto na tríade dialética clássica a tendência natural do processo é reforçar a *Tese* (Afirmção) em detrimento da *Antítese* (Negação), enfraquecendo a contradição por intermédio da eliminação das contingências (CIRNE-LIMA, 1996), na dialética-dialógica de Freire não há a predominância de uma posição sobre a outra, pois o próprio diálogo, em sua autenticidade, nutre-se pela abertura ao *outro*, oportunizando, assim, a revelação do novo na história. Esse processo dialético, que assume constantemente novos modos e/ou níveis de elaboração e afirmação da vida em sociedade, jamais teria um ponto de chegada final, pois se assim fosse, a história se fecharia em si mesma e negaria sua própria natureza, constituída de contradições, tensões e conflitos, que nos impulsionam para novos sentidos da vida humana.

No diálogo aberto, o exercício da argumentação dos sujeitos participantes do mesmo garante que as posições diferentes tenham iguais condições de serem ouvidas, debatidas e avaliadas a partir do processo de construção dialógica do mundo humano. Então, a razão dialógica freireana confere uma fundamentação diferente, desde a construção lógico-racional da experiência humana no mundo, até a produção cultural das formas de organização da sociedade e sua recriação através da história, porque as raízes profundas de seu processo efetivo visam a libertação da humanidade e não ao controle da mesma à semelhança de uma fundamentação necessária e determinista, que a tradição da dialética hegeliano-marxista reproduziu nos últimos séculos.

Um terceiro aspecto da racionalidade dialógica freireana revela-se, igualmente, a partir de sua posição fronteira entre modernidade e pós-modernidade (GIROUX, 1998). Freire persegue uma síntese original entre os aspectos positivos da modernidade e a necessidade de superação da mesma a partir de uma visão pós-moderna, que não renuncie à utopia de um projeto

emancipatório da sociedade. Mas, por outro lado, ele faz críticas profundas à moldura opressora e dominante intrínseca ao “projeto civilizatório” iluminista da Europa⁴⁰ que prometia emancipar os povos de outros continentes e produziu, na prática, profundas sequelas de exclusão social e desumanização das pessoas, sem contar a destruição das culturas dos “povos colonizados” e de seu *Mundo Vivido* que sofreram o impacto das conquistas européias (DUSSEL, 1977, vol.II). Nesse sentido, Freire comunga com as críticas pós-modernas diante do *eurocentrismo* (intrínseco ao projeto iluminista), que impôs um modelo de vida alienante, necrófilo e destrutivo para os diferentes povos do mundo todo através de uma *invasão cultural* opressora, desumana e genocida para as culturas diferentes do núcleo ocidental. Entretanto, as posições de Freire afastam-se de uma pós-modernidade conservadora, que justifica a realidade do mundo atual tal e qual existe ao concebê-la como algo natural, inexorável ou mesmo intransponível.

A Razão Dialógica e dialetizadora de Freire implica conceber a essencial abertura da vida humana para o mundo, a partir da qual a história e, principalmente, o futuro humano, continuam a reservar surpresas e novidades através de novas construções de formas ou modelos de vida. É nessa dimensão de futuro da história que se fundamenta a *esperança* e a *utopia* enquanto traços constitutivos da própria natureza humana (FREIRE, 1997).

Buscaremos defender, nesse sentido, que as teses de Freire fundamentam-se em uma *racionalidade dialético-dialógica* aberta ao futuro e, por isso mesmo, não se reduzem nem ao extremo da *domesticação da história* à

⁴⁰ As teses freireanas, nesse sentido são muito próximas às de Fanon (1979), que analisa todo o processo de colonização européia na África. A crítica de Fanon é radical quanto ao espírito prático dos povos europeus, ditos civilizados, nas ações concretas de domínio e destruição das culturas diferentes. Freire e Fanon convergem para o mesmo ponto sobre a necessidade de ruptura cultural e política diante dos modelos colonialistas e opressores vindos da Europa.

semelhança do historicismo professado pela razão iluminista moderna, nem à posição inversa da *dialética negativa* de Adorno e Horkheimer, que não vêem outra possibilidade para libertar a humanidade do determinismo moderno senão através da ausência total de qualquer síntese dialética (SIEBENEICHLER, 1994). Dessa forma, mostraremos a seguir como Freire elabora novas bases filosóficas que nos oportunizam fundamentar um novo modelo de racionalidade humana capaz de garantir um sentido libertador, humanista, radicalmente democrático e solidário na organização, produção e reprodução da vida em sociedade.

Nos passos que seguiremos buscaremos mostrar, de modo mais sistemático, a originalidade das concepções freireanas no campo antropológico, epistemológico, político e ético e as relações destas com o conceito de *racionalidade dialógica*. Tais concepções servem de base para a teoria freireana da *dialogicidade*, ou das condições do diálogo verdadeiro, que buscaremos explicitar no final desse capítulo, relacionando-o com as teses de Freire sobre ação cultural e revolução cultural enquanto caminho para a humanização do mundo.

4.1 - Concepção Antropológica de Freire

Como já mencionamos no capítulo anterior, Paulo Freire preocupou-se, desde as primeiras obras, em elaborar uma visão de ser humano e/ou *natureza humana* a partir da qual fosse possível explicar a realidade do nosso mundo socioculturalmente estruturado de forma opressora e alienante. Mas, principalmente, sua reflexão teórica busca propor caminhos de uma

transformação cultural humanista-libertadora em todas as pessoas, tanto oprimidos, quanto opressores.

É com esse intuito que Freire concebe uma *natureza humana* que vai se gestando no processo histórico de humanização do mundo. Segundo ele, nós, seres humanos, somos *seres inacabados* que, conscientes de nossa inconclusão, buscamos *ser mais* (FREIRE, 1993), humanizar-nos e, no entanto, nos deparamos com os condicionantes históricos que nos limitam. Mas as *situações limites* não se constituem em destino dado ou fatalidades da história (ibidem, 1994). Muito pelo contrário, a história constitui-se em processos humanos a partir dos quais se dão as possibilidades para nos fazermos mais humanos, afirmando-nos como sujeitos capazes de intervir no mundo. Ou seja, nos vocacionamos historicamente enquanto seres que buscam, de modo esperançoso e crítico, construir uma sociedade mais humanizadora, justa, democrática e livre.

Esse conjunto de categorias que Freire elabora para explicar a natureza humana será nosso objeto de análise nos pontos que seguem, tendo como preocupação central a originalidade da visão antropológica freireana.

Ao discutir sobre a atualidade de sua obra *Pedagogia do Oprimido*, o próprio Paulo Freire expressa que um dos aspectos mais relevantes dessa obra é a originalidade da teoria antropológica nela embutida:

“Como não poderia deixar de ser, se acha embutida, às vezes até desembutida, clara, explícita, uma antropologia, uma certa compreensão ou visão de ser humano gestando sua natureza na própria história, de que se torna necessariamente sujeito e objeto. É exatamente uma das conotações dessa natureza, social e historicamente constituindo-se, que funda(...), estou certo, coerentemente,

as posições de ordem político-pedagógicas, defendidas por mim ao longo dos anos” (1994, p. 97).

É a partir dessa noção de *natureza humana* essencialmente dialética que Paulo Freire fundamenta uma visão antropológica original e fecunda para o desenvolvimento de suas teses no campo epistemológico, político-pedagógico e ético.

A natureza humana não é vista por Freire como algo *a priori*, totalmente inato, que já está constituído desde a sua origem. Ao contrário, a concepção de ser humano em Freire implica entender a dialeticidade entre subjetividade-objetividade; ser humano-realidades socioculturais; consciência-mundo; enquanto um processo em construção a partir do qual a natureza humana vai se auto-constituindo ao construir um mundo humano. Nesses termos, Freire afirma que não é possível.

“entender os homens e as mulheres, a não ser mais do que simplesmente vivendo histórica, cultural e socialmente existindo, como seres fazedores de seu ‘caminho’ que, ao fazê-lo, se expõem ou se entregam ao ‘caminho’ que estão fazendo e que assim os refaz também” (Idem).

Fiori também comunga com Freire essa concepção de ser humano como um *projeto* que se faz a si mesmo a partir da constante objetivação de seu ser no mundo. Ou seja, a capacidade de criar cultura, intervir na realidade e dizer o mundo pela palavra criadora, que traz à consciência novos níveis de criticidade e problematização do próprio mundo em que vive, tudo isso revela a dimensão transcendental da existência humana em permanente processo dialético de fazer-se, ao fazer o mundo através da comunicação intersubjetiva e da práxis transformadora.

“A ‘hominização’ opera-se no momento em que a consciência ganha a dimensão da transcendentalidade. Nesse instante, liberada do meio envolvente, despega-se dele, enfrenta-o, num comportamento que a constitui como consciência do mundo. Nesse comportamento, as coisas são objetivadas, isto é, significadas e expressadas: o homem as diz. A palavra instaura o mundo dos homens” (FIORI apud FREIRE, 1993, p. 18-19).

Por essa razão é que Fiori, ao interpretar a Pedagogia de Freire, define a Pedagogia e a Antropologia a partir do célebre princípio do *aprender a dizer a sua palavra*. É pela palavra que o ser humano se hominiza e humaniza. Ao dizer o mundo está também conferindo sentidos ao seu mundo e definindo comportamentos que se tornam práxis histórica de transformação do mundo.

Então, a *natureza humana* não é simplesmente o *inato* nem somente o *adquirido*, mas a interação permanente entre ambos. O processo histórico e sociocultural da existência humana consiste na permanente articulação entre *dimensão inata* da vida humana (que compreende as estruturas hereditárias, os genes ou as potencialidades constitutivas de cada indivíduo) com o processo de *aprendizagem*, que vai ocorrendo através da experiência histórica.

Eis a grande diferença entre a espécie humana e as demais espécies animais. O ser humano é um ser de relações que transcende a si próprio por estar, constantemente, saindo de si mesmo e exteriorizando seu ser a partir das relações que estabelece. Como tal, é um ser inacabado, que está em constante processo de construção de si mesmo, considerado individualmente ou em termos de espécie. Mas, o mais importante, é um ser que se sabe inacabado, que toma consciência de sua inconclusão e, por isso mesmo, busca a *razão de ser* de sua própria existência.

“O homem está no mundo e com o mundo. Se apenas estivesse no mundo não haveria transcendência nem se objetivaria a si mesmo. Mas como pode objetivar-se, pode também distinguir entre um eu e um não-eu. Isto o torna um ser capaz de relacionar-se; de sair de si, de projetar-se nos outros, de transcender(...). O animal não é um ser de relações, mas de contatos. Está no mundo e não com o mundo” (FREIRE, 1987, p.30).

Mas, se partirmos dessa *diferença ontológica* entre ser humano e animal, que caracteriza e define a própria natureza humana como processo em construção, quais seriam, então, as características centrais dessa concepção freireana de natureza humana?

4.1.1 - O ser humano e a consciência de sua inconclusão

Uma primeira característica do ser humano é o *inacabamento do ser* a partir da qual nos afirmamos como um projeto existencial aberto ao futuro. Ou seja, a existencialidade de nosso ser funda-se no horizonte temporal que dialetiza constantemente passado-presente-futuro, formando uma totalidade que nunca se totaliza em si mesma por encontrar-se sempre inconcluso, imperfeito e em busca de novas realizações que dêem sentido à vida.

A totalidade de nosso ser, considerado em seu momento presente, se fosse fechar-se em si mesma, negaria a característica que Freire considera ser ontológica no ser humano, a saber, a busca do *ser mais*. É por estarmos em constante busca de transcendência de nós mesmos que nos encontramos sempre projetando o futuro a partir do lugar e do tempo em que nos encontramos historicamente situados.

Mas o que impulsiona o ser humano para o *ser mais*, ou para a busca de realização de seu ser no impulso de superar sua incompletude, é a capacidade de tomar consciência de si mesmo e do mundo que o constitui. É por saber-se inconcluso e inacabado que o ser humano luta para superar sua atual condição. Esse movimento o impulsiona constantemente para o futuro, em busca de novos sentidos para a existência e/ou da autenticidade de seu próprio sentido vital.

Essa transcendência intrínseca à natureza humana, que existencialmente tenciona *ser* e *ser mais* (ser aí e vir a ser), é o que constitui o inacabamento de nosso ser e que faz de nossa espécie a autêntica existência no mundo⁴¹ capaz de transformar a realidade circundante (suporte da vida) em *mundo humano* que está em constante processo de humanização. Mas, o que nos diferencia de outros seres não é o inacabamento do ser em si, e sim a consciência de ser inconcluso.

“Na verdade, o inacabamento do ser ou sua inconclusão é o próprio da experiência vital. Onde há vida, há inacabamento. Mas só entre mulheres e homens o inacabamento se tornou consciente. A intervenção da existência a partir dos materiais que a vida oferecia levou homens e mulheres a promover o suporte em que os outros animais continuam, em mundo. Seu mundo, mundo dos homens e das mulheres” (1997, p. 55-56).

A a consciência da diferença entre *suporte* e *mundo* (FREIRE, 1993) revela a capacidade humana de constituir-se culturalmente pelo fato de conhecer as razões de seu viver e elaborar a linguagem conceitual a partir da qual é possível dizer ou expressar o mundo. Mas revela, também, a liberdade de decidir na intervenção dessa ou daquela forma no mundo, e o salto qualitativo da

⁴¹ Como nos diz Gabriel Marcel, tudo no mundo é, só o ser humano de fato existe por que é o único ser capaz de dar sentido ao mundo e modificar-se a si mesmo ao intervir no mundo, transformando-o.

postura ereta que possibilitou-nos *liberar as mãos* para que, em solidariedade com a mente, nos fizessem o que hoje somos (Freire, 1997).

Nesse processo dialético da natureza humana, que vem se construindo ao fazer e refazer o mundo, ocorre, segundo Freire, a *invenção da existência* humana:

“O suporte veio fazendo-se mundo e a vida, existência, na proporção que o corpo humano vira corpo consciente, capacitador, aprendedor, transformador, criador de beleza(...). A invenção da existência envolve(...) a linguagem, a cultura, a comunicação em níveis mais profundos e complexos” (ibidem, p. 57).

Mas a invenção da existência humana - que implica a intervenção prática e transformadora no mundo - ocorre necessariamente, em direção à hominização e humanização do mundo, ou segue um curso indeterminado no processo histórico da humanidade? Essa é uma questão em que Freire se detém com profundidade em toda sua trajetória de educador, pois não se cansa de ratificar a dimensão essencialmente ética da vida humana a partir da qual nós nos vocacionamos para a humanização, que não exclui a possibilidade da própria ruptura de como a existência ética.

4.1.2 - A vocação ontológica do *ser mais* - humanização

A *vocação para a humanização*, segundo a proposta freireana, é uma característica que se expressa na própria busca do *ser mais* através da qual o ser humano está em permanente procura, aventurando-se curiosamente no conhecimento de si mesmo e do mundo, além de lutar pela afirmação/conquista

de sua liberdade. Essa busca de ser mais, de humanização do mundo, revela que a *natureza humana* é programada, mas não determinada por estruturas ou princípios inatos. Ou seja,

“é por estarmos sendo assim que vimos nos vocacionando para a humanização e que temos, na desumanização, fato concreto na história, a distorção da vocação. Jamais, porém, outra vocação humana. Nem uma nem outra (...) são destinos certos, dado dado, sina ou fato. Por isso mesmo é que uma é vocação e outra, distorção da vocação” (FREIRE, 1994, p. 99).

É a própria natureza humana em seu modo de existir na história - por implicar um constante auto-fazer-se no mundo humano - que, no entender de Freire, o habilita a definir a *vocação ontológica* do ser humano como sendo a luta pela humanização. Frente às realidades históricas de desumanização de milhões de pessoas no mundo todo (que constitui a própria negação dessa vocação ontológica), a luta por humanização funda-se antropologicamente e eticamente no processo de construção desse ser inconcluso, que busca recuperar sua humanidade e /ou superar o atual estágio de afirmação de seu *ser mais*. Esse é o sentido antropológico que devemos conferir à existência humana. Do contrário cairíamos em posições niilistas e profundamente desesperadoras. Seria o caso se admitíssemos que a desumanização não consiste em mera distorção humana, mas na própria vocação histórica.

“A desumanização, que não se verifica apenas nos que têm sua humanidade roubada, mas também, ainda que de forma diferente, nos que a roubam, é distorção da vocação do ser mais. É distorção possível na história, mas não vocação histórica. Na verdade, se admitíssemos que a desumanização é vocação histórica dos homens, nada mais teríamos que fazer, a não ser adotar uma atitude cínica ou de total desespero” (FREIRE, 1993, p. 30).

O que deve mover a luta dos autênticos humanistas-libertadores pela humanização do mundo é a esperança no potencial dos seres humanos em modificar o mundo e a si mesmos. Sem essa esperança não é possível a assunção da utopia e a própria conquista da liberdade, capaz de ser afirmada somente através da ação ético-política libertadora.

Mas, para a verdadeira libertação ocorrer efetivamente na história humana, é indispensável uma profunda e radical transformação da cultura, a partir da qual não mais se reproduza a opressão em sociedade, considerando todas as relações humanas (interpessoais, de classes, econômicas, políticas, religiosas e assim por diante). Essa transformação não será possível, enquanto origem social, a partir do opressor, pois esse, ao oprimir, além de desumanizar a quem oprime porque proíbe este de ser, também desumaniza a si próprio, ao tornar-se cada vez mais insensível, indiferente e responsável com as práticas opressoras.

“É por isso que, como indivíduo e como classe, o opressor não liberta nem se liberta. É por isso que, libertando-se, na e pela luta necessária e justa, o oprimido, como indivíduo e como classe, liberta o opressor, pelo fato simplesmente de proibi-lo de continuar oprimindo” (FREIRE, 1994, p. 100).

Eis, então, a importância política da esperança e da utopia de emancipação sociocultural a partir dos oprimidos. Contudo, essa visão de transformação social por intermédio da libertação cultural não pode descuidar dos equívocos e tendências das concepções mecanicistas e/ou deterministas sobre o processo histórico. A radicalidade dialética e dialógica deve constituir a base dos diferentes movimentos que lutam pela revolução sociocultural liderada pelos oprimidos de todos os povos, culturas, classes e grupos sociais.

4.1.3 - As condições históricas da existência humana

Freire (1994;1997) concebe que, mesmo não sendo determinados, somos *seres humanos condicionados* pelo contexto histórico sociocultural onde vivemos. Mas a originalidade da existência humana está em ter consciência de seus condicionamentos, pois, a partir de sua visão crítica sobre o mundo, poderá enfrentar as *situações limites* superando-as através da luta solidária e coletiva pela transformação das realidades condicionantes.

O *ser condicionado* na natureza humana expressa a historicidade da existência concreta das pessoas em suas vidas, sempre situadas no tempo e no espaço com todas as variações socioculturais que essa situação concretiza. Mas, a partir dos condicionantes históricos e das transposições destes pela *práxis transformadora*, os seres humanos vão construindo-se enquanto seres abertos, dialéticos e fazedores de si mesmos.

A luta pela libertação das *situações-limites* em que nos encontramos envolvidos em nosso mundo histórico-cultural é a razão de ser da nossa existência e o impulso prático que nos humanizamos enquanto seres capazes de conquistar mais liberdade e construir, permanentemente, novos sentidos existenciais para a convivência no mundo. Essa é a grande diferença que Freire aponta entre as concepções deterministas e/ou mecanicistas da natureza humana e da vida em sociedade, e a concepção radicalmente dialética e dialógica, que nos confere uma capacidade ético-política única de nossa espécie em poder intervir no mundo. O depoimento de Freire é profundamente revelador desse sentido original de conceber a existência humana:

“Gosto de ser gente porque, inacabado, sei que sou um ser condicionado mas, consciente do inacabamento, sei que

posso ir mais além dele. Esta é a diferença profunda entre o ser condicionado e o ser determinado. A diferença entre o inacabamento que não se sabe como tal e o inacabamento que histórica e socialmente alcançou a possibilidade de saber-se inacabado” (FREIRE, 1997, p.59).

Na passagem acima pode-se verificar a grande importância que Paulo Freire atribui à consciência que cada ser humano tem de si mesmo, tanto da sua inconclusão, quanto dos condicionamentos da sua forma de existir em sociedade. Porém, a consciência de que nos fala Paulo Freire não deve ser concebida de modo espontaneísta, ingênuo e/ou fragmentado. Ao contrário, a luta de Freire sempre foi no sentido de que nós devemos superar a condição ingênua em que espontaneamente nos encontramos e atingirmos a criticidade da consciência enquanto realização da própria natureza humana. Nesse nível nós somos capazes de ver *o porquê* de tudo o que está relacionado a nossa vida.

Em sua última obra publicada em vida, Freire reforça mais uma vez o papel da conscientização⁴² na construção autêntica da existência humana que, ao mesmo tempo, implica a construção de um mundo socioculturalmente mais humanizado. É através da *consciência crítica* do inacabamento de seu ser e da necessária atuação prática para transformar a realidade social que nos condiciona que nós, seres humanos, somos capazes de transcender a nós mesmos e nos humanizarmos enquanto seres em permanente busca do *ser mais*.

“Entre nós, homens e mulheres, a inconclusão que se reconhece a si mesma implica necessariamente a inserção do sujeito inacabado num permanente processo social de busca. Histórico-sócio-culturais, mulheres e homens nos

⁴² Freire ressalta que, por razões da distorção nas interpretações que muitos estudos conferiram ao conceito de conscientização, ele evitou falar e refletir teoricamente sobre essa categoria por longos anos. Mas esse fato não significa que a conscientização não é importante para a luta da libertação. Ao contrário, é o ponto estratégico para a luta de libertação dos oprimidos. Por essa razão, nos deteremos mais profundamente no item seguinte (4.2) sobre a análise do que Freire entende por conscientização.

tornamos seres em que a curiosidade, ultrapassando os limites que lhe são peculiares no domínio vital, se torna fundante da produção do conhecimento (Ibidem, p. 61).

A passagem da curiosidade ingênua para a curiosidade crítica e/ou epistemológica é o sentido que Freire (1980; 1993; 1997) atribui à conscientização. O processo de elaboração/construção/atualização do conhecimento requer, além da *tomada de consciência*, a radicalidade dialética que produz o constante tencionamento entre reflexão-ação, teoria-prática, discurso-inserção na realidade. Sem esse processo de tencionamento e síntese entre os dois pólos dialéticos, a curiosidade epistemológica não se completa, atrofiando, assim, o potencial de transcendência do *horizonte da consciência* e ocasionando também uma certa cristalização da visão de mundo por falta da inserção prática do ser humano na realidade que o está condicionando. Ou seja, as situações-limites que desafiam o potencial de realização de uma existência mais livre, consciente e responsável pela sua história, não poderão ser transpostas na teoria apenas. É a práxis transformadora da realidade, enquanto construção dialética do mundo e dos próprios sujeitos (pessoas humanas) que caracteriza o processo de conscientização e o diferencia da simples tomada de consciência.

4.1.4 - A visão da história humana como possibilidade e futuro

A concepção de *história como possibilidade* vem coroar a visão antropológica de Freire autenticamente comprometida com a libertação/humanização do mundo sociocultural e historicamente construído. As características da natureza humana, tematizadas por Freire através das categorias da *inconclusão*, do *ser mais* e da consciência humana sobre sua *condição de ser no mundo*, convergem para uma visão de história que, refutando veementemente

os fatalismos e/ou determinismos justificadores da realidade, concebe à espécie humana a capacidade e a responsabilidade pelos destinos de si mesma e do mundo.

As concepções deterministas da história humana se reproduzem em ambas as posições políticas (dos reacionários ou revolucionários), quando os mesmos concebem a realidade do mundo de modo necessário e equivocadamente anti-dialético. Ou seja, tanto os fatalismos de direita, quanto as visões mecanicistas de esquerda reproduzem uma concepção domesticadora do futuro histórico da humanidade ao conceberem que, necessariamente, os fatos seguirão um processo previamente definido, independentemente da vontade das subjetividades, das esperanças, sonhos e utopias implicadas na interação dos seres humanos em um mundo histórica e socioculturalmente construído.

“Essa visão ‘domesticada’ do futuro, de que participam reacionários e ‘revolucionários’, naturalmente cada um e cada uma à sua maneira, coloca, para os primeiros, o futuro como repetição do presente que deve, porém, sofrer mudanças adverbiais e, para os segundos, o futuro como ‘progresso inexorável’. Ambas estas visões implicam uma inteligência fatalista da história, em que não há lugar para a esperança autêntica” (FREIRE, 1994, p. 101).

O fatalismo de direita, hoje representado pela ideologia neoliberal, defende a manutenção do sistema capitalista em sua lógica globalizada justificando as profundas e dramáticas conseqüências da exclusão social como sendo uma situação natural da história humana. A fome de milhões de seres humanos, mesmo com um grande excedente de produção de alimentos, a morte de milhares de pessoas por doenças de cura e tratamento simples, o desemprego aumentando em massa mesmo com as indústrias produzindo “a todo vapor”, a concentração das riquezas nas mãos das minorias que constituem as elites

nacionais e, no plano mundial, o domínio dos países ricos, que impõem seus planos ao mundo para afirmarem-se cada vez mais poderosos a partir da *pilhagem* das nações empobrecidas e socialmente desestruturadas, enfim, todos os fatos que constituem a realidade do presente momento da história mundial, são concebidos como *fatos naturais* que se sucedem no tempo, mas não poderiam ser diferentes, porque constituem a *lógica necessária* e imutável dos acontecimentos da história.

As diferentes formas de justificar esse fatalismo conservador se expressam comumente em linguagens do cotidiano, constituídas pela força ideológica. Segundo Freire (1997) os “ditados populares” mais usados para esse fim são:

-“*a realidade é triste, mas temos que aceitá-la como ela é*”;

-“*o desemprego é o mal do fim do século*”;

-“*a tecnologia é que impõe esse desequilíbrio na sociedade e, contra sua lógica não podemos fazer nada*”;

-“*o mercado finalmente venceu seus inimigos e suas regras é que devem comandar o futuro da humanidade*”.

Todas essas frases acima elencadas expressam a visão fatalista da história, totalmente conformada com a realidade atual que, apesar de ser construída historicamente, passa a ser interpretada como algo intocável em suas estruturas de sustentação - que está acima da intervenção da práxis humana transformadora - ou, quanto muito, deve sofrer algumas adaptações que aperfeiçoem seu mecanismo de reprodução. É uma visão diariamente veiculada na mídia, que

busca impor uma leitura de mundo totalmente afinada com a ideologia dominante.

Da mesma forma, as posições fatalistas de esquerda reproduzem equivocadamente um determinismo grosseiro ao conceberem a história a partir da idéia da *inexorabilidade do futuro* (FREIRE, 1994; 1995) entendendo o mesmo como algo que necessariamente virá da forma como o interpretamos ou idealizamos. Ou seja, há inúmeros líderes de movimentos sociais, políticos e militantes da luta contra a dominação embutida nos sistemas sócio-políticos e econômicos vigentes, que reproduzem os mesmos equívocos das visões conservadoras, ao conceberem a história como sendo determinada por leis necessárias e quase totalmente indiferentes à vontade humana. A crítica de Freire a tais concepções não poderia ser menos veemente do que a exposta anteriormente. Ele denuncia essa visão mecanicista definindo-a como um *fatalismo libertador*, que acredita de forma ingênua em uma libertação e humanização do mundo enquanto *doação* da história.

Essa forma de entender a história e a vida humana é tão autoritária e anti-dialética quanto a visão fatalista conservadora que justifica a realidade tal qual existe. A dogmatização da análise sobre a história e o mundo sócio-culturalmente construído nega, igualmente, o valor da subjetividade humana, do *sonho* e da *esperança*, como fatores relevantes para os processos de libertação humana diante das situações-limites que estão atrofiando a vida, e para a construção de uma nova estrutura de sociedade mais humana e justa. Em última instância, há, nessa visão mecanicista da história, uma distorção na forma de conceber o ser humano, a liberdade e o papel da consciência desde o processo de sua formação dialética, bem como sua inserção crítica no mundo (FREIRE, 1995).

É esse resgate do papel da subjetividade humana na história, da importância da formação da consciência crítica e da construção da liberdade (que deve ocorrer de modo autenticamente dialético via permanente conflito entre reflexão-ação) que Paulo Freire buscou elaborar em sua visão antropológica. O resgate do valor do *sonho*, da *esperança*, da *utopia* é a base de uma concepção de história profundamente dialética e libertadora da vida humana em sociedade. Nessa direção, Freire reforça a importância do sonho e da esperança enquanto condição intrínseca à própria natureza humana, que vai se fazendo a si mesma na história.

“Fazendo-se e refazendo-se no processo de fazer a história, como sujeitos e objetos, mulheres e homens, virando seres da inserção no mundo e não da pura adaptação ao mundo, terminaram por ter no sonho também um motor da história. Não há mudança sem sonho, como não há sonho sem esperança (FREIRE, 1994, p.91).

Essa maneira como Freire concebe a dialeticidade da vida humana enquanto um processo aberto, que vai se construindo e reconstruindo na busca de fazer a própria história, é o fundamento para uma concepção de *história como libertação humana*. Ou seja, para Freire a tomada de consciência de nossos condicionamentos, situações limites que nos oprimem como seres humanos, deve proporcionar um novo impulso essencialmente vital à existência humana, a saber, o *sonho* e a *esperança* que constituem a construção da *utopia* humana na história. Esses impulsos, enquanto motores da história (não únicos), que a natureza humana foi elaborando em sua experiência existencial, são o que nos movem na direção de uma intervenção transformadora no mundo concreto visando à superação de todas as *situações limites* que nos oprimindo enquanto seres em busca da liberdade..

Portanto, não é possível nos entendermos enquanto seres humanos sem essas dimensões vitais do sonho e da esperança, que movem a autêntica utopia de um futuro histórico para a humanidade e nos impulsionam para a superação de nós mesmos. Essa é a dinâmica da natureza humana, que busca transcender a si mesma a partir da busca permanente de transpor as barreiras que atrofiam seu potencial e desvirtuam a nossa própria *vocação* para o *ser mais*.

A *esperança* na histórica *vocação* que a nossa espécie vem afirmando, desde a sua articulação entre o *inato* e *adquirido*, não deve ser concebida de forma ingênua, puramente idealista, e sem critério de realidade na experiência humana. Ao contrário, Freire fundamenta a esperança de humanização a partir da transcendência de uma natureza que se constrói a si mesma em um processo aberto e dinâmico, como mostramos acima, e mais ainda, na *possibilidade da educação* do ser humano. O maior impulso que Freire assegura como possibilidade de humanização de nosso mundo reside no fato de que nós, seres humanos, somos naturalmente seres educáveis desde a nossa dimensão mais profunda (ontológica) de nosso ser, que consiste na *consciência* do mundo e de nós mesmos. Ou seja,

“(...) a importância da consciência está em que, não sendo a fazedora da realidade, não é, por outro lado, (...) puro reflexo seu. É exatamente nesse ponto que se coloca a importância da educação enquanto ato de conhecimento, não só de conteúdos mas da razão de ser dos fatos econômicos, sociais, políticos, ideológicos, históricos, que explicam o maior ou menor grau de ‘interdição do corpo’ consciente, a que estejamos submetidos” (ibidem, p. 102).

O potencial da educação como base para a humanização inscreve-se na própria natureza da consciência humana, que se caracteriza radicalmente por sua

transitividade. Ou seja, nossa consciência está voltada para além de si mesma e, como tal, é passível de sofrer alterações e/ou interferências, assim como, também, é causadora de interferências no mundo concreto e, portanto, jamais está totalmente intransitiva, ou fechada em si própria. É a partir desse ponto que Freire, coerentemente com sua visão antropológica, elabora uma teoria epistemológica que articula o potencial de auto-construção da natureza humana com a necessária intervenção política no mundo, tendo por objetivo torná-lo mais ético, digno e justo para todos. Essa é a proposta epistemológica de Freire que passaremos a analisar nos itens que seguem.

4.2 - Concepção Epistemológica de Freire

A compreensão que Freire elabora sobre o que é o conhecimento e qual a sua importância para a existência humana é o fundamento de uma visão epistemológica original, profundamente articulada com sua concepção antropológica, política e ética. O conhecimento é visto a partir da totalidade da própria vida humana no mundo, superando-se, assim, as dicotomias e fragmentações tradicionalmente presentes na história da filosofia ocidental, principalmente o dualismo sujeito-objeto que acompanhou a filosofia moderna.

A concepção freireana de conhecimento engloba a totalidade da experiência humana por razões intrínsecas à concepção da própria natureza do ato de conhecer, que, segundo Freire, requer a essencial abertura do ser humano ao mundo. Essa abertura se dá em um duplo sentido. *“Um primeiro sentido no qual a consciência se abre, lançando o ser humano junto às coisas, em um movimento de ir aos demais entes, outro (sentido), em que a consciência se*

abre, deixando que os entes também venham a ela, entrem nela e se objetivem” (DAMKE, 1995, p. 62).

Essa abertura recíproca da consciência humana, que revela sua estrutura intencional a partir da qual é possível a dialética consciência-mundo, constitui-se na própria condição da possibilidade do conhecimento. Portanto, é através dessa estrutura que se tornam possíveis a *comunicação*, o *diálogo* e a troca de saberes entre os seres humanos, estando estes em constante busca de conhecer o mundo e a si mesmos.

É nessa direção que pretendemos interpretar a proposta epistemológica freireana enquanto busca original de conceber as condições de possibilidade do conhecimento, desde a *estrutura intencional* da consciência, que é a base da dialética consciência-mundo.

Nesse sentido, buscaremos esclarecer as bases filosóficas do processo de construção do conhecimento em Freire, em suas relações com a realidade existencial vivenciada pelo ser humano. Ou seja, o nosso esforço será o de tematizar a radicalidade dialógica (intersubjetiva) do processo do conhecer e a relação necessária que Freire estabelece entre teoria-prática, reflexão-ação, enquanto caminho coerente de conhecer a realidade para transformá-la em busca da humanização do mundo.

A partir desse processo dialético-dialógico articulador das estruturas da consciência e do mundo histórico (que constitui a consciência, mas também é constituído por ela), a visão epistemológica de Freire encontra um sentido

profundamente original e revolucionário.⁴³ Tal sentido lhe permite falar em *conscientização* sem cair em um subjetivismo idealista, nem no seu extremo que seria o mecanicismo objetivista, porque o processo do conhecer é visto em sua globalidade, implicando a existência humana em seus compromissos éticos e políticos de intervenção crítica no mundo. Portanto, a conscientização requer a práxis transformadora da realidade sem a qual não há conhecimento verdadeiro.

Entretanto, é necessário nos perguntarmos em que consiste tal concepção epistemológica revolucionária em Freire e quais são suas principais diferenças em relação à tradição filosófica?

Eis a seguir os principais aspectos que concebemos ser originais na epistemologia freireana.

4.2.1 - A síntese entre dialética e fenomenologia

Freire foi capaz de articular, com sucesso, o referencial fenomenológico - da tradição que parte de Husserl e se desenvolve com seus discípulos da 1ª e 2ª gerações, principalmente com Sartre, Jaspers e Merleau-Ponty - com a filosofia dialética de Hegel e Marx. Esse é um aspecto profundamente original e significativo, a partir do qual a epistemologia freireana ganha corpo e articula-se coerentemente com uma visão antropológico-política libertadora. Mas, por que foi possível para Freire articular fenomenologia com dialética?

⁴³ Em uma discussão acalorada no I FÓRUM sobre Leituras de Paulo Freire, ocorrido em 21 e 22 de maio de 1999, na UNISINOS, o professor Balduino Andreola sustentou ser possível conceber uma verdadeira revolução copernicana no modo de Freire fundamentar o conhecimento. Os argumentos de Andreola sobre essa interpretação partem do modo como Freire articula a construção do conhecimento a partir dos saberes populares que vêm da vida e recebem novos impulsos pelo debate dialógico, que sistematiza e reelabora novas leituras do mundo.

A razão principal dessa nova epistemologia está no fato de que Freire não parte simplesmente das teorias ou das escolas filosóficas, mas busca auxílio nas mesmas para compreender melhor a vida prática, concretamente experienciada nas realidades socioculturais. A vida humana em sociedade é o grande *fenômeno* para ser analisado e, da mesma forma, a concretude existencial das realidades constitutivas de nosso mundo histórico-cultural é a própria dialética, que deve ser compreendida pelo diálogo crítico problematizador, que brota das comunidades humanas em suas experiências vitais. Nesse sentido ele próprio confessa:

“Minha perspectiva é dialética e fenomenológica. Eu acredito que daqui temos que olhar para vencer esse relacionamento oposto entre teoria e práxis: superando o que não deve ser feito num nível idealista. De um científico diagnóstico desse fenômeno nós podemos determinar a necessidade para a educação como uma ação cultural. Ação cultural para a libertação é um processo através da qual a consciência do opressor ‘vivendo’ na consciência do oprimido pode ser extraída” (FREIRE, apud TORRES, 1998, p. 82).

Ao partir da realidade concreta do Mundo Vivido buscando instrumentos na fenomenologia de Husserl, Freire analisa o *ser da consciência* em sua estrutura mais original da *intencionalidade*. Através da dinâmica intencional da sua consciência, que se caracteriza por ser sempre *consciência de*, o ser humano afirma-se enquanto abertura ao mundo, por estar em constante busca de seu *outro*.

“O homem é um corpo consciente. Sua consciência ‘intencionada’ ao mundo é sempre consciência de em permanente despego até a realidade. Daí que seja próprio

do homem estar em constantes relações com o mundo. Relações em que a subjetividade, que toma corpo na objetividade, constitui, com esta, uma unidade dialética, onde se gera um conhecer solidário com o agir e vice-versa” (FREIRE, 1992, p.74-75).

A estrutura essencial da consciência - que é sempre ser *consciência de* - é a base filosófica a partir da qual Freire busca superar as concepções mecanicistas e fragmentadoras que historicamente fundamentaram, de modo equivocado, o conhecimento humano e sua reprodução por uma pedagogia bancária, autoritária e alienante. Um dos equívocos mais evidentes dessa epistemologia é conceber a “consciência como se fosse alguma seção ‘dentro’ dos homens, mecanicistamente compartimentada, passivamente aberta ao mundo que a irá ‘enchendo’ de realidade” (FREIRE, 1993 p. 63).

Para essa maneira espacializada e mecânica de conceber a consciência humana, enquanto peça do mundo à espera passiva de ir sendo preenchida pelos conteúdos (FREIRE 1993; 1992) da realidade que o circunda, não é necessária a problematização crítica do mundo. Bastam os ‘depósitos’ que garantem o preenchimento de seus espaços vazios com conteúdos da realidade do mundo circundante.

A superação freireana dessa passividade pedagógica e, mais ainda, da equivocada visão epistemológica que confunde *presentificação* do mundo na consciência com *entrada* do mundo, tem como ponto de partida o referencial fenomenológico husserliano e, sobretudo, o conceito de *visões de fundo* relacionado à estrutura intencional da consciência humana.

“Na medida em que os homens, simultaneamente refletindo sobre si e sobre o mundo, vão aumentando o campo de sua percepção, vão também dirigindo sua ‘mirada’ a

‘percebidos’ que, até então, ainda que presentes ao que Husserl chama de ‘visões de fundo’, não se destacavam, ‘não estavam postas por si’ (ibidem, p.71).

Essa transcendência da consciência por sua própria capacidade intencional - que faz da consciência ser essencialmente um *caminho para algo* que não é ela mesma, que transcende a si própria por dirigir-se para fora dela - é o que caracteriza o *ser da consciência* em uma interpretação fenomenológica. Sua *intencionalidade* é o potencial de ressignificar seus percebidos e/ou de perceber o que ainda não tinha sido percebido, dando, assim, novos sentidos ao conteúdo constitutivo da própria consciência e problematizando o mundo presentificado na mesma.

“Desta forma, nas suas ‘visões de fundo’, os seres humanos vão destacando percebidos e voltando sua reflexão sobre eles. O que antes já existia como objetividade, mas não era percebido em suas implicações mais profundas, (...) se destaca e assume o caráter de problemas, portanto, de desafio” (idem).

A estrutura intencional da consciência constitui-se, então, a partir de uma visão interna da mente (HUSSERL, 1990) que não significa o olhar físico de nossos sentidos, mas o olhar da nossa consciência. É a partir desse olhar da consciência que nós, seres humanos, nos caracterizamos pela *transitividade* de nosso ser epistemológico, encontrando-nos sempre abertos aos diferentes objetos cognoscíveis presentes na realidade que nos cerca. E, igualmente, é a partir dessa estrutura interna à consciência intencional que cada ser humano é capaz de transcender suas percepções já elaboradas e atingir novos níveis de percepções de seus atos e/ou estados intencionais.

No entanto, mesmo que Freire lance mão da teoria de Husserl para trabalhar as realidades sociais e históricas, a *fenomenologia transcendental* não

constitui seu único embasamento para conceber o processo epistemológico. Como já fizemos menção anteriormente, o mérito da proposta freireana encontra-se em sua síntese original entre fenomenologia e dialética. Contudo, faz-se necessário explicitar em que nível teórico e/ou a partir de que chaves de leitura Freire elabora essa síntese, aparentemente inconciliável, entre Fenomenologia e Dialética.

Partindo da relação *consciência-mundo*, e mesmo assimilando a explicação fenomenológica da estrutura intencional da consciência, Freire não cai na armadilha de uma espécie de enclausuramento da consciência em que Husserl se vê preso ao final da 4ª Meditação Cartesiana⁴⁴. Para além do Idealismo Transcendental da fenomenologia husserliana, a proposta de Freire conserva o *Mundo Vivido* enquanto conteúdo da consciência por não efetivar a *EPOCHÉ* (que consiste em sucessivas *reduções transcendentais* chegando ao ego puro) característica do método fenomenológico.

Em outras palavras, pode-se dizer que é possível a síntese freireana entre referencial dialético e filosofia fenomenológica porque a intencionalidade da consciência concebida por Freire - que à semelhança da estruturação fenomenológica, concebe o *ser da consciência* como consciência de - não implica em retirar ou suspender da estrutura “DE” da consciência a carga histórico-social e cultural presente na mesma. Ou como nos explicita o estudo de KROMBAUER (1998, p.28):

⁴⁴ O projeto filosófico de Husserl é pautado na busca de uma certeza absoluta (auto-evidente em si mesma) como fundamento das ciências e da filosofia. Para esse fim ele elaborou o método fenomenológico que, em sua obra *Meditações Cartesianas*, explicita os princípios sobre os quais deveria se construir o caminho seguro para atingir as certezas apodícticas. Tais princípios consistem na redução ao ego transcendental e no estudo das estruturas internas da consciência transcendentemente experienciada. Nesse esforço, Husserl chegou ao final da 4ª Meditação, quando se deu conta de que o ego cogito transcendental, enquanto pólo doador de sentido ao mundo e a si próprio não pode auto-constituir-se a si mesmo e, por isso mesmo, há uma lacuna no método fenomenológico elaborado em sua vertente Idealista (egocêntrica).

“Em Freire, feitas as reduções, até podemos falar de atingir a ‘essência’ de algo, mas de algo histórico, em processo, pois não se trata de saber simplesmente a essência de algo, mas do desvelamento de seu significado histórico, social, cultural”.

A forma de Freire conceber o *sujeito cognoscente* é sempre a partir de um ser situado em sua cultura, sociedade e instituições a que pertence existencialmente. A consciência desse sujeito, portanto, não é uma *consciência pura*, abstraída do contexto social. Ao contrário, o contexto *condiciona* a consciência porque o conteúdo constitutivo dela (que se ilustra no “DE” de sua estrutura intencional) advém desse contexto podendo fazê-la servil, alienada, mistificada, fanática ou, como Freire denomina, consciência *semi-intransitiva*.

Portanto, a fenomenologia, enquanto fundamentação filosófica da análise das estruturas da consciência e proposta de superação dos equívocos deterministas, é um ponto de partida que se mostra insuficiente em si mesmo. Ou seja,

“A própria fenomenologia fornece um elemento para superar o impasse do determinismo ou para ultrapassar o horizonte de compreensão do mundo cultural vigente, mas a superação efetiva não se dá sem a dialética da práxis, porque, em si mesma a concepção fenomenológica da consciência é subjetiva e, por consequência, idealista” (Ibidem, p.29).

O subjetivismo ou idealismo resulta de uma concepção equivocada do processo de construção do conhecimento que atribui à consciência subjetiva uma capacidade que ela não tem. A capacidade de que falamos é a equivocada atribuição que Husserl, por exemplo, confere à consciência transcendental como pólo constitutivo de si mesma e do mundo. A *Epoché* husserliana suspende o mundo histórico, natural e cultural, para reter o sentido do mundo constituído a

partir das estruturas constitutivas da consciência transcendental (ZITKOSKI, 1994). Nesse sentido, Husserl confere um poder à consciência que está além dela mesma, pois atribui a ela a capacidade de constituir, subjetivamente, um mundo de sentido, independente dos outros.

Freire propõe, como superação radical dessa clausura epistemológica, a constante dialetização entre consciência-mundo, que jamais implicará a suspensão do *Mundo Vivido*, da historicidade da consciência e de seus condicionantes socioculturais, além de reconhecer a radicalidade da *condição intersubjetiva* da existência humana em seu histórico fazer-se a si mesma.

A dialética consciência-mundo concebida por Freire parte do princípio de que a constituição da consciência e a constituição do mundo se dão (simultaneamente) em um processo indicotomizável. O mundo é para a consciência a *provocação* que desafia, problematiza e impulsiona a mesma para o além de si própria. A consciência se constitui a si como consciência do mundo, que se torna objetivação da consciência em duplo sentido: o *teórico* (enquanto processo de conhecer e presentificar o mundo) e o *prático* (enquanto elaboração e reelaboração de um mundo existencial-humano).

No sentido teórico, o processo de objetivação do mundo pela intencionalidade da consciência nos impulsiona para a capacidade crítica de reflexão que implica o distanciamento do mundo e ressignificação dos sentidos já constituídos. É possível, da mesma forma, ultrapassar, por esse movimento próprio da intencionalidade, as situações que tentam reter ou enclausurar a própria consciência. Essa é a capacidade do impulso transcendentilizante da consciência, que é auto-reflexivo por sua própria natureza.

No sentido prático, a dialética consciência-mundo remete-nos para o fato de que o *mundo* é formado intersubjetivamente, é, portanto, histórico, pois resulta da própria atividade humana em permanente interação sociocultural. Portanto, a reflexão crítica só pode ocorrer na interioridade da práxis histórica a partir da constante tensão entre reflexão-ação que nos impulsiona para a construção e reconstrução intersubjetiva e dialógica de um mundo histórico-existencial comungado por todos.

As conseqüências epistemológicas mais significativas dessa constante dialetização entre consciência-mundo é a superação da dualidade entre *sujeito-objeto* e, igualmente, entre seres vivos e natureza. As teses freireanas explicitam, desde o início da obra de Freire, as condições necessárias para fundamentar um *novo paradigma* epistemológico com base na intersubjetividade e na importância do processo dialógico-comunicativo⁴⁵. O conhecimento para Freire, em sua relação originária, não pode implicar a condição solipsista e egológica da simples relação entre sujeito e objeto. Mas, ao contrário, o verdadeiro conhecimento implica a dialogicidade e a essencial troca intersubjetiva de saberes.

“A função gnosiológica não pode ficar reduzida à simples relação do sujeito cognoscente com o objeto cognoscível. Sem a relação comunicativa entre sujeitos cognoscentes em torno do objeto cognoscível desapareceria o ato cognoscitivo. A relação gnosiológica, por isto mesmo, não encontra seu termo no objeto conhecido. Pela intersubjetividade, se estabelece a comunicação entre os sujeitos a propósito do objeto” (FREIRE, 1992, p. 65).

⁴⁵ É importante ressaltar que, no nosso modo de ver, Freire já nos anos 60 intuiu e sistematizou, com passos teóricos importantes, o revolucionário *paradigma da comunicação* enquanto superação das bases filosóficas da modernidade. Mesmo que Freire não teve a pretensão de “patentiar” essa mudança, pois sempre concebeu sua proposta como uma obra coletiva, seus esforços de teorizar sobre a prática demonstram uma forte ruptura com a tradição da filosofia da consciência.

A concepção do conhecimento em Freire fundamenta-se na radicalidade intersubjetiva, portanto, social e histórica de seu processo de construção. A elaboração do processo cognitivo, então, embora conte com momentos de solipsismo, não se realiza integralmente senão na prática intersubjetiva do diálogo entre dois ou mais sujeitos mediatizados pelos objetos. Ou seja, há uma exigência radical em Freire para se completar o movimento gnosiológico que necessariamente requer uma tripla presença de momentos distintos: o *sujeito* relacionado com *outros sujeitos* mediatizados pelo *objeto*.

Tal noção de conhecimento acrescenta às tradicionais relações constitutivas do conhecimento - gnosiológico, lógico e histórico - uma nova relação indispensável a todo e qualquer ato de conhecimento e ao processo de construção do conhecimento como um todo, que é a relação dialógico-comunicativa.

Ao conceber coerentemente o ser humano, não só como possuindo a faculdade da consciência, mas como *corpo consciente*, Freire concebe, também que o homem, existindo em um mundo em si mesmo concreto, não vive isolado. Por ser capaz de presentificar o mundo pela sua capacidade intencional da consciência, o ser humano pensa, age, fala e se comunica com os outros. Essa condição humana no mundo é que faz do pensar, do agir e, portanto, do processo do conhecimento uma vivência naturalmente intersubjetiva e comunicativa. Por essa razão, Freire (1992) entende que não é o sujeito que fundamenta o seu pensar, mas a presença dos outros:

“O sujeito pensante não pode pensar sozinho; não pode pensar sem a co-participação de outros sujeitos no ato de pensar sobre o objeto. Não há um ‘penso’, mas um ‘pensamos’ que estabelece o ‘penso’ e não o contrário” (p.66).

Desse modo, o dualismo entre sujeito-objeto, que imperou ao longo da tradição filosófica, é superado pela dialética freireana em sua exigência radical da vivência dialógica no processo de construção do conhecimento. Entretanto, é necessário ressaltar que a não dualização entre sujeito-objeto não significa a identificação entre ambos e/ou o fim da oposição entre consciência-mundo.

O processo dialético é inesgotável na história e a *superação* do subjetivismo fenomenológico, por exemplo, ou do objetivismo mecanicista se fundamenta na radical relacionalidade do ser humano com o *mundo vivido*, partilhado intersubjetivamente com os outros, com os quais convive. A dialética consciência-mundo recebe o impulso dessa contradição entre consciência do mundo (objeto) e consciência de si (sujeito) que em constante oposição - em suas relações subjetivas e de alteridade - resulta na construção de um mundo comum intersubjetivamente elaborado e que sofre permanentemente transformações reconstrutivas a partir da práxis humana.

4.2.2 - O Tema Gerador enquanto base para a interdisciplinaridade

Uma segunda característica profundamente original na concepção epistemológica freireana (e que decorre de suas posições fenomenológico-dialéticas acima explicitadas) é a noção de que o *conhecimento é interdisciplinar* e deve articular dialeticamente a experiência da vida prática com a sistematização rigorosa e crítica. É a partir dessa maneira de compreender o conhecimento que Freire propõe a discussão do *Tema Gerador* em sua fundamentação dialógica e formadora da criticidade da consciência.

A partir da radicalidade intersubjetiva intrínseca à construção e reelaboração do conhecimento, a epistemologia freireana oferece desdobramentos fecundos para o campo da pesquisa nas ciências e, principalmente, para as discussões pedagógicas que visam a refletir a formação da consciência do ser humano levando em conta os desafios da reflexão e inserção crítica na realidade.

O princípio freireano de que o conhecimento não é um ato solipsista, mas se situa, por sua própria natureza, em um conjunto de relações socioculturais fundamentadas em um mundo partilhado intersubjetivamente provoca, simultaneamente, uma reviravolta nas tradicionais concepções de ciência e pesquisa e na forma de conceber e praticar o *que fazer* educativo.

“Vê-se assim que a busca do conhecimento que se reduz à pura relação sujeito cognoscente - objeto cognoscível, rompendo a ‘estrutura dialógica’ do conhecimento, está equivocada, por maior que seja a sua tradição. Equivocada também está a concepção segundo a qual o que fazer educativo é um ato de transmissão ou de extensão sistemática de um saber” (FREIRE, 1992, p.68).

A ruptura com o paradigma do *disciplinamento do saber* articula-se coerentemente com a superação da noção de consciência compartimentada (que passivamente armazenaria o mundo dentro de si), por uma noção de consciência enquanto *corpo consciente* que, em sua estrutura intencional essencialmente ativa, está em um constante tensionamento com o mundo.

A educação que Freire denomina de *bancária* concebendo uma falsa visão de ser humano ao dicotomizar consciência-mundo e entender a consciência como algo espacializado no ser humano, entende como normal e verdadeira a transmissão passiva do conhecimento por um sujeito que sabe (professor) para

os outros que não sabem (alunos). É através dessas concepções e práticas bancárias que se reproduz o disciplinamento do conhecimento. São práticas que requerem a conservação das “verdades” e não a produção de novas verdades, o controle da reflexão crítica pela censura e/ou desmobilização do questionamento problematizador, dialético e dialógico.

No entanto, o resultado dessas práticas bancárias da educação (considerando-a no sentido mais amplo de formação humana) é um grande equívoco para a vida humana em sua radical exigência epistemológica da permanente construção e reconstrução do saber pela inserção crítica de todos os sujeitos envolvidos no processo. Na busca de reproduzir os conhecimentos válidos e arquivá-los para transmitir às novas gerações, ocorre a morte do verdadeiro saber e do próprio sentido da *busca curiosa* da consciência intencional do ser mais, que é intrínseca à natureza humana. Portanto, nesse processo,

“os grandes arquivados são os homens(...) porque, fora da busca, fora da práxis, os homens não podem ser. Educador e educandos se arquivam na medida em que, nessa distorcida visão de educação, não há criatividade, não há transformação, não há saber. Só existe saber na invenção, na reinvenção, na busca inquieta, impaciente, permanente, que os homens fazem no mundo, com o mundo e com os outros. (FREIRE, 1993, p.58).

As conseqüências desse *processo deformador* da verdadeira educação (que deve ser dialógica e problematizadora) não afetam apenas as práticas pedagógicas mais restritas de salas de aula. Ao contrário, estendem suas raízes à própria cultura sócio-histórica, reproduzindo-se, assim, no campo político, econômico, social e, principalmente, na elaboração do conhecimento sistemático materializado nas tradições das pesquisas acadêmicas.

Por tais razões, a proposta de Freire é uma ruptura com os paradigmas tradicionais que deram sustentação às revoluções científicas modernas (KHUN, 1975) a partir de uma fundamentação mecanicista e determinista do universo. A modernidade perseguiu incansavelmente o *mito* do progresso científico e técnico (SANTOS, 1993) a partir das concepções de que o universo é uma máquina regida por leis perfeitas e instáveis e de que o sujeito humano é capaz de *descobrir* tais leis pela pesquisa e elaboração científica. As *disciplinas* passam a ser uma consequência da verticalização do conhecimento que, para aprofundar-se na explicação das causas dos fenômenos e descobrir as leis que regem cada *parte* do Universo, fragmenta a explicação da realidade em áreas e campos cada vez mais restritos e delimitados (ZITKOSKI, 1996).

Na lógica das especializações científicas, ancorada no tradicional dualismo sujeito-objeto, o mundo é representado como um *espelho quebrado* a partir do qual cada pedaço representa uma ciência particular que busca refletir a realidade da *parte do mundo* que lhe é de direito. Entretanto, os equívocos desse modelo científico reproduzem uma verdadeira opressão e desumanização sociocultural que é visível nas relações práticas da nossa vida em sociedade.

Alguns exemplos mais comuns que podemos trazer para a discussão dessa realidade referem-se tanto às questões pedagógicas, quanto às relações humanas, profissionais, políticas e sociais, tais como:

- o *fazer comunicados* aos alunos a partir do *conteúdo da disciplina* sem relacionar com a vida concreta dos mesmos, sem discutir os problemas da realidade social e sem ligar um tema com outro;

- o domínio da *tecnocracia*, do saber neutro, dos profissionais (técnicos) que não se esforçam em descer ao nível da linguagem dos saberes populares

para trabalhar com o povo, reproduzindo, assim, a ditadura do saber científico-técnico sem a necessária contextualização do mesmo;

- a malvadez do *discurso político ideologizante* que tradicionalmente vem encobrendo a realidade a partir da busca de convencer o “povo” de que a realidade é assim mesmo e o que pode ser feito já está sendo efetivado pelos órgãos competentes. Essas práticas políticas colocam o povo cada vez mais distante das reais decisões sobre o que é de direito público porque exercem a política como coisa de políticos (possuidores de cargos eletivos) separando-se da prática intersubjetiva junto à população;

- a pobreza da sociedade civil no processo de construção da verdadeira cidadania, que requer a participação de todos nas decisões sobre a coisa pública, bem como na fiscalização dos órgãos executores dos serviços públicos.

São muitas as práticas que decorrem da compartimentalização do conhecimento e reproduzem a dualidade entre seres humanos considerados sujeitos (os que sabem e, portanto, “têm autoridade” para transmitir aos outros) e pessoas tratadas como objetos passivos que ignoram e, por isso mesmo, devem receber o saber de quem o possui. Esse é o modelo sociocultural enraizado numa visão epistemológica egocêntrica, autoritária e grosseiramente equivocada em seus fundamentos filosófico-científicos. A menção de alguns exemplos acima relacionados apenas aponta para os graves equívocos epistemológicos que estão ainda hoje na base de sustentação de grande parte das produções culturais sistemáticas como, por exemplo, as teorias científicas e o domínio da tecnocracia que hoje impera no mundo.

Se nos detivéssemos mais profundamente no âmbito da análise sobre quais são os fundamentos filosófico-científicos que dão sustentação às práticas

majoritárias na produção cultural contemporânea e, igualmente, que inspiram as relações sócio-políticas das sociedades ocidentais, certamente nos espantaríamos com o peso de uma visão epistemológica *empirista*, ou até mesmo *inatista*, mesmo que cientificamente estas teorias já estejam superadas (BECKER, 1993)⁴⁶.

Por essa razão é que Freire propõe uma alternativa radicalmente nova para tratar a questão do conhecimento e do processo educativo que também está diretamente ligado com o problema epistemológico. A novidade freireana reside na elaboração de uma metodologia coerente para desencadear o processo de construção do conhecimento. É para esse fim que Freire propõe o *Tema Gerador* como superação, tanto do dualismo sujeito-objeto, quanto da fragmentação do saber decorrente do paradigma científico moderno que, por causa da verticalização do saber, produziu uma ciência necrófila, sem vida e distante das demandas existenciais da humanidade.

A construção de uma *racionalidade dialógica* é possível a partir de um trabalho sociocultural que tem por base a metodologia dos *Temas Geradores*. Por este motivo é que sustentamos a fundamentação em Freire de uma forma revolucionária de trabalhar o conhecimento, porque sua proposta articula a dimensão epistemológica da existência humana com a totalidade da vida em sociedade - as dimensões política, ética, antropológica, entre outras. Ou, como nos coloca Andreola,

“Freire não adota uma concepção intelectualista, ou racionalista do conhecimento. O conhecimento engloba a totalidade da experiência humana. O ponto de partida é a

⁴⁶ Evidentemente que não é esse o objetivo central da presente pesquisa. Embora as questões culturais que envolvem o problema do conhecimento e do pano de fundo mais filosófico não estejam à margem da nossa problemática, o tema a que nos propusemos é mais amplo do que as questões epistemológicas e exigem a articulação entre o político, o antropológico, o epistemológico e o ético para a construção de novos processos culturais dialógico-emancipatórios.

experiência concreta do indivíduo, em seu grupo ou sua comunidade. Esta experiência se expressa através do universo verbal e do universo temático do grupo. As palavras e os temas mais significativos deste universo são escolhidos como material para (...) a elaboração do novo conhecimento, partindo da problematização da realidade vivida” (ANDREOLA, 1993, p. 33).

Os *Temas Geradores* na proposta de Freire representam a coerência prática de sua visão epistemológica, porque é a partir dessa categoria que Freire dá corpo e concretude prática à sua tese de que o conhecimento não pode fechar-se na mera relação solipsista entre sujeito e objeto. Ao contrário, a natureza do processo de construção do conhecimento implica a relação dialógica, a comunicação e o debate intersubjetivo que alimenta a produção dos sentidos que vivificam e recriam os saberes a partir de trocas e complementação dos sentidos já constituídos. Mas, além disso, essa proposta inovadora implica tencionar os diferentes tipos de saberes que tradicionalmente foram dicotomizados e, grande parte deles até mesmo pré-concebidos como “insignificantes”, “inúteis” ou “pouco válidos” para o “verdadeiro saber” da ciência.

Um dos aspectos mais originais da proposta do *Tema Gerador* é sua radicalidade dialógico-intersubjetiva a partir da qual não há separação entre seres humanos sábios e ignorantes. Freire desmascara, uma vez por todas, o pedantismo de uma cultura elitista que está na origem dos formalismos científicos e hoje prolifera na tecnocracia necrófila e opressora que classifica a sociedade entre os “donos do saber” e as “tábula rasa” enquanto recipientes vazios que devem receber o saber dos outros.

O *tema gerador* impulsiona a troca de saber através do diálogo que respeita as diferenças de cada sujeito cognoscente em suas visões de mundo

próprias. O objetivo dessa proposta é a superação de uma visão de mundo ingênuo para uma consciência crítica (mais objetiva) que se assume como sujeito responsável diante da realidade sócio-histórica comum a todos.

“Enquanto na concepção ‘bancária’(...) o educador vai ‘enchendo’ os educandos de falso saber, que são os conteúdos impostos; na prática problematizadora, vão os educandos desenvolvendo o seu poder de captação e de compreensão do mundo que lhes aparece, em suas relações com eles não mais como uma realidade estática, mas como uma realidade em transformação, em processo” (FREIRE, 1993, p. 71).

Qual seria a diferença essencial na fundamentação da *pedagogia bancária* para a *problematizadora*, do saber autoritário e alienante para o saber libertador/conscientizador; de uma ciência necrófila (que atrofia o potencial do verdadeiro saber) para sua ciência biófila (criativa, que dinamize o saber que brota do mundo da vida com os procedimentos crítico-metodológicos)? Por que a proposta epistemológica de Freire pode ser considerada revolucionária?

O fundamento radicalmente novo da pedagogia freireana em seu âmbito epistemológico é a visão dialetizante do processo de construção do conhecimento. Seu ponto de partida é que todo e qualquer ser humano é detentor de conhecimentos significativos, não importa sua idade, meio social, grau de escolaridade, posição político-econômica, ou outras diferenças reais. O conhecimento consiste no conjunto de saberes que formam a visão de mundo de cada sujeito cognoscente. Mas essa visão de mundo não se constitui de modo solipsista e nem pode ser entendida de forma estática, fixa, ou sem contradições.

Então, o conjunto de saberes que estão presentificados na consciência de cada ser humano constituem a síntese do conhecimento próprio que cada um

constitui. No entanto, esse processo não se dá de forma isolada, mas a partir das trocas que ocorrem no cotidiano da vida em sociedade, ou em processos formais de escolarização, cursos, estudos, pesquisas e outros momentos que constituem a permanente produção-socialização-recriação do conhecimento.

O papel do *tema gerador* é tensionar entre o saber já construído por cada sujeito com o saber em processo de construção intersubjetiva a partir da discussão em grupo. Através da exposição do que cada um já sabe - do seu nível de compreensão da realidade constitutivo de um mundo intersubjetivamente partilhado - é possível desencadear a discussão problematizadora que, explicitando as diferenças de visão de mundo e as contradições intrínsecas à produção da realidade social, gera novos níveis de consciência/conhecimento da realidade problematizada, oportunizando, a cada sujeito, a ressignificação de sua visão de mundo.

A investigação dos *temas geradores*, no conjunto da sociedade, deve partir da análise sobre a relação pensamento-linguagem da população com que está sendo realizado o trabalho procurando ver as contradições que tal relação revela, as percepções que se expressam aí e a visão de mundo embutida na linguagem manifesta. Contudo, é importante ressaltar que:

“Essa investigação implica, necessariamente, uma metodologia que não pode contradizer a dialogicidade da educação libertadora. Daí que seja igualmente dialógica. Daí que, conscientizadora também, proporcione ao mesmo tempo a apreensão dos ‘temas geradores’ e a tomada de consciência dos indivíduos em torno dos mesmos” (Ibidem, p. 87).

No terceiro capítulo da *Pedagogia do Oprimido*, Freire desenvolve sistematicamente uma metodologia do *tema gerador* expondo as várias etapas

necessárias para atingir um trabalho verdadeiramente dialógico e conscientizador junto ao povo e/ou às populações com quem se quer trabalhar uma educação libertadora. O primeiro passo é a pesquisa do vocabulário cotidiano das pessoas, famílias e grupos constitutivos do universo em questão. A fala revela os sentidos, a visão de mundo, os saberes e aponta para as contradições sociais implícitas na realidade cotidiana.

Um aspecto importante nesse começo de trabalho é o fato de que a pesquisa do *universo vocabular* requer uma equipe de pesquisadores de diferentes áreas para que ocorra de fato a visão interdisciplinar integradora de toda a realidade e não apenas recortes parciais da mesma. O ponto de partida da epistemologia freireana é ele mesmo interdisciplinar, e não apenas sugere, no meio do processo, uma estratégia que conserte os erros ou falhas provocadas por métodos verticalizantes e, por essência, fragmentadores da produção do conhecimento. Na proposta de Freire não há remendos, à semelhança de outras visões que concebem a interdisciplinariedade a partir da justaposição das disciplinas isoladas. Ao contrário, a metodologia dos *Temas Geradores* é ela mesma originariamente interdisciplinar, alimentada pela essencial *dialogicidade* que dialetiza a produção do conhecimento desde a suas raízes mais originárias (ANDREOLA, 1993).

Os passos seguintes da *metodologia do Tema Gerador* (FREIRE, 1993) fundam essa radicalidade do ponto de partida essencialmente dialógico com o objetivo de sistematizar o conhecimento que brota do *mundo vivido* das comunidades epistêmicas. O processo de construção e reconstrução do conhecimento requer a constante dialetização entre saber empírico (popular) e saber sistemático (científico) para que seja possível atingir a consciência

crítica⁴⁷. As visões de mundo parciais, que brotam do cotidiano de cada sujeito, devem ser alargadas e ressignificadas a partir das rupturas com os níveis da consciência mágica e ingênua e da estruturação de uma consciência reflexivamente dialética e problematizadora.

A problematização do mundo através da *metodologia do Tema Gerador* visa a oportunizar, nesse sentido, a construção do verdadeiro conhecimento capaz de captar o dinamismo da realidade e as transformações intrínsecas ao processo dialético da relação *consciência-mundo*. Nesse processo o conhecimento se faz e refaz constantemente através da inserção crítica dos mesmos no mundo. O desafio da efetiva práxis transformadora da realidade brota dessa coerência entre teoria e prática, reflexão e ação desencadeada pelo processo dialógico e pelo debate problematizador do mundo intersubjetivamente construído.

Nessa maneira de conceber o conhecimento não há lugar para os dualismos tradicionais que separam conhecimento prático, do teórico; saber cotidiano, da ciência; experiência prática, da reflexão abstrata. No entender de Freire não há como chegar ao nível mais elaborado, sistemático e crítico do saber humano, se não partirmos do nível em que cada um se encontra. Ou seja, cada sujeito cognoscente construiu sua síntese sobre os temas/problemas e/ou fenômenos constitutivos de seu mundo. É a partir desse nível que, rompendo com suas visões mais parciais, a consciência é capaz de constituir novas visões de mundo mais amplas, abertas e coerentes com a problematicidade da realidade sócio-histórica constitutiva do seu modo existencial.

⁴⁷ O ponto seguinte será o detalhamento desse processo a partir da análise da categoria *conscientização* e suas relações com a construção do conhecimento e o processo formativo do ser humano.

Por tais razões, o verdadeiro papel do educador “é proporcionar, com os educandos, as condições em que se dê a superação do conhecimento no nível da doxa, pelo verdadeiro conhecimento, o que se dá no nível do logos” (Idem, p.70). Somente nesse nível é possível perguntar pelo porquê dos fatos, realidades e objetos problematizados e estimular a reflexão crítica do educando para que, no exercício de sua curiosidade que lhe é natural, possa tomar distância do objeto de sua consciência e analisá-lo de diferentes formas e ângulos da visão interna da consciência. É o processo problematizador e intersubjetivo que impulsiona a construção ou produção do conhecimento humanamente válido.

O papel do professor na problematização epistemológica é desafiar seus educandos para o cultivo de uma postura essencialmente dialógica e crítica diante do mundo. Essa postura requer o compromisso do ser humano de assumir-se enquanto ser *epistemologicamente curioso* diante dos fatos, realidades e fenômenos constitutivos de seu próprio mundo a partir do qual deverá cultivar sua curiosidade enquanto uma atitude metódica - que supere a espontaneidade que lhe é natural.

“O exercício da curiosidade a faz mais criticamente curiosa, mais metodicamente ‘perseguidora’ do seu objeto. Quanto mais a curiosidade espontânea se intensifica, mas, sobretudo se ‘rigoriza’, tanto mais epistemológica ela vai se tornando” (FREIRE, 1997, p.97).

É por esse motivo que a pedagogia freireana propõe o *Tema Gerador* enquanto método que estimula a curiosidade, provoca o debate, prioriza a problematização dos saberes já constituídos histórica e socialmente pelos seres humanos situados em um mundo concreto, conflituoso e contraditório. A *Pedagogia da Pergunta (FREIRE e FAUNDES, 1985)* tem a sua razão de ser e

está coerentemente articulada com o conjunto das teses freireanas que, no seu conjunto, constituem uma proposta radical de humanização da sociedade, da cultura e das pessoas em suas existências concretas.

Essa proposta de educação, no sentido amplo do termo, concebe como sinônimos *educação-conscientização-humanização*. Portanto, mais educado é o ser humano que, em constante processo de intersubjetivação de sua consciência, vai alargando os horizontes de sua visão de mundo a partir da qual é capaz de entender as razões dos fenômenos que o cercam e, além disso, comprometer-se de modo corajoso e esperançoso com a transformação da realidade constitutiva de nosso mundo. O nível da consciência crítica é o que corresponde aos objetivos da educação problematizadora/libertadora. Mas esse nível só é possível a partir do processo dialético e dialógico da busca permanente de reelaboração do conhecimento e transformação ético-política da realidade histórico-cultural - processo que é, por sua própria natureza, algo coletivo, social, de interação intersubjetiva das consciências e não acontece espontaneamente, sem planejamento intencional, ou intervenção educativo-formativa das consciências humanas.

4.2.3 - A conscientização e a práxis da construção de um conhecimento transformador da realidade.

A epistemologia freireana é revolucionária também pela unidade dialética entre ação-reflexão que requer o testemunho da práxis política. Eis a importância, então, do *processo de conscientização*, que Paulo Freire sempre destacou em sua proposta, mesmo que, por algum tempo, tenha evitado falar explicitamente em *conscientização* por razão das distorções que o termo sofreu ao ser interpretado, equivocadamente, com ênfase psicologista ou mecanicista.

Ou seja, Freire não fez mais uso do termo desde os meados dos anos 70 até sua última obra publicada em vida(1997), quando busca retomar a importância da conscientização para os processos pedagógico-políticos e éticos das lutas sociais emancipatórias. A conscientização concebida adequadamente, sem desvios idealistas ou mecanicistas, é considerada por Freire uma categoria muito fecunda para pensar criticamente a educação, a política, a cultura e a vida em sociedade como um todo. Mas, para esse fim, é preciso desmistificar as falsas concepções do processo de conscientização, objetivo este que também foi abordado por Freire em sua elaboração teórica.

Nesse sentido, o conceito de conscientização é usado por Freire para expressar a unidade dialética entre consciência-mundo, subjetividade-objetividade ou mundo da consciência e mundo objetivo (exterior). Mesmo que em Freire não haja o clássico dualismo entre sujeito-objeto (consciência-mundo), também, por outro lado, não está anulada a oposição entre ambos⁴⁸. A subjetividade se opõe ao mundo objetivo pela própria natureza da consciência humana, que se diferencia do ser do mundo exterior opondo-se a este, mas não se dualizando com ele. Ou seja, o processo de conscientização é explicado em Freire a partir da própria estrutura intencional da consciência que se constitui pela *transitividade*⁴⁹ característica da essencial abertura da consciência ao mundo exterior, que é presentificado intencionalmente em si. A partir dessa estrutura de intencionalidade da consciência, que dialetiza constantemente sujeito-objeto, sendo impossível separar um do outro, é que torna-se humanamente possível o processo de

⁴⁸ Aqui reside a grande diferença de Freire em relação às teorias pós-modernas que defendem a desconstrução do sujeito e sua total diluição no livre jogo da linguagem que produz os discursos, conforme já mencionamos no item 2.2. (2º capítulo).

⁴⁹ A consciência em Freire jamais poderá ser concebida como totalmente intransitiva, pois, se assim fosse, não seria possível o processo educativo para as consciências que se encontrassem reduzidas ao nível intransitivo. A educação é possível e torna-se o sinônimo de conscientização graças à transitividade da consciência humana.

emersão da consciência (conscientização). No entanto, tal processo implica necessariamente, a inserção dialógica, intersubjetiva e crítico-reflexiva da consciência no mundo real concreto, que é comum a todos os sujeitos, que no conjunto o constroem e reconstroem.

O termo *conscientização* não foi cunhado por Freire, como muitos acreditam. Mas ele mesmo explicita que o extraiu do ISEB:

“Acredita-se geralmente que sou autor deste estranho vocábulo ‘conscientização’ por ser este o conceito central de minhas idéias sobre educação. Na realidade, foi criado por uma equipe de professores do INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDOS BRASILEIROS por volta de 1964. Pode-se citar entre eles o filósofo Álvaro Vieira Pinto e o professor Guerreiro. Ao ouvir pela primeira vez a palavra conscientização, percebi imediatamente a profundidade de seu significado (...)” (FREIRE, 1980, p. 25).

Entretanto, Freire foi capaz de interpretar o sentido revolucionário da palavra *conscientização*, concebendo-a como o próprio processo educativo e epistemológico necessário para libertar o ser humano das amarras que o oprimem e da visão ingênua do mundo que o cerca. Coerente com sua visão de ser humano enquanto abertura ao mundo, inacabamento do próprio ser e consciência dos próprios limites que o condicionam, as teses de Freire convergem epistemologicamente para a tensão dialética entre tomada de consciência e conscientização. Ou seja, o ser humano, para Freire, é capaz de ir além da simples “aproximação espontânea do mundo” para presentificá-lo em sua consciência. Nesse primeiro momento da espontânea “experiência da realidade”, o ser humano encontra-se numa “posição ingênua” ou acrítica diante do mundo. A conscientização consiste no desenvolvimento crítico da tomada de consciência, e, por isso mesmo, é a superação desta.

“A conscientização implica, pois, que ultrapassemos a esfera espontânea de apreensão da realidade, para chegarmos a uma esfera crítica na qual a realidade se dá como objeto cognoscível e na qual o homem assume uma posição epistemológica” (Idem, p.26).

O ser humano não pode ser visto como um *espectador desinteressado* do mundo no qual apenas observa as realidades que o cercam. Ao contrário, o ser consciente implica o agir consciente sobre a realidade, constituindo, assim, a unidade dialética entre ação e reflexão, teoria e prática. Por serem essencialmente indissociáveis, o sacrifício de uma delas compromete o verdadeiro sentido da existência humana, que é intrinsecamente dialética. Ou seja, encontram-se “ação e reflexão, de tal forma solidárias, em uma interação tão radical que, sacrificada, ainda que em parte, uma delas, se ressent, imediatamente, a outra” (FREIRE, 1993, p. 77).

O ser humano é entendido como ser da *práxis* e, nesse sentido, o processo de construção intersubjetiva do conhecimento só tem sentido quando se traduz em instrumento de intervenção humanizadora do mundo. Esse sentido praxiológico, libertador e humanizador do conhecimento é o próprio processo de conscientização que somente é possível no âmbito da coletividade, ou da intersubjetivação das consciências que, assumindo-se a si mesmas, se comprometem coletivamente com a construção da história enquanto obra de todos.

“Por isso mesmo, a conscientização é um compromisso histórico. É também consciência histórica: é inserção crítica na história, implica que os homens assumam o papel de sujeitos que fazem e refazem o mundo. Exige que os homens criem sua existência com um material que a vida lhes oferece(...)” (FREIRE, 1980, p. 26).

Contudo, as exigências de uma superação dialética da tomada de consciência pela conscientização explicitadas na proposta de Freire nos remetem para o verdadeiro papel da educação. Esse processo jamais ocorrerá espontaneamente, ou mecanicisticamente na história da humanidade. É necessário um trabalho planejado, intencional de superação do nível de consciência ingênua para a posição de criticidade. Entretanto, não é qualquer trabalho educativo que é capaz de impulsionar o processo de conscientização. Ou seja, Freire alerta para os equívocos de interpretação que podem comprometer um trabalho que fosse realmente educativo, humanizador e conscientizador:

“Este aprofundamento de tomada de consciência, que se faz através da conscientização, não é, e jamais poderia ser, um esforço de caráter intelectualista, nem tampouco individualista. Não se chega à conscientização por uma via psicologista, idealista ou subjetivista, como tampouco se chega a ela pelo objetivismo (...)” (FREIRE, 1992, p.77).

As razões desse esclarecimento crítico defendido por Freire nos remontam novamente para a necessária visão dialética e dialógica da vida humana, ou seja, os seres humanos só podem ser entendidos a partir das relações que travam entre si e com o mundo enquanto expressões da própria práxis humana transformadora de si e do mundo. Por essa razão é que a tomada de consciência já implica a percepção de que a consciência encontra-se condicionada pela realidade social e histórica que é o seu conteúdo intencional. Nesse primeiro nível já se encontram, embora não articuladas por uma visão crítico-sistemática, as percepções das contradições intrínsecas à realidade enquanto conteúdos da consciência. Então,

“Se a tomada de consciência, ultrapassando a mera apreensão da presença do fato, o coloca, de forma crítica, num sistema de relações, dentro da totalidade em que se deu, é que, superando-se a si mesma, aprofundando-se, se tornou conscientização” (Idem).

Portanto, a *conscientização* não poderá ser entendida como um processo individual, mas sim social. E, mais ainda, não ocorre com seres abstratos (intelectualmente concebidos), mas com pessoas humanas que vivem em estruturas sociais, construídas historicamente, que são contraditórias, contingentes e devem ser reconstruídas a partir da práxis transformadora enquanto momento da própria conscientização.

Esse processo histórico de conscientização, que implica a própria transformação do mundo, dos seres humanos e da cultura, jamais atingirá um ponto final. Do contrário seria o fim da dialética consciência-mundo e, portanto, também seria o fim da história. Ou melhor,

“A conscientização, como atitude crítica dos homens na história, não terminará jamais. (...). A conscientização, que se apresenta como um processo num determinado momento, deve continuar sendo processo no momento seguinte, durante o qual a realidade transformada mostra um novo perfil” (FREIRE, 1980, p.27).

O nível da *consciência crítica* enquanto busca de formação do cidadão crítico e responsável, concebido por Freire como objetivo do processo de *conscientização*, não deve ser interpretado como uma conquista inabalável que, uma vez alcançado por alguém (grupos, classes sociais), estaria garantido histórica e socialmente falando. Ao contrário, a conscientização deve ser entendida como processo dialético e dialetizador da consciência. Como tal, só pode ser coerentemente concebido como busca permanente dos sujeitos sociais,

que intersubjetivamente visam construir uma história humanizadora, coletivamente partilhada, de se objetivarem na luta pela transformação das realidades sociais opressoras, que desumanizam e atrofiam a *vocação do ser mais* das pessoas em suas relações existenciais concretas. Ou como bem expressa FIORI (1992), em sua profundidade filosófica que revela o constante movimento dialetizador da reflexão-ação humanizadora do mundo,

“A conscientização, como processo interno às contradições estruturais, pode ser fator relevante da transformação sociocultural, de qualquer maneira deverá se, sempre, o seu acabamento. O homem não pode libertar-se, se ele mesmo não tomar sua existência em suas mãos. A isso conduz a dinâmica da conscientização” (p. 65-66).

Essa é a direção que Freire confere à sua proposta epistemológica revolucionária. O conhecimento deve cultivar a essencial abertura do ser humano enquanto ser inacabado e, portanto servir de instrumento de humanização do mundo. Somente tem sentido o conhecimento (a busca da verdade, a visão de fundo da consciência), se o mesmo servir de instrumento de intervenção crítica e criativa no mundo para transformá-lo e humanizá-lo. Eis o sentido freireano da existência humana no mundo - que se deve cultivar a coerência dialética entre a produção da existência antropológica do Universo, a capacidade epistemológica de presentificar o mundo e a responsabilidade ético-política de transformá-lo. Em Freire, a antropologia nos remete para a epistemologia e esta para a política e a ética.

4.3 - Concepção Política de Freire

O nosso objetivo, ao analisar a Política em Freire, é mostrar que a *dialogicidade* (razão dialógica) perpassa os diferentes âmbitos de sua proposta teórico-prática e, portanto, é o fundamento de uma racionalidade que desponta na natureza humana e vai se construindo historicamente pela luta de transformação do mundo.

A racionalidade dialógica de Freire desdobra-se, então, na esfera política da vida humana enquanto a dimensão prática da construção de uma pedagogia autenticamente libertadora e humanista. Sem a intervenção política no mundo -coerente com a vivência dialógica das relações sociais e alimentada pelos saberes que brotam da convivência entre seres humanos esperançosos no futuro - não haveria as condições reais para a realização da *utopia libertadora* que requer a transformação da realidade opressora e desumanizante. Portanto, sem uma *práxis política* de libertação, não tem sentido falar em novas concepções antropológicas e epistemológicas fundantes da racionalidade dialógica, porque as transformações necessárias à efetivação de uma cultura verdadeiramente humanista requerem a intervenção na realidade concreta que é constitutiva de um mundo opressor.

A política de Freire é o que dá sentido à *utopia de construção da nova sociedade* livre, solidária e verdadeiramente humanista. Esse projeto requer uma *pedagogia da luta política* que deve ser elaborada (construída) no processo da luta libertadora que os oprimidos travam historicamente para superar os diferentes contextos e estruturas sociais de opressão que os desumaniza. Por essa razão é que não deve haver receitas prontas e previsões de como se desencadeará o processo político libertador, mas há a exigência radical do *cultivo da*

dialogicidade (entre líderes-povo, intelectuais-classes populares) para que, juntos e de modo criativo, possam superar as práticas que reproduzem a opressão social por uma nova cultura autenticamente humanizadora.

Além de uma *política pedagógica*, construtora do caminho que os oprimidos (classes populares) devem trilhar para a construção histórica de uma alternativa aos sistemas opressores, Freire(1995) aponta para a necessária *união dos diferentes* na luta contra os antagonicos. Essa precisa ser uma estratégia fundamental da luta política de libertação, da vivência cultural dos oprimidos, das relações de gênero, vivências étnicas, entre outras. Sem essas estratégias, não é possível avançar na construção de uma alternativa à hegemonia do poder elitizado que reproduz as estruturas sociais dominantes.

Mas a luta pela “conquista do poder” não pode ser interpretada como a realização da utopia libertadora. Ao contrário, o desafio lançado às classes hoje oprimidas tem a ver com a própria *reinvenção do poder* para que não se alimente a ilusão de estar construindo um novo projeto de sociedade, que implica novas relações sociais, transformações culturais, recriação de valores e, sobretudo, a vivência radicalmente democrática do diálogo crítico e construtivo, e na prática ocorrer a reprodução das relações opressoras tal como a elite dominante historicamente vem reproduzindo.

Essas características constitutivas da visão política de Freire, assinaladas acima, serão desenvolvidas nos pontos que seguem, tendo como objetivo relacionar os diferentes desdobramentos da proposta freiriana com a exigência histórica da construção de uma *política revolucionária* a partir das classes populares. Freire é um dos grandes mentores de um projeto político popular que já está em curso, mas ainda é uma utopia a nos inspirar no futuro e,

considerando sua natureza essencialmente dialógica e dialética, jamais poderá ter plena concretude na história, pois o processo de libertação das pessoas e, conseqüentemente, de humanização do mundo, requer novas intervenções práticas que superem os níveis já atingidos em dado tempo e lugar.

4.3.1- A utopia política e a construção de um novo projeto de sociedade a partir dos oprimidos

A *utopia política* de libertação dos oprimidos, que historicamente têm sofrido as conseqüências das práticas políticas alienantes promovidas pela elite dominante, é o ponto de partida para fundamentar um *novo projeto de sociedade* enquanto superação da atual realidade sociocultural . Dos seres humanos que estão à margem das estruturas fundantes do sistema social opressor é que se pode esperar a alternativa e/ou o *novo na história*. Ou seja, os oprimidos não têm compromisso político com o sistema vigente que os oprime e, dessa forma, quanto mais clareza política vão conquistando do processo histórico-dialético de construção das realidades sociais, mais fortemente defenderão a utopia de uma nova sociedade a ser construída desde o embate prático no momento presente.

Para além da desumanização que sofrem diariamente em sua própria pele, (a exemplo das condições sociais humilhantes que machucam seus *corpos conscientes*, envelhecendo-os mais cedo, impondo-lhes carências nas necessidades básicas, ou limitando-os a uma vida literalmente vegetativa) os oprimidos, no íntimo de seu ser, aspiram a novos modos de existência humana. A realidade socialmente construída, que os limita e atrofia enquanto *ser mais*, jamais significará o horizonte possível da existência de milhões de seres humanos em todo mundo. Diante dessa realidade, por mais ingênua que seja a percepção (visão de mundo) de um ser humano, há a tomada de consciência de

que a sua condição social é de opressão e desumanização. Esse fato concreto na história humana é o impulso fundante da utopia em uma *nova sociedade* mais humana e digna para todos. Eis o desafio histórico da luta política dos oprimidos que se impõe enquanto concretização da utopia de um projeto de sociedade sem opressores e sem oprimidos.

“Como distorção do ser mais, o ser humano leva os oprimidos, cedo ou tarde, a lutar contra quem os fez menos. E esta luta somente tem sentido quando os oprimidos, ao buscarem recuperar sua humanidade, que é uma forma de criá-la, não se sentem idealistamente opressores, nem se tornem de fato, opressores dos opressores, mas restauradores da humanidade de ambos. Eis aí a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos - libertar-se a si e aos opressores”(FREIRE, 1993, p.30).

Mas quais são as bases concretas para a realização histórica dessa utopia político-social? É algo que pode ser concretizado na história ou é apenas um *sonho idealista* de visionários descolados da realidade? E se é realizável historicamente, por que ainda não foi concretizada pelas classes populares na América Latina, que há décadas começaram a se articular nessa direção?

São questões desafiadoras, tanto quanto é o desafio da própria utopia dos oprimidos efetivarem sua autêntica história, enquanto sujeitos da transformação do mundo. Entretanto, uma leitura mais atenta de Freire nos remete para o esclarecimento de suas teses acima transcritas.

Um primeiro fundamento que Freire nos oferece sobre a possibilidade concreta de realização dessa utopia política, a partir da luta dos oprimidos e dos que se solidarizam verdadeiramente com eles, é que o ser humano é o *ser da práxis*, da luta e da ação no mundo. Ou seja, a intervenção no mundo é o modo essencialmente humano de existir e, por essa razão, o mundo jamais estará em

plena elaboração de si mesmo. Portanto, as realidades sociais, culturais e políticas constitutivas de nosso mundo histórico são construções humanas que sempre estarão passíveis de sofrerem transformações, tanto em níveis lentos e gradativos, quanto em níveis de rupturas mais profundas na estrutura fundante, que produzem transformações radicais nas mesmas.

Outro argumento forte que Freire tem defendido, desde suas primeiras obras, sustenta a tese de que somente os oprimidos representam a utopia e a esperança da libertação humana na história.

“Este ensinamento e este aprendizado têm de partir, porém, dos ‘condenados da terra’, dos oprimidos, dos esfarrapados do mundo e dos que com eles realmente se solidarizam (...). Quem, melhor que os oprimidos, se encontrará preparado para entender o significado terrível de uma sociedade opressora? Quem sentirá, melhor que eles os efeitos da opressão? Quem, mais que eles, para ir compreendendo a necessidade de libertação” (Ibidem, p.31).

A justificativa dessa tese encontra-se na análise das contradições existenciais em que os oprimidos vivem, sofrendo no cotidiano a opressão concreta de seu ser que os desumaniza, a própria realidade faz com que eles aspirem a uma vida mais digna, livre e de realização de seu *ser mais*. Tais contradições impulsionam a *tomada de consciência* (mesmo que ainda de modo ingênuo) dos oprimidos das reais condições de opressão em que vivem. Mas, como já assinalamos no item anterior, a tomada de consciência não basta, e esse primeiro *nível de consciência* das contradições deve aprofundar-se em níveis problematizadores da realidade rumo à práxis transformadora das estruturas sociais que os oprimem. Freire é bem claro em sua análise política ao defender a necessária *emersão da consciência* do oprimido - que implica a superação de si mesmo enquanto *hospedeiro da opressão*, por alimentar o medo da liberdade

que o leva a acomodar-se ou conformar-se com a realidade - para que o processo utópico-libertador se torne efetivamente possível. Contudo, tal processo de construção da pedagogia libertadora não ocorre espontaneamente, mas exige um trabalho intencional (planejado) de criticização da consciência a partir do constante desafio que tensiona ação-reflexão-nova ação.

Esse é o papel de uma pedagogia libertadora - a *pedagogia do oprimido* - que deve ser desencadeada por autênticos líderes (que surgem do povo e com ele se comprometem) enquanto verdadeiros pedagogos junto com as classes populares. A elaboração dessa pedagogia deve ser impulsionada pelo constante processo dialógico-crítico-participativo e esperançoso para que todos possam compreender as *razões dos fatos* que constituem a realidade e, assim, se engajar, de forma consciente, na luta de transformação da realidade que implica *estratégias e táticas* concretas de intervenção no mundo historicamente construído. Nesses termos, Freire defende que a *pedagogia do oprimido* é uma obra coletiva, solidária e exige a humildade dos líderes políticos. Enquanto processo político, essa obra

“tem de ser forjada com ele e não para ele, enquanto homens ou povos, na luta incessante de recuperação de sua humanidade. Pedagogia que faça da opressão e de suas causas o objeto da reflexão dos oprimidos, de que resultará o seu engajamento necessário na luta por sua libertação, em que esta pedagogia se fará e refará” (Ibidem, p.32).

Então, a construção dessa pedagogia libertadora a partir dos próprios oprimidos implica conceber uma obra sempre incompleta, aberta ao futuro, que se reelaborará no processo intersubjetivo e dialógico de sua própria elaboração. Esse é um terceiro argumento defendido por Freire sobre a *possibilidade* e condição histórica da utopia política de libertação. Freire entende, nesse sentido,

que a intervenção prática no mundo como busca de transformação do mesmo não pode ser entendida como uma ação de indivíduos apenas, mas da práxis coletiva, solidária, dialógica e problematizadora da realidade.

Se o ser humano é o *ser da práxis*, a exigência histórica da utopia de libertação dos oprimidos requer um novo sentido para a práxis humana. O sentido da práxis libertadora emerge da convivência intersubjetiva a partir da qual os oprimidos vão se tornando capazes de descobrir novos sentidos de sua existência no mundo e, igualmente, elaborar novas *visões de mundo* que anteriormente não lhes eram possíveis. Nesse sentido, o debate crítico, que é oportunizado a partir do encontro dialógico entre os sujeitos sociais, é capaz de desencadear um poder político muitas vezes subestimado por nós. O poder que brota do processo de ressignificar o mundo através da comunhão intersubjetiva e da valorização *ser pessoa*. Algumas passagens que Freire relata em sua obra *Pedagogia do Oprimido* são bastante expressivas dessa realidade:

“Escutamos, certa vez, um líder camponês dizer, em reunião, numa das unidades de produção da experiência chilena de reforma agrária: ‘Diziam de nós que não produzíamos porque éramos borrachos, preguiçosos. Tudo mentira. Agora, que estamos sendo respeitados como homens, vamos mostrar a todos que nunca fomos borrachos, nem preguiçosos. Éramos explorados, isto sim’” (p.51).

Em outra passagem no livro *Aprendendo com a própria história* em co-autoria com Sérgio Guimarães, Freire expressa a importância do diálogo para a transformação política da sociedade, principalmente para a substantividade prática da democracia vivenciada em sociedade. Falando sobre Herbert de Souza (o Betinho) - de sua coragem na luta política de resistência à

ditadura militar que sofremos no período recente de história brasileira - Freire destaca o valor do diálogo e da vivência intersubjetiva para a política.

“me lembro de que uma vez fui dar um curso em Toronto onde ele (Betinho) vivia. Guiando o seu carro pelas ruas da cidade, me disse: ‘Paulo, hoje no Brasil um grupo de mulheres que se unam para bordar ou fazer renda pode ter um importância revolucionária enorme’. Veja, é isso que eu considero ser a sensibilidade política de um bom político, aquele que descobre, que convive com a história, ao invés de apenas ser atravessado por ela”(p. 32-33).

O *empoderamento dos oprimidos*, que brota das vivências de união, solidariedade, debate, diálogo problematizador da realidade e das trocas a partir das relações intersubjetivas e do encontro entre as pessoas, é a grande esperança de que o futuro pode ser diferente e, portanto, será possível construir um mundo mais belo e humanizado. As trocas solidárias vivenciadas desde as experiências simples do cotidiano, que brotam da vida partilhada dos oprimidos, constituem uma força política de real importância, capaz de impulsionar ações práticas de uma intervenção no mundo mais organizada a partir da qual o processo de libertação toma corpo na história e torna-se algo concreto, palpável e dinâmico diante dos desafios da realidade. Uma das expressões mais efetivas na realidade social dessa dialética, que tensiona o presente com o futuro, são os *Movimentos Sociais* organizados em toda a América Latina (e também em outras partes do mundo), que traduzem, na prática, a luta das classes populares rumo à construção de uma nova sociedade.

Os *Movimentos Sociais* são uma prova concreta de que a *Pedagogia dos Oprimidos* já está sendo elaborada e não é mera utopia de visionários ou intelectuais abstraídos da realidade. É óbvio que todo o processo histórico dialeticamente construído implica avanços e recuos, assim como as estratégias

de organização política das classes sociais que se antagonizam no processo de luta política encontram-se em permanente disputa de poder. Dessa forma, a *Pedagogia do Oprimido*, que tem origem histórica, também sofre reelaborações modificando historicamente suas táticas de luta contra-hegemônica diante do sistema dominante.

Mas a luta concreta desencadeada pelos Movimentos Sociais organizados, coerentes com os autênticos interesses políticos das classes populares (à semelhança dos que descrevemos no capítulo primeiro), são exemplos concretos de que o processo de conscientização é possível, a organização dos oprimidos (classes populares) produz novos desafios de lutas futuras. Nesse sentido, a articulação de *Movimentos Sociais* em âmbito maior, de nível regional ou nacional, demonstra a potencialidade do poder democrático que emerge da vivência solidária e dialógica entre os mais oprimidos, humilhados e excluídos do atual sistema político em curso. No Brasil, o MST é um Movimento exemplar desse *empoderamento dos oprimidos* quando lutam com esperança, diálogo e utopia política. Em outros países da América Latina temos outros inúmeros exemplos que expressam a realidade política de resistência dos oprimidos tais como O Chiapas no México, os movimentos de libertação nacionais (Colômbia), o Movimento Revolucionário no Peru, entre outros.

Diante das análises sobre as experiências históricas já registradas em longas décadas de elaboração de uma *Pedagogia da Luta* dos oprimidos, Freire reafirma a necessária vigilância contra os sectarismos sempre tentadores para a justificação de práticas opressoras. A verdadeira postura dos oprimidos que lutam pela libertação de si próprios e dos opressores, e dos que se solidarizam nessa luta, deve ser a *postura política radical* que implica a vivência democrática e o testemunho coerente da utopia de sociedade por que lutamos.

Nesse sentido, o alerta de Freire para não sectarizarmos a nossa visão de mundo, bem como nossas práticas socioculturais e políticas enquanto sujeitos da luta pela transformação do mundo, constitui uma contribuição original e cada vez mais atual para a reflexão política diante dos desafios da utopia de uma nova sociedade em um mundo pseudo-democrático e sectarizado a exemplo das sociedades contemporâneas governadas pela mídia que massifica a cultura e pelo mercado financeiro que escraviza e explora cada vez mais os povos já dominados e empobrecidos.

A postura radicalmente democrática requer, acima de tudo, a superação política do *status* de democracia formal que, na maioria dos países que a seguem, apenas assegura direitos na lei, sem garantir a concretude desses direitos a grande parte de seus cidadãos. Portanto, a luta política dos oprimidos deve ser radicalmente solidária com todos os segmentos e, para que as diferentes lutas de cada setor da sociedade se converta em uma articulação de um movimento comum a todos rumo à transformação da sociedade, faz-se necessária uma leitura dialética (crítica e problematizadora da realidade) dos diferentes momentos do embate prático que incide contra as estruturas sociais opressoras.

Não há garantia, segundo a visão essencialmente dialética e dialógica de Freire, de que, uma vez as classes populares conquistando o poder político, consigam manter, no futuro, o controle desse poder. A luta política não pode ser concebida de *modo linear* porque, se assim for, as práticas políticas se tornam sectárias e a utopia já não terá mais espaço para florescer e tornar-se, efetivamente, uma alternativa à política opressora. Diante do permanente jogo de forças do processo político historicamente inaugurado - que produz o embate prático entre elite e classes populares, manutenção dos interesses das classes

dominantes, ou democratização do acesso prático aos direitos de todos - surgirão sempre novos contextos que exigirão novos embates dialetizadores da própria vida em sociedade. Em outras palavras, o que está em jogo é a permanente *luta de classes* que jamais se exauriu na história humana até hoje vivenciada.

“O que acontece é que a luta é uma categoria histórica e social. Tem, portanto, historicidade. Muda de tempo-espaço. A luta não nega a possibilidade de acordos, de acertos entre as partes antagônicas (...). Há momentos históricos em que a sobrevivência do todo social, que interessa às classes sociais, lhes coloca a necessidade de se entenderem, o que não significa estarmos vivendo um novo tempo, vazio de classes e conflitos” (FREIRE, 1994, p. 43).

A substantividade democrática na vivência política de que nos fala Freire (1987) requer a prática do diálogo, da busca do entendimento, como princípio que está acima de outros mecanismos e/ou estratégias da luta política de transformação/humanização do mundo. Entretanto, essa posição não pode ser interpretada como dissolução dos interesses de classes diferentes e antagônicas (historicamente situadas em cada sociedade concreta como professam os neoliberais) . Há contextos em que o diálogo não é possível e o meio da luta deve ser o enfrentamento de classes, mas, em outros casos, o diálogo também poderá ser a única saída. Obviamente que o diálogo político para a busca de entendimento requer condições ético-políticas sem as quais não é possível o verdadeiro diálogo.⁵⁰

É dessa forma que Freire interpreta a luta de classes. Há uma dialética que impulsiona e auto-recria a luta política a partir da qual a mesma assume novos contornos nos diferentes contextos históricos. Nesse sentido, a *postura política*

⁵⁰ No item sobre a visão ética de Freire 4.4 abordaremos as condições para que seja possível a prática do verdadeiro diálogo.

radical exigida por Freire rejeita toda e qualquer forma de sectarismo nas formas de “ler o mundo” e desenvolver a ação prática de intervenção no mesmo. Tanto o sectarismo de direita (que prega a visão fatalista diante do futuro obrigando-nos a aceitar a realidade tal e qual) quanto o sectarismo de esquerda (que impõe uma visão de domesticação do futuro, ao conceber como necessária a realização de um determinado modelo de sociedade previamente concebido), ambos constituem visões distorcidas e equivocadas do processo político verdadeiramente humanizador da vida em sociedade, pois não mantêm a radical posição democrática diante das exigências de construção solidária e dialógica de uma nova sociedade.

*“Creio, mais do que creio estou convencido, de que nunca necessitamos tanto de posições radicais, no sentido em que entendo radicalidade na **Pedagogia do Oprimido**, quanto hoje. Para superarmos, de um lado, os sectarismos fundados nas verdades universais e únicas; do outro, as acomodações ‘pragmáticas’ aos fatores, como se eles tivessem virado imutáveis, tão ao gosto de posições modernas, os primeiros, e modernistas, os segundos, temos de ser pós-modernamente radicais e utópicos. Progressistas” (ibidem, p. 51-52).*

Numa interpretação dialética (que é própria da posição radical) do embate político entre as classes dominantes e as classes populares é perfeitamente natural o fato concreto de forças antagônicas se alterarem no poder político, por exemplo. Em um regime democrático ocorrem eleições periódicas e a ação de uma classe vai desencadear reações em sua classe antagônica. Por tais razões é preciso compreender o processo histórico como um todo da América Latina que, mesmo a partir das articulações de amplos movimentos liderados pelas classes populares, não foram possíveis amplas conquistas no âmbito do poder político. Esse fato histórico deve ser analisado a partir das relações dialéticas que envolvem a história das sociedades através das quais é possível verificar que as

ações das lutas dos oprimidos vão desencadear, também, uma reação dos opressores para a conservação do poder que os mesmos detêm. Mas a alternância de classes antagônicas no poder também demonstra que o processo político é frágil e os oprimidos não atingiram ainda o nível da *revolução cultural* (temática que abordaremos mais adiante).

Entretanto, o que Freire visualiza na reeleitura da trajetória da *Pedagogia do Oprimido* é o acúmulo de aprendizado nesse processo histórico que vai gestando uma prática política inovadora diante da cultura política dominante. A luta política dos oprimidos produz, através da experiência prática, uma cultura de libertação com seus símbolos, métodos próprios e experiências de organização concreta. Essa é a esperança que deve mover nossa ação diante dos desafios futuros – uma esperança construída a partir da organização dos oprimidos e marginalizados pelos sistemas hegemônicos.

“Uma das tarefas da educação popular progressista, ontem como hoje, é procurar, por meio da compreensão crítica de como se dão os conflitos sociais, ajudar o processo no qual a fraqueza dos oprimidos se vai tornando força capaz de transformar a força dos opressores em fraqueza” (Idem, p.126)

O maior poder das classes populares não pode ser materializado em bens econômicos, tecnologia militar, ou estratégias de manipulação dos espaços sócio-políticos. Mas a sua força reside na união dos diferentes setores populares da sociedade para lutar por uma utopia política concebida a partir do *sonho* e da *esperança* de que é possível construir um mundo mais belo e feliz, onde todos possam viver dignamente, em condições de satisfazer suas necessidades básicas e sem precisar se objetualizar (coisificar) para sobreviver.

4.3.2 - A pedagogia da luta política de libertação

O grande esforço de Freire, em toda a sua vida, foi a sua colaboração diante do desafio histórico na construção de uma *Pedagogia do Oprimido* enquanto elaboração de estratégias políticas e saberes válidos para a luta de libertação. Tal pedagogia só é possível a partir dos próprios oprimidos que, ao assumirem-se enquanto construtores de uma nova sociedade, engajando-se na luta de humanização do mundo, vão libertando a si e aos opressores. A libertação será verdadeira se for integral e partir dos oprimidos, pois estes, proibindo que os opressores continuem praticando a opressão, estarão libertando a si próprios e, também, aos opressores (FREIRE, 1994).

O ponto de partida para Freire deve ser radical para não cairmos novamente nas históricas “traições” do processo de libertação que acabam em *posturas reformistas* e não alteram a lógica da dominação (FREIRE, 1995). Nesse sentido, não são os intelectuais, as academias, ou os líderes políticos que deverão elaborar para os oprimidos a *pedagogia de sua luta política*. Ao contrário, o ponto de partida são as próprias classes populares, que devem encontrar em si mesmas as forças necessárias para reconstruir a história humana a partir de novas práticas que ressignifiquem a produção da cultura, as relações interpessoais e a vida política de cada sociedade.

É por tais razões que a luta política de libertação exige que os oprimidos exerçam o centro do processo de luta a partir de seus próprios objetivos políticos e não apenas sirvam de espetáculo para a promoção de líderes interesseiros.

“Nenhuma pedagogia realmente libertadora pode ficar distante dos oprimidos, quer dizer, pode fazer deles seres desditados, objetos de um ‘tratamento humanitarista’, para tentar, através de exemplos retirados de entre os

opressores, obter modelos para a sua promoção. Os oprimidos não de ser o exemplo para si mesmos, na luta por sua redenção”(FREIRE, 1993, p. 41).

Não há modelos a seguir nessa prática revolucionária que deve ser a elaboração de uma *Pedagogia dos Oprimidos* lutando por sua libertação. A violência que os oprimidos sofrem, mas que não foi inaugurada por eles, não será superada se ocorrer a reprodução da cultura de opressão que dá origem às práticas políticas violadoras da liberdade humana. O círculo-vicioso da violência inaugurado pelos opressores somente poderá ser superado pelos oprimidos que resistindo à violência que sofrem, devem impedir que a opressão se reproduza em novos processos sociais. Somente a partir desse ponto a libertação poderá efetivar-se na história e a vida das pessoas em sociedade poderá, então, ser fundada em relações que cultivem a solidariedade, a esperança, o amor à vida, o diálogo e a utopia de um mundo mais belo.

“Por isso é que somente os oprimidos, libertando-se, podem libertar os opressores (...). O importante por isto mesmo, é que a luta dos oprimidos se faça para superar a contradição em que se acham. Que esta superação seja o surgimento do homem novo - não mais opressor, não mais oprimido, mas homem libertando-se”(Ibidem. p.43).

Entretanto, torna-se necessário o questionamento sobre as reais condições que Freire visualiza para os oprimidos desencadearem esse processo de reconstrução de sua humanidade na história (que é uma forma de inventar o homem novo). Ou seja, a partir de que processo cultural efetivo os seres humanos, que historicamente sofreram a dominação, possam tornar-se capazes de lutar por sua libertação sem oprimir, ou sem reproduzir a dominação (via ressentimento), contra seus próprios opressores? Ou ainda, como diz o próprio

Freire (1993, p.32) “como poderão os oprimidos, que ‘hospedam’ o opressor em si, participar da elaboração, como seres duplos, inautênticos, da pedagogia da sua libertação”?

Nessa direção, os questionamentos se multiplicariam e poderíamos lançar outras interrogações relacionadas às questões acima levantadas.

A visão de Freire é bem clara nesse sentido. É a partir da resposta a essas questões, que são cruciais para a reflexão política comprometida com os desafios da libertação, que Freire elabora sua teoria sobre *ação cultural* e *revolução cultural*. A verdadeira revolução libertadora concebida por Freire não é a “conquista do poder político”, nem a revolução armada concebida à luz da teoria marxista, mas a *revolução cultural*. Por essa razão a *Pedagogia do Oprimido* é um processo que implica dois momentos distintos da autêntica revolução, que é, por essência, revolução da cultura.

“A pedagogia do oprimido, como Pedagogia humanista e libertadora, terá dois momentos distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se, na práxis, com sua transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação” (Idem).

O primeiro momento consiste em um “parto doloroso” aos oprimidos que, vivendo em uma situação concreta de opressão e sendo *formados* culturalmente por essa situação, são desafiados a desinstalar-se dessa situação para germinar o *homem novo* - nem opressor, nem oprimido, mas ser humano em constante busca de liberdade.

Ao primeiro momento, segundo Freire, está relacionado o processo de *conscientização* enquanto exigência fundante da luta política dos oprimidos. Esse processo é a própria ação cultural libertadora, pois a conscientização consiste no movimento da permanente dialética entre ação-reflexão; tomada de consciência e compromisso político. À luz das exigências do processo de conscientização, que impulsionam uma prática política transformadora da realidade, Freire analisa a natureza e/ou as estruturas da consciência dos oprimidos enquanto seres da *dualidade*, *divididos* e *contraditórios* porque se formam a partir da realidade da opressão.

A *dualidade dos oprimidos* tem origem na própria situação de opressão em que se encontram existencialmente situados. Essa dualidade se forma na constituição do mundo da consciência do oprimido que está, no seu modo de vida, proibido de *ser mais*. Na condição de ser desumanizado e alienado em que vivem historicamente o atrofiamento de seu ser

“ os oprimidos, que introjetam a ‘sombra’ dos opressores e seguem suas pautas, temem a liberdade, na medida em que esta, implicando a expulsão desta sombra, exigiria deles que ‘preenchessem o vazio’ deixado pela expulsão com outro ‘conteúdo’ - o de sua autonomia” (Ibidem, p. 34).

O *medo da liberdade* faz dos oprimidos seres divididos que se debatem consigo mesmos sobre o dilema existencial de continuar *hospedando o opressor* dentro de si, ou expulsar esta *sombra* que os constitui enquanto seres contraditórios e inautênticos. Estando “ainda *imersos* na realidade opressora, porque acomodados e adaptados à própria engrenagem das estruturas dominadoras, os oprimidos temem a liberdade enquanto não se sentem capazes de correr o risco de assumi-la” (Idem).

Essa condição de *imersão da consciência* na realidade opressora faz com que os oprimidos alimentem uma *aderência ao opressor*, identificando-se com este e querendo imitá-lo enquanto modelo de vida. A estrutura de pensamento da consciência imersa é o *individualismo*, o *fanatismo* e a *visão mágica* da realidade (FREIRE, 1987). Nesse nível de consciência mágica (ingênua) os oprimidos, quando alimentam alguma forma de mudança na sociedade, a querem de forma egoísta para satisfazer seus próprios interesses e não dos outros colegas de classe social. As mudanças são percebidas e desejadas apenas enquanto promoção individual para alguns, comparando-se aos interesses do seu patrão, ou da classe que os oprime. Quando promovidos, passam a superar seus padrões nas práticas opressoras contra seus próprios colegas. É a reprodução do círculo-vicioso da dominação humana que tem seu fundamento na *moral do ressentimento* já tematizada por Nietzsche na sua teoria da *vontade de poder*.

Entretanto, a realidade mesma da experiência da opressão em que se encontram no cotidiano, ao manter a *contradição opressor-oprimido*, serve de ponto de partida (impulso inicial) aos oprimidos para a *tomada de consciência* da opressão que sofrem. Nessa condição de “sofrerem na pele” a realidade opressora, os oprimidos vivenciam uma contradição que os põe em crise:

“Descobrem que, não sendo livres, não chegam a ser autenticamente. Querem ser, mas temem ser. São eles e ao mesmo tempo são o outro introjetado neles, como consciência opressora. Sua luta se trava entre serem eles mesmos ou serem duplos. Entre expulsarem ou não o opressor de ‘dentro’ de si. Entre se desalienarem, ou se manterem alienados. Entre seguirem prescrições ou terem opções” (FREIRE, 1993, p.35).

A *tomada de consciência* é o ponto de partida para a conscientização, mas por si mesma não é capaz de desencadear o processo da *práxis* transformadora.

A consciência do oprimido, ao entrar em crise em suas próprias maneiras de ver o mundo e situar-se diante dele, deve se aprofundar na compreensão da realidade que a constitui e torna-se capaz de perceber-se enquanto ser da dualidade, dividido e contraditório em si mesmo. Então, quando o processo de crise e aprofundamento crítico da consciência oprimida é orientado para a dialetização da ação-reflexão, que exige a práxis transformadora da realidade, a *conscientização* está em curso e a prática política torna-se um testemunho vivo de seu nível concretamente efetivado.

A partir da tomada de consciência de sua situação concreta de opressão, o ser humano, é capaz de reconhecer-se enquanto tal e desafiar-se para a superação concreta dessa condição em que se encontra. Mas esse nível de perceber-se enquanto oprimido é o primeiro impulso que, de forma puramente teórica (pura reflexão), ou espontaneamente considerado, tende a desarticular-se em acomodação passiva à realidade. A conscientização é o verdadeiro impulso para a práxis libertadora, que implica uma prática política coerente na busca de superar a contradição opressor-oprimido. Como tal, a conscientização é permanente e exige a intersubjetivação das consciências pelo diálogo crítico, além da luta coletiva de inserção no mundo.

Mas, para que esse processo se torne realidade na histórica luta de transformação do mundo, não se pode esperar que “a hora chegue” e a maioria dos oprimidos estejam conscientizados. Espontaneamente não haverá conscientização, pois esta só pode florescer a partir do planejamento da luta, da organização e da intervenção crítica no processo prático de construção da história. Por tais razões é que a pedagogia da práxis libertadora deve ser concebida como um processo histórico-cultural orientado para a realização da *utopia* de sociedade livre e humanizada. Ou seja, o processo político libertador

implica a formação da consciência dos oprimidos (conscientização) e na coerente elaboração pedagógica que faça brotar das velhas estruturas sócio-culturais um novo homem em constante processo de humanização do mundo. Dessa forma o processo de elaboração dessa autêntica pedagogia da luta de libertação jamais poderá ser bancário ou anti-dialógico, mas radicalmente solidário, democrático, problematizador e dialógico - que respeite os diferentes saberes que cada ser humano construiu em sua experiência de vida.

“A ação política junto aos oprimidos tem de ser, no fundo, ‘ação cultural’ para a liberdade, por isso mesmo, ação com eles (...). A ação libertadora (...), reconhecendo a dependência dos oprimidos como ponto vulnerável, deve tentar, através da ação e da reflexão, transformá-la em independência. Esta, porém, não é doação (...). Não podemos esquecer que a libertação dos oprimidos é a libertação de homens e não de ‘coisas’. Por isto, se não é autolibertação - ninguém se liberta sozinho - também não é libertação de uns feita por outros” (ibidem, p. 53).

Eis a radical exigência desse primeiro momento de elaboração da *Pedagogia do Oprimido* enquanto obra coletiva, que envolve a relação dialógica entre líder-povo, educadores-educandos, pedagogos e massas esperançosas em um futuro mais humanizado para todos. A *dialogicidade* vem a ser o fundamento desencadeador do processo político-cultural desde a sua origem. Sem a prática dialógica e a esperança que lhe é fundante, não há como recuperar a humanidade dos oprimidos. Estes, no processo dialógico-problematizador, certamente vão aprender a lutar como seres humanos respeitados, sujeitos de sua luta e com coragem diante das situações opressoras que buscam superar. Se continuarem como “coisas” - objetos de manobras dos líderes - não haverá

superação verdadeira da opressão. Essa é a grande importância do diálogo na relação pedagógica da luta política progressista. Ao contrário, então, das práticas de dominação, que são bancárias, a pedagogia dos oprimidos exige, fundamentalmente, que os mesmos,

“ultrapassem o estado de quase ‘coisas. Não podem comparecer à luta como ‘quase coisas’, para depois serem homens. É radical essa exigência. A ultrapassagem deste estado, em que se destroem, não é a posteriori. A luta por esta reconstrução começa no auto-reconhecimento de homens destruídos” (ibidem, p. 55).

O segundo momento da *pedagogia dos oprimidos* consiste na constante reelaboração da práxis libertadora. Segundo Freire, este momento está diretamente relacionado com a necessária reconstrução da sociedade à luz do processo de *revolução cultural*. É um momento de fundamental importância, também, para o processo político-libertador que exige, além da “conquista da sociedade”, a *reinvenção do poder* segundo a utopia de superação da contradição opressor-oprimidos.

Essa é a *razão de ser* de uma *pedagogia da luta política* a partir da qual se busca recriar as estruturas de poder e elaborar novos sentidos à vida em sociedade. À teoria da ação anti-dialógica é preciso opor, enquanto alternativa de superação, uma teoria da *ação dialógica*. A revolução precisa ir sendo gestada no bojo de um processo político de libertação superador das práticas de dominação e/ou opressão e recriador das estruturas da vida humana em sociedade, tais como as relações econômicas, políticas, educacionais, sociais, religiosas, culturais, dentre outras.

Esse é o caminho visualizado por Freire para a construção de uma *nova racionalidade* humana a partir da revolução cultural libertadora. A nova racionalidade, essencialmente dialógica e humanizadora da vida em sociedade, deve ser gestada no processo histórico de libertação política, cultural e social liderado pelos oprimidos que, enquanto construtores de um novo caminho, devem permanecer sempre abertos e críticos diante do futuro. Freire analisa, no quarto capítulo de sua obra *Pedagogia do Oprimido*, as características fundantes dessa revolução cultural necessária à verdadeira libertação - a *colaboração*, a *união*, a *organização* e a *síntese cultural*.

A superação das estruturas culturais anti-dialógicas (que reproduzem a dominação da elite sobre o povo) deve ser o caminho estratégico dos oprimidos na construção de uma nova sociedade. Tais estruturas não se demovem apenas com a “conquista do poder”, mas a superação delas requer a reinvenção da política a partir de uma visão de mundo coerente (dialógica e crítica) enquanto base para a recriação sociocultural. Esse processo transformador da cultura:

“Exige da revolução no poder que, prolongando o que antes foi ação cultural dialógica, instaure a ‘revolução cultural’. Desta maneira, o poder revolucionário, conscientizado e conscientizador, não é apenas um poder, mas um novo poder (...). Nesse sentido é que a ‘revolução cultural’ é a continuação necessária da ação cultural dialógica que deve ser realizado no processo anterior à chegada ao poder” (Freire, 1993, p. 156).

Há uma necessidade intrínseca ao processo político-libertador que, para ser autêntico e verdadeiro, deve romper com as *estruturas míticas* que estão na raiz das práticas da cultura opressora. As características que reproduzem as estruturas míticas da dominação cultural são a *invasão cultural* que domestica as consciências dos oprimidos ao impor a estes uma visão de mundo alheia à sua

realidade; a *conquista* a partir dos símbolos, slogans e representações diversas que são constitutivas da cultura opressora e passam a formar a consciência dos oprimidos; a *divisão* dos oprimidos para enfraquecê-los na luta contra-hegemônica; a *manipulação* do pensamento do povo para legitimar as práticas exercidas pela elite no poder político e nas formas de controle da sociedade.

A partir da realidade concreta de cada grupo social ou comunidade, surge o desafio para as ações práticas da Educação Popular diagnosticar os níveis de enraizamento dessas estruturas míticas na consciência de homens e mulheres para, então, buscar trabalhar essas situações limites gestando uma nova cultura enquanto base da emancipação social, política e humana.

Essa ruptura somente é possível através do permanente processo dialético entre ação-reflexão dos oprimidos que, a partir do compromisso político com a transformação da realidade, tornam-se capazes de superar a cultura da dominação. Nesse sentido, a *Pedagogia do Oprimido* gesta um contexto sociocultural novo a partir da *ação cultural* que se aprofunda em *revolução cultural* e, em vez de reproduzir os mitos intrínsecos as práticas dominadoras, cultiva uma prática consciente originária de uma nova lógica da vida em sociedade capaz de superar a cultura opressora.

No lugar da *divisão* dos oprimidos desencadeada por posturas individualistas e egocêntricas, faz-se necessária a *CO-LABORAÇÃO* entre os seres humanos via solidariedade e respeito nas relações enquanto seres livres (sujeitos) e não mera coisa (objetos). A *colaboração* implica o diálogo permanente sobre a transformação do mundo e a estruturação de uma nova sociedade mais humana e livre. Por essa razão, o mundo deve ser entendido

como uma produção coletiva e solidária de todos os sujeitos que intersubjetivamente existenciam suas práticas conferindo novos sentidos à história da humanidade. Se o mundo é produção coletiva, também deve ser visto como partilha solidária dos frutos produzidos. Eis a sentido radical da justiça e da solidariedade ético-política no processo de libertação sociocultural. As lideranças políticas, solidárias e realmente comprometidas no processo de humanização/libertação do mundo, jamais devem decidir sem a participação ativa dos oprimidos enquanto sujeitos sociais, pois a verdadeira colaboração não pode dissociar reflexão da ação prática que devem ser comungadas por todos. Nesse sentido, Freire se refere ao grande líder revolucionário latino-americano, que foi Che Guevara:

“A comunhão provoca a co-laboração que leva liderança e massas àquela ‘fusão’ a que se refere o grande líder recentemente desaparecido. Fusão que só existe se a ação revolucionária é realmente humana, por isto, sim-pática, amorosa, comunicante, humilde, para ser libertadora” (ibidem, p. 170).

Outra característica fundamental para que a revolução cultural tenha procedência na história é a *UNIÃO* dos oprimidos em torno da utopia de humanização do mundo. Essa é uma estratégia fundamental⁵¹ assinalada por Freire para que ocorra algum processo substancialmente libertador de sociedade e do mundo político-cultural. A força dos oprimidos está em sua união em torno de objetivos comuns que possam solidariamente ser atingidos pela luta corajosa de todos. Nessa direção da luta é que o processo cultural libertador torna-se um impulso mais forte do que a força das estruturas míticas (caracterizadas na

⁵¹ Desenvolveremos no próximo item as teses de Freire sobre a união dos diferentes para lutar contra os antagonistas. Aliás, essa é uma estratégia tão difícil de ser efetivada na história pelas esquerdas do Brasil e outros países latino-americanos.

aderência aos opressores, na cultura do silêncio e no egoísmo individualista e desarticulador), que mantinham a lógica da dominação cultural. A solidariedade é a práxis fundante dessa superação cultural que brota da união dos oprimidos. “Significando a união dos oprimidos, a relação solidária entre eles, não importam os níveis reais em que se encontrem como oprimidos, implica também a consciência de classe” (Ibidem, p. 173). A clareza política sobre a sua classe é imprescindível para a luta contra os interesses antagônicos. Se não for pela clareza de classe, ocorrem facilmente as desarticulações e/ou divisões internas da luta provocadas, sobretudo, pelas estratégias da classe antagônica que visa a cooptar as lideranças e dividir para enfraquecer a luta.

Através da união é possível organizar formas de lutas para a transformação concreta no mundo. Os movimentos sociais, articulados por uma prática cultural dialógica e problematizadora, tornam-se verdadeiros exemplos da concreta *ORGANIZAÇÃO* dos oprimidos diante dos desafios que surgem no processo desencadeado pela ação cultural libertadora. Para que esse sentido não se perca e a utopia da nova sociedade continue sempre viva e em constante renovação, é imprescindível a coerência e o testemunho prático das relações entre lideranças - povo, educadores-educandos, políticos e cidadãos conjuntamente inseridas no processo dialógico de hominização e humanização do mundo. O verdadeiro processo de organização da sociedade é radicalmente dialógico e nunca sectário, pois jamais poderá fechar-se e/ou cristalizar-se frente aos novos desafios da revolução cultural desencadeada em um certo momento da histórica luta de libertação. Mas é preciso testemunhar na vivência prática esse desafio dialógico-libertador.

“O testemunho, na teoria dialógica, da ação é uma das conotações principais do caráter cultural e pedagógico da revolução. Entre os elementos constitutivos do testemunho

(...) estão a **coerência** entre a palavra e o ato de quem testemunha, a **ousadia** do que testemunha, que o leva a enfrentar a existência como um risco permanente, a **radicalização**, nunca a sectarização, na opção feita(...). A **valentia de amar** que significa(...) a transformação deste mundo para a crescente libertação dos homens. A **crença nos massas populares(...)**”(FREIRE, 1993, p. 175).

A partir da união e da organização das classes populares será possível atingir uma nova cultura que brota do impulso libertador que vem dos oprimidos enquanto partejamento do *homem novo* na história. Essa nova cultura é uma **SÍNTESE CULTURAL** possível na história a partir das experiências de libertação dos povos e da dialética dos saberes que vão sendo elaboradas no processo libertador desde as trocas dos diferentes saberes válidos e da intersubjetivação que produz novos sentidos socioculturais. A síntese cultural inverte a lógica da invasão cultural praticada pelas elites representantes da dominação. A verdadeira síntese dos saberes exige o respeito aos saberes populares que brotam da experiência da vida e da luta libertadora e requer que as relações da liderança com o povo (do educador com os educandos) seja o testemunho do diálogo problematizador do mundo que desafia as consciências ao permanente processo de conscientização e reelaboração dos sentidos já constituídas, bem como das práticas realizadas no mundo.

4.3.3 - A radicalidade do diálogo enquanto estratégia para a luta política dos oprimidos

Nos dois pontos anteriores, quando analisamos a *utopia política* de libertação e a elaboração de uma *Pedagogia da luta política* de transformação sociocultural, ficou subentendida a exigência da *dialogicidade* no processo de construção de uma cultura revolucionária e libertadora. Nesse momento

buscaremos explicitar como Freire concebe as condições do diálogo no campo da luta política das classes populares em seu enfrentamento com a elite dominante. Para fundamentar essa proposta Freire relaciona as *estratégias* com a questão das *táticas* políticas coerentes para construção de uma alternativa de poder desde a participação democrática e cidadã das classes populares.

Uma das teses mais explícitas da proposta freireana que é, ao mesmo tempo, uma questão simples de se entender, defende a “necessária” união dos *diferentes* segmentos das classes oprimidas para lutar contra a classe *antagônica*. A união das classes populares requer o diálogo autêntico e crítico, que articule a diversidade em direção à unidade, para obter a força necessária à luta contra-hegemônica. Esse é um aprendizado que demanda um certo tempo de experiência na luta política e exige das lideranças a atitude da “paciência histórica” que se mantém impaciente diante dos desafios do processo histórico carregado de contradições e razões para a luta crítico-libertadora. Sem essa paciência impaciente e a atitude de humildade, do diálogo problematizador junto às populações que representa ou nas quais está inserido, nenhum líder será capaz de articular a união necessária à luta. Nesse sentido Freire nos alerta para os equívocos que normalmente ocorrem nas articulações políticas entre as lideranças do campo popular.

“A unidade na diversidade é uma imposição da própria luta. Os dominadores sabem disso muito bem. Daí uma de suas regras mais antigas seja ‘dividir para governar’. Nós é que, classificados por eles como minorias, assumimos esse perfil. Assim nossa tendência é dividir forças lutando entre e contra nós mesmos, em lugar de lutarmos contra o inimigo comum”(FREIRE, 1995,p.69).

É por não respeitar essas exigências radicais do próprio processo democrático que os líderes de esquerda encontram tantas dificuldades para unir

os movimentos sociais e partidos políticos representativas da luta progressista em direção ao mesmo objetivo, que é a resistência à classe antagônica (elite dominante) e seu enfrentamento na luta por uma nova sociedade.

“Só uma política radical, jamais, porém, sectária, buscando a unidade na diversidade das forças progressistas, poderá lutar para uma democracia capaz de fazer frente à virulência da direita(...). Essa é a virtude revolucionária que consiste na convivência com os diferentes para que se possa melhor lutar contra os antagônicos”(FREIRE, 1994, p.39).

É a partir dessa exigência radical, necessária à construção democrática de uma nova sociedade através da intervenção política e cultural dos oprimidos no mundo, que reside uma segunda contribuição original e fecunda da proposta política freireana. A posição de Freire é nitidamente clara ao tratar sobre a *luta de classes* no contexto atual e as diferenças de uma atitude radical comparada às posturas sectárias e anti-dialógicas. Ou seja, a radicalidade da convivência democrática exige saber conviver com as diferentes posições políticas, mas, também, não esquecer a luta necessária contra as posições que antagonizam e colidem de frente com o projeto que defendemos. Portanto, a verdadeira postura democrática é a radicalidade da posição política que cada um defende, que exige a explicitação dos argumentos de sua defesa, a partir da qual se abre para o diálogo crítico e problematizador. É nela que se encontra o sentido da união dos diferentes para lutar contra o seu oposto. Eis as principais diferenças entre o radical e o sectário, - a postura crítica diante da realidade e a humildade que é a abertura para o diálogo.

“É que a sectarização é sempre castradora, pelo fanatismo de que se nutre. A radicalização, pelo contrário, é sempre criadora, pela criticidade que a alimenta. Enquanto a

sectarização é mítica, por isso alienante, a radicalização é crítica, por isso libertadora” (FREIRE, 1993, p.25).

Os sectários não são só os de direita, mas há muitos líderes que se dizem progressistas, libertadores e democráticos e na prática são tão autoritários e opressores quanto a elite dominante. A sectarização na política decorre de um equívoco elementar na visão de mundo que, para ser crítica e democrática, deve ser fundamentada dialeticamente. Negando o processo dialético de construção e transformação do mundo, o sectário de esquerda, por exemplo, reproduz as mesmas práticas bancárias de “depositar os saberes” na consciência dos seres humanos, disciplinar a apreensão do mundo e/ou domesticar o futuro a partir de uma visão fatalista ou determinista do processo libertador.

Um líder de esquerda que, negando a dialeticidade entre consciência-mundo, sectariza sua visão do processo revolucionário reproduz a opressão em nome da liberdade. Em vez de conscientização, produz alienação; em vez de problematizar a realidade, faz comunicados aos oprimidos; em vez de debater as razões dialogando abertamente sobre a realidade social que os envolve, decide o processo por si mesmo e impõe seus métodos de luta aos liderados.

É esse o grande equívoco dos partidos de esquerda quando dogmatizam sua visão de mundo e não se abrem para o debate crítico e dinamizador das *táticas* necessárias para a concretização das metas estratégicas. As alianças políticas dos partidos identificados com as classes populares constitui o caminho concreto da tática política necessária para atingir os objetivos de realizar democraticamente um novo projeto de sociedade.

Como bem explicitou Paulo Freire em sua *Pedagogia da Esperança*, as várias *tramas* dos partidos de esquerda na América Latina demonstram as grandes limitações do processo de elaboração da luta política. A *sectarização* e dogmatização da filosofia política dos partidos e movimentos populares comprometeu, em muitos países nossos, a união dos diferentes setores da sociedade civil para a luta contra-hegemônica e a meta da reinvenção do poder tão necessária para a experiência revolucionária de transformação das estruturas sociais.

Mas a história é um aprendizado, e a *Pedagogia da Esperança* deve ser vista como um complemento, reforço e impulso novo à Pedagogia da Luta Política dos oprimidos em processo de gestação na história dos Movimentos da América Latina e também de outros povos. Por essa razão é que Freire reforça suas teses da *Pedagogia do Oprimido* e faz a releitura política do mundo atual à luz do contexto sociocultural dos anos noventa. O dado curioso e mais significativo dessa análise é que Freire nos mostra a grande atualidade da Pedagogia do Oprimido pela razão histórica de que as práticas opressoras e desumanizantes se aprofundaram nas últimas décadas atingindo novos contingentes de populações até no centro do Primeiro Mundo (países ricos e desenvolvidos).

As razões que explicam esse fato estão diretamente relacionadas com a rearticulação das estratégias políticas da classe dominante que, a partir de seus interesses pragmáticos (do lucro e controle social), inauguram o modelo neoliberal ⁵². Diante desse contexto é que Freire reafirma a necessidade de uma luta política das classes populares recontextualizada à luz do novo modelo de

⁵² Temática que já foi abordada no 1º capítulo do presente estudo.

dominação político-econômica em curso. Nessa direção da análise política, mudam as formas de luta, a instrumentalização para o fortalecimento do processo contra-hegemônico, podem mudar algumas táticas, mas a estratégia de conquistar o poder para recriá-lo continua sendo um desafio atual às classes populares.

O desafio de uma *revolução cultural* é tão atual aos oprimidos quanto foi na década de 60, 70 quando Freire desafiou-se nas primeiras análises sobre as questões pedagógico-políticas da América-Latina. As classes sociais antagônicas continuam a existir como uma realidade evidente no contexto atual com a única diferença de que a lacuna que as separa se tornou maior ainda. Portanto, as classes sociais não se extinguiram como professa o discurso fatalista e anti-dialético da cartilha neoliberal. No cenário do presente há diferenças no contexto cultural, científico e filosófico, bem como nas formas de ver o mundo, como professam as *análises pós-modernas*. Mas há que se distinguir criticamente o que é a Pós-modernidade e quais as suas implicações para o campo político.

*“Há uma pós-modernidade de direita, mas há também uma pós-modernidade de esquerda e não como quase sempre se insinua, quando não se insiste, que a **pós-modernidade** é um **tempo** demasiado especial, que suprimiu classes sociais, ideologias, esquerdas e direitas, sonhos e utopias. E um dos aspectos fundamentais para a pós-modernidade de esquerda é o tema do poder, o tema da sua reinvenção que ultrapassa o da modernidade, o de sua pura conquista”* (FREIRE, 1994, p. 198).

É por esse motivo que Freire (1995) defende a constante auto-crítica dos partidos de esquerda e dos movimentos sociais na organização da luta contra-hegemônica das classes populares. A postura dialógica requer o

permanente debate sobre a realidade constitutiva de nosso mundo contemporâneo e, mais do que isso, uma visão aberta sobre os processos socioculturais e políticos para recriar e atualizar a utopia de uma sociedade livre, humanizada, justa e democrática. Portanto, em uma pós-modernidade progressista se exige de nós a *vigilância crítica* para não dogmatizarmos nossos pontos de vista caindo num sectarismo de esquerda, tão equivocado quanto os fatalismos neoliberais hoje em moda.

Nessa direção, o desafio às classes populares está muito além de teorias políticas e/ou dos instrumentais de análise da realidade (bastante difundidos na década de 50 e 60 na América Latina). A *reinvenção do poder* de que nos fala Freire é a verdadeira revolução e não a “pura conquista”. Se ocorrer a conquista do poder pelas classes populares e não se transformarem as estruturas, o poder institucionalizado e a própria cultura da sociedade, então apenas se inverterão os pólos e a opressão continuará. Então, o desafio da construção democrática da sociedade, por isso mesmo, mais igualitária e justa, implica transcender a cultura política das sociedades burguesas liberais para reinventar o próprio socialismo com uma moldura democrática. A crise dos socialismos históricos e a desintegração das sociedades atuais através da lógica excludente do neoliberalismo nos impõe um grande desafio no futuro próximo que é a reinvenção do poder político a partir de novas relações sociais.

4.4 - Concepção Ética de Freire

A proposta política de Freire tem como fundamentação última a defesa da Ética humana, enquanto expressão da própria natureza de nossa espécie que vai sendo fabricada na história. Contrário aos modismos filosóficos pós-modernizantes - que esvaziam o campo da ética ao professarem um

relativismo total sobre os princípios que devem nortear nossa ação no mundo - Freire argumenta em defesa de uma *Ética Universal* do ser humano, que é intrínseca à sua própria natureza (gestando-se na história). Portanto, a denúncia dirigida por Freire aos sistemas político-econômicos e sociais que impõem a desumanização a milhões de seres humanos tem, acima de tudo, a preocupação ética com a defesa da vida humana digna para todos. As críticas à globalização econômica (de cunho neoliberal) visam a mostrar sua perversidade humana na transgressão ética, que jamais deve ser aceita na história. Entretanto, diante da realidade social de transgressão à ética humana, Freire insiste na necessária intervenção prática (política) no mundo para transformá-lo e, nessa direção, desde a origem da nossa ação transformadora, impõe-se a coerência ético-política no cultivo do diálogo verdadeiro - que requer condições reais para efetivamente realizarmos novas práticas culturais (não totalizantes da vida humana).

4.4.1 - A defesa da *Ética Universal* do ser humano

A concepção da *Ética Universal* em Freire está diretamente relacionada com a sua visão de *natureza humana*, já analisada no início desse capítulo. A sua interpretação radicalmente dialética sobre a vida humana que, enquanto presença no mundo, vai se gestando na história, a partir da intervenção nas realidades constitutivas do próprio mundo, é o fundamento para conceber uma ética universal do ser humano. A busca de humanização do mundo, que faz da natureza humana uma constante busca do *ser mais*, revela em nós seres em construção uma existência radicalmente Ética. Nesses termos, Freire defende a universalidade da *Ética Humana*:

“Quando falo, porém, da ética universal do ser humano estou falando da ética enquanto marca da natureza humana enquanto algo absolutamente indispensável à convivência humana. Ao fazê-lo estou advertido das possíveis críticas que, infiéis ao meu pensamento, me apontarão como ingênuo e idealista. Na verdade falo da ética universal do ser humano da mesma forma como falo de sua vocação ontológica para o ser mais, como de sua natureza constituindo-se social e historicamente”(FREIRE, 1997, p.20).

O ser humano não só está no mundo, pois não é um ser passivo, totalmente adequado a ele. Ao contrário, é um ser de escolhas, de decisão e, por isso mesmo, se tornou uma *presença no mundo* que tem um modo especial de ser. Ou seja, a autenticidade da existência humana está diretamente relacionada ao fato de que, enquanto presença no mundo, o ser humano não só está no mundo, mas intervém nele, transforma-o, toma decisões, rompe com o já feito, avalia, constata e também sonha com um mundo diferente. “É no domínio da decisão, da avaliação, da liberdade, da ruptura, da opção, que se instaura a necessidade da ética e se impõe a responsabilidade. A ética se torna inevitável e sua transgressão possível é um desvalor, jamais uma virtude” (idem).

A partir do fato de que a natureza humana não está pronta (por que não é um *a priori* da história), nós, seres humanos, estamos em constante busca para realizar nossa *vocação ontológica* e nos tornarmos mais gente, que implica, da mesma forma, gentificar (humanizar) o mundo (FREIRE, 1993, 1994, 1997). No entanto, essa busca de humanização de nós mesmos e do mundo, que é uma marca da natureza humana segundo Freire, não significa que a humanização seja de fato algo, absolutamente certo e automaticamente realizável na história. A negação do *ser mais* enquanto vocação ontológica do ser humano também é possível, tanto que é um fato concreto na história. Esse fato demonstra que, enquanto seres da busca, nos encontramos sempre imperfeitos, inconclusos e

condicionados por *situações limites* que atrofiam nosso próprio ser. Ou seja, em um mundo que desumaniza e atrofia a realização do *ser mais* não é somente o mundo que se torna desumano, mas as pessoas concretamente são atrofiadas e desumanizadas negando, assim, sua própria natureza.

No seio dessa realidade acima descrita, que também é um fato concreto na história humana, ocorre a transgressão da ética, enquanto a própria negação do sentido humano de nossa intervenção no mundo. Não é outra ética porque a própria natureza é uma exigência em si mesma de auto-construção na história e não destruição de si e do mundo. Portanto, nossas decisões vão ser sempre decisões éticas, ou transgressoras da ética e, portanto, anti-éticas.

“O inacabamento de que nos tornamos conscientes nos fez seres éticos. O respeito à autonomia e à dignidade de cada um é um imperativo ético e não um favor que podemos ou não conceder uns aos outros. Precisamente porque éticos podemos desrespeitar a rigorosidade ética e resvalar para a negação, por isso é imprescindível deixar claro que a possibilidade de desvio ético não pode receber outra designação senão a de transgressão” (FREIRE, 1997, p.66).

A transgressão ética é uma possibilidade na história, mas jamais podemos aceitá-la como marca de outra vocação humana. Sua realidade efetiva em nosso mundo revela a desumanização que grande parte dos habitantes do planeta sofrem na atualidade. Mas tal realidade implica na própria negação da natureza humana. Diante desse fato, a nossa luta, enquanto co-autores da elaboração do mundo, deve ser pautada a favor da *eticidade* da vida humana em sociedade, que implica a resistência contra a desumanização e na construção de novas estruturas de organização do mundo. Esse é o desafio intrínseco à proposta política de

libertação que deve partir dos oprimidos por que são os que mais sofrem as conseqüências sociais desumanizadoras.

Uma proposta ético-política e pedagógica de intervenção no mundo não tem sentido algum se não é pautada no resgate da *humanidade atrofiada* em milhões de pessoas no mundo todo. A perversidade e a indiferença como são tratados os contingentes de seres humanos, que não fazem parte dos planos estratégicos dos sistemas econômicos e políticos hoje vigentes, demonstra a *transgressão ética* que se encontra escancarada nos quatro cantos do mundo. A defesa ética de nossa ação política passa pela recusa em aceitar as *ideologias fatalistas*, que reproduzem um determinismo histórico sempre justificador das práticas anti-éticas. Não podemos aceitar, em hipótese alguma a visão fatalista da história que quer nos imobilizar fazendo-nos perder a esperança diante do futuro social, político, cultural e histórico.

“Daí a minha recusa rigorosa aos fatalismos quietistas que terminam por absorver as transgressões éticas em lugar de condená-las. Não posso virar conivente de uma ordem perversa, irresponsabilizando-a por sua malvadez, ao atribuir a ‘forças cegas’ e imponderáveis os danos por ela causados aos seres humanos” (ibidem, p.113).

A realidade é produção dos seres humanos e não um *destino trágico* que estaria acima de nosso poder de alterá-lo. As conseqüências das decisões políticas devem ser eticamente avaliadas e não simplesmente justificadas através de argumentos fatalistas, cientificamente falsos e ideologicamente perversos à inteligência humana em seus diferentes modos de perceber e significar o mundo.

4.4.2 - Críticas ao Pragmatismo que se quer justificar politicamente

Ao partir do princípio de que “não há verdadeira política sem ética”, Freire lança duras críticas ao pragmatismo político que está por trás das realidades sociais desumanizadoras constitutivas de nosso mundo contemporâneo. Mas ele não fica em uma crítica abstrata. Além de mostrar os efeitos que a desumanização produz concretamente às vidas de milhões de seres humanos, suas análises problematizam sobre as causas que efetivamente produzem tais efeitos.

Nesse sentido, Freire faz uma crítica radical à ideologia embutida na globalização econômica neoliberal pela sua perversidade nos planos e métodos de “governar o mundo” e, igualmente, pela sua indiferença frente à *miséria humana* que esses planos “metodicamente” produzem. Por tais razões, o esforço de Freire é desmascarar a *malvadez* do capitalismo em sua cruzada essencialmente ideológica que prega o *fim das ideologias*. Mas, com o mesmo rigor, a proposta freireana é desafiadora frente à necessidade histórica de superar os sistemas político-econômicos opressores e essencialmente destrutivos da vida em sua lógica interna. Essa exigência, antes de ser política, é uma exigência essencialmente ética à luz da proposta de uma *ética universal do ser humano*.

A denúncia ética contra as realidades constitutivas do mundo desumanizado em que vivemos na atualidade, é objeto de inúmeras passagens nos escritos de Freire. Mas, por questões práticas, apenas destacaremos algumas que trazem dados significativos sobre a dimensão a que chegou o desrespeito e a agressão sistemática à dignidade da vida de grande parte da população mundial. Em seu livro *Pedagogia da Esperança*, Freire, citando o relatório de UNICEF, 1990, nos coloca:

“Cerca de 30 milhões de crianças de menos de 5 anos morrem anualmente de causas que normalmente não

seriam fatais em países desenvolvidos. Cerca de 110 milhões de crianças no mundo todo (quase 20% do grupo de idade) deixam de receber educação primária(...). Mantidas as atuais tendências mais de 100 milhões de crianças morrerão de doenças e desnutrição na década de 90. As causas dessas mortes podem ser contadas nos dedos (...). Morrerão ressequidas pela desidratação, sufocadas pela pneumonia, infectadas pelo tétano ou pelo sarampo ou asfixiadas pela coqueluche. Essas cinco doenças muito comuns, todas relativamente fáceis de prevenir ou tratar (...) (FREIRE, 1994, p.95).

Outra passagem que reflete a barbárie das políticas hoje em vigor no mundo que são mantidas pelos países líderes da globalização neoliberal, revela o seguinte:

“Em nível internacional começa a aparecer uma tendência em aceitar os reflexos cruciais da ‘nova ordem mundial’, como naturais e inevitáveis. Num encontro internacional de ONGs, um dos expositores afirmou estar ouvindo com certa frequência de países do Primeiro Mundo a idéia de que crianças do Terceiro Mundo acometidas por doenças como diarreia aguda, não deveriam ser salvas, pois tal recurso só prolongaria uma vida já destinada à miséria e ao sofrimento” (FREIRE, 1997, p.17).

Essa é a ideologia do *pragmatismo político* que, a partir de seus planos estratégicos elaborados para obter maior lucro possível nos negócios interplanetários, condena grande parte da população mundial ao “destino trágico” de morrer de fome, ou por doenças de simples cura, tal como uma diarreia. Para essa visão de mundo, ou de política, o ser humano não tem valor, é um simples objeto de manobra que pode ser usado como qualquer animal, máquina ou instrumento de produção e acumulação de riquezas. Quando não serve mais para os “planos estratégicos” do acúmulo do lucro, é descartado e fica à mercê de sua própria sorte.

É a partir desses planos políticos estruturados na ótica da globalização neoliberal que ficam totalmente excluídos quase dois terços da população mundial. O fenômeno do desemprego estrutural é o exemplo clássico dessa exclusão, mas há outros métodos e formas sutis de exclusão, que descartam regiões inteiras dos planos político-econômicos.

Há uma exclusão total da África que, enquanto continente periférico e historicamente expoliado pelos europeus, não entra nos planos da organização de um mercado global. Outras regiões, como a América Latina, são tratadas como economias de “países emergentes” que, para competirem no mercado global, devem reestruturar-se à luz da lógica de competição internacional. Por essa razão, os países emergentes precisam seguir o receituário do Primeiro Mundo mesmo que isto represente a exclusão social de grande parte de seu povo.

Nessa direção que vem atuando a política neoliberal não há lugar para a *Ética Universal* do ser humano. Se há algum tipo de ética nesse sistema político-econômico é uma *ética menor*, como bem nos coloca Freire, que visa apenas ao lucro. Diante dessa realidade histórica, precisamos denunciar o *vazio ético* e a malvadez contra o ser humano intrínsecos aos modelos políticos neoliberais (FREIERE, 1997). Essa denúncia deve ser o ponto de partida para o nosso compromisso ético-político de *reinvenção do mundo* através da política, da cultura, do conhecimento, da economia e da própria vida cotidiana (FREIRE, 1994).

Um primeiro aspecto da crítica de Freire à globalização neoliberal é o fatalismo embutido nela e sua força ideológica que visa a impor-se como a salvação do mundo todo:

*“A capacidade de nos **amaci**ar que tem a ideologia nos faz às vezes mansamente aceitar que a globalização da economia é uma invenção dela mesma ou de um destino que não poderia se evitar, uma quase entidade metafísica e não um momento do desenvolvimento econômico submetido, como toda produção econômica capitalista, a uma certa orientação política ditada pelos interesses dos que detém o poder” (FREIRE, 1997, p.142-143).*

Há uma profunda distorção, mas que é ideologicamente planejada, na forma de conceber a história como determinismo e não como possibilidade. Diante dessa visão de mundo fatalista não há outro caminho para o Brasil, México, Argentina, Chile e outros países periféricos a não ser adotar o caminho “imposto” pelos países do Primeiro Mundo. Mesmo que as realidades sejam profundamente diversas, e que cada economia encontra-se em um estágio próprio de desenvolvimento, a globalização professa a necessária abertura de todos os países à livre concorrência mundial. Por trás desses planos, os mecanismos do sistema financeiro, articulados com os interesses estratégicos das economias centrais, passa a impor o ritmo desse processo perverso de concorrência desleal e ditam as regras para o *capital especulativo* fazer suas apostas deixando a maioria dos países periféricos cada vez mais frágeis e, por isso mesmo, “menos emergentes”.

“A ‘andarilhagem’ gulosa dos trilhões de dólares que, no mercado financeiro, ‘voam’ de um lugar para o outro com a rapidez dos faxes, à procura insaciável de mais lucro não é tratada como fatalidade. Não são as classes populares os objetos imediatos de sua malvadez. Fala-se, por isso mesmo, da necessidade de disciplinar a ‘andarilhagem’ dos dólares” (ibidem, 163).

O fatalismo ideológico, embutido na ideologia neoliberal, demonstra, mais uma vez, a sua perversidade no abandono, exclusão e desvalorização dos

seres humanos em relação ao mercado. O que for importante para a administração dos negócios e a obtenção de maior lucro possível não é concebido como fatalidade. Mas o que tem relação à maioria da sociedade e se refere às conseqüências negativas da intervenção política da globalização é tido como algo determinado, necessário e impossível de alteração na história. Nesse sentido, o desemprego é visto como uma fatalidade de *fim de século*; a pobreza e miséria humana como um *destino da história*; as doenças e epidemias decorrentes da miséria são vistas como uma *seleção natural* e assim por diante.

Mas o que está por trás desse discurso, e aqui vem o segundo aspecto da crítica de Freire, é uma *lógica perversa* que interpreta e planeja o mundo a partir dos princípios do mercado. A supervalorização do lucro e da riqueza em detrimento dos seres humanos em sua dignidade e valor que lhes são intrínsecos, demonstra um profundo vazio ético e/ou a defesa de uma *ética menor* invertendo a própria vocação da natureza humana. Eis a malvadez inerente à lógica do sistema capitalista em toda sua reprodução na história humana.

“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 astutamente 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 miséria de milhões. O sistema capitalista alcança no neoliberalismo globalizante o máximo de eficácia de sua malvadez intrínseca” (ibidem, p.144).

A superação política dessas condições históricas do mundo atual somente poderá ocorrer a partir da defesa radical da ética do ser humano. O processo de

libertação política, econômica, cultural e social requer a fundamentação ética do processo libertador. A proposta freireana, nesse sentido, converge para a *Ética da Libertação* elaborada por Dussel como um caminho sociocultural de reinvenção da vida em sociedade a partir dos oprimidos. É necessário recriar a cultura que constitui um mundo da opressão e, na maior parte das circunstâncias históricas, é reproduzida por nós mesmos. Mas, essa exigência implica em fundamentar o ponto de partida ético não em teorias transcendentais (a exemplo da ética da modernidade), e sim a partir da realidade de opressão, ou de toda forma de exclusão que as populações do Terceiro Mundo sofrem em seu cotidiano diário. Portanto, a denúncia da perversidade materializada concretamente nas diversas formas de exclusão dos seres humanos deve ter como base o compromisso ético-libertador de resgatar a humanidade que está sendo atrofiada em milhões de pessoas e essa é uma exigência radicalmente prática - que deve se traduzir em transformações concretas no cotidiano da vida em sociedade. Veremos, mais sistematicamente a problematização desses desafios ao longo do capítulo VI desse estudo.

V - EXPLICITAÇÃO DA RAZÃO COMUNICATIVA EM HABERMAS

O objetivo do presente capítulo é centrar a análise sobre os fundamentos de uma nova proposta sociocultural enquanto alternativa à crise dos referenciais da modernidade e das lacunas que hoje saltam à vista nas propostas Pós-modernas. Essa análise leva em conta a necessária discussão sobre os fundamentos da *teoria crítica* de sociedade diante da complexidade do contexto sociocultural contemporâneo e da crise dos “velhos paradigmas” na explicação das realidades constitutivas das sociedades atuais. É com esse intuito que buscaremos explicitar o conceito de *Razão Comunicativa*, tendo em vista suas implicações para a análise de nosso mundo em seus contextos vivenciados pelas sociedades contemporâneas, principalmente no campo dos Movimentos Sociais e da Educação Popular.

A proposta de Habermas tem como pretensão última a revisão da *Teoria crítica de sociedade*, lançando novas bases filosóficas para o projeto crítico-emancipatório da vida humana em sociedade. É um projeto ambicioso e demasiado complexo, se o considerarmos em todos os desdobramentos que Habermas tem desenvolvido. Sua complexidade reside, principalmente, no

âmbito de um conjunto variado de teorias de que Habermas lança mão para conferir nova fundamentação à *Teoria Crítica*. O objetivo último é fornecer uma base mais condizente com as atuais exigências filosófico-científicas, que requerem a superação tanto dos fundamentalismos metafísicos, quanto dos relativismos pós-modernos que professam, de forma exagerada, o fim da razão, da subjetividade e de um sentido objetivo para a vida humana em sociedade.

Nessa direção, a proposta habermasiana dialoga com os principais expoentes da teoria crítica, (Adorno, Horkheimer, Lukács e Marcuse) e, ao assumir as teses centrais dos mesmos (da crítica à modernidade e da coisificação da razão humana), busca complementar com novas teorias, entrecruzando análises filosóficas, sociológicas e lingüísticas. É a partir dessa intuição original que se encaixam as teorias sociológicas de Weber com a análise da linguagem de Searle, Austin, Wittgenstein, entre outros. Esse movimento teórico é a base para a construção de um novo paradigma filosófico em Habermas e, conseqüentemente, para a sua proposta de fundamentação da *Razão Comunicativa*.

Através de uma virada paradigmática, Habermas busca construir novas bases para o projeto crítico-emancipatório de sociedade (enquanto herança da tradição filosófica do esclarecimento/ilustração), transformando a filosofia simultaneamente em *crítica da sociedade e guardiã da racionalidade humana*. Com esse propósito, Habermas articula um conjunto de categorias (constitutivas de seu projeto filosófico), que servem de base para a elaboração de sua teoria da ação comunicativa, a partir da qual ele interpreta o mundo contemporâneo, as crises que atingem nossas sociedades atuais e, igualmente, propõe novos fundamentos ético-políticos para os processos de emancipação sociocultural.

A presente análise terá como fio condutor o conceito de *Razão Comunicativa*. Portanto, não é nosso objetivo abordar todos os desdobramentos da teoria da ação comunicativa, mas apenas nos referir a ela na medida necessária e suficiente para explicitar o significado e a importância da proposta de uma nova racionalidade enquanto fundamento da vida em sociedade, bem como da necessária reconstrução dos processos culturais à luz de um novo projeto emancipatório de sociedade. Nesse sentido, consideramos que a *Razão Comunicativa* concebida por Habermas é a base da teoria da ação comunicativa e/ou o *elo unificador* que enlaça as principais teses de seu pensamento, constituindo um projeto coerente com os propósitos a que Habermas se desafia, na busca de reabilitar a *Teoria Crítica de Sociedade*.

O conceito de Razão Comunicativa constitui o centro do projeto habermasiano que tem como meta original a preocupação de atualizar as principais teses da Teoria Crítica. Ao buscar a superação das aporias que atrofiaram o potencial da *primeira teoria crítica*, por não conseguir elaborar uma alternativa à crise da modernidade, é que Habermas elaborou o conceito de Razão Comunicativa como conceito-chave de sua proposta teórica (ARAGÃO, 1997).

Levando em conta a delimitação do enfoque específico sobre o estudo da proposta habermasiana, já mencionado acima, ressaltamos, outrossim, que nossas análises serão restritas às obras que julgamos centrais⁵³ em Habermas, por trazerem, de forma mais substancial, os elementos constitutivos de uma nova racionalidade construída desde as práticas da comunicação intersubjetiva

⁵³ As principais obras que serão trabalhadas para explicitar o conceito de Razão Comunicativa são Teoria de la Acción comunicativa, T I e II (1992a); Pensamento Pós-metafísico (1990); O Discurso Filosófico da Modernidade (1998); Consciência Moral e Agir Comunicativo (1989a). Outros textos de Habermas serão usados apenas como complementos para esclarecer aspectos significativos dessas obras acima referidas.

vertidas do *Mundo Vivido*. Portanto, não é nosso objetivo analisar a totalidade da obra de Habermas. Não pretendemos fazer uma síntese de sua obra, mas mostrar o seu conceito de *racionalidade propositiva* enquanto alternativa para a superação da crise sociocultural que atinge a civilização atual.

Nessa direção, abordaremos os seguintes aspectos que entendemos serem elucidativos para a compreensão do conceito de *Razão Comunicativa*: o diagnóstico habermasiano da atual crise sociocultural; o porquê da elaboração de uma nova racionalidade; como Habermas fundamenta a Razão Comunicativa; as bases da Pragmática Universal (Formal), enquanto alternativa para a reconstrução sociocultural via comunicação que brota do *Mundo da Vida* e, finalmente, a Ética do Discurso como fundamento de um novo projeto de sociedade.

O caminho hermenêutico, que pretendemos traçar parte da premissa de que o conceito de Racionalidade Comunicativa, juntamente como o conceito de Mundo da Vida, constituem o núcleo central da proposta teórica de Habermas. A razão que se constrói por intermédio do processo comunicativo, se expressa via linguagem e esta, por sua vez, se desenvolve no Mundo da vida enquanto o conjunto de experiências intersubjetivamente partilhadas por uma comunidade de comunicação. No desdobramento do conceito de Razão Comunicativa, Habermas desenvolve uma análise rigorosa sobre os processos comunicativos intrínsecos à própria vida humana, que resulta na sua Pragmática Formal e, além disso, mostra como o desenvolvimento efetivo da Razão Comunicativa poderá contribuir para a reconstrução de novos padrões socioculturais indispensáveis para atingir gradativamente a real emancipação humana e, portanto, fundamentar ética e politicamente um projeto emancipatório de sociedade.

5.1 - Diagnóstico habermasiano da atual crise sociocultural

No cenário filosófico do século XX, muitos são os diagnósticos que buscam explicar a crise da *civilização moderna*, enquanto projeto universal para a humanidade e a conseqüente crise das sociedades contemporâneas, que coexistem em um mundo cada vez mais complexo e desafiador em relação aos problemas resultantes de crises não resolvidas. Dentre todos os diagnósticos que se preocupam com esse problema da crise da sociedade, da cultura ou da civilização ocidental, Habermas refere-se a Husserl, Weber, Jaspers, Heidegger, Adorno, Lukács e Luhmann como autores dos diagnósticos mais elucidativos. Mas, enquanto ponto de partida de sua análise, lança mão da teoria Weberiana sobre a *racionalização social*, das análises de Horkheimer e Adorno sobre a *crise da modernidade* e da problemática de Lukács sobre a *coisificação da razão humana*. Mesmo partindo das teses levantadas pelas teorias acima referidas, Habermas não concorda literalmente com nenhuma análise específica por considerá-las todas unilaterais no modo de explicar a crise da sociedade atual e/ou dos processos socioculturais constitutivos do mundo contemporâneo (SIEBENEICHLER, 1994) que, por sua complexidade, devem ser analisados a partir de um diagnóstico amplo.

O esforço realizado por Habermas na busca de diagnosticar as causas, as razões, ou a natureza da crise que atinge as sociedades contemporâneas tem como propósito oportunizar uma *análise ampla* da crise, capaz de superar os diagnósticos parciais que não explicam a realidade complexa constitutiva das sociedades atuais. O diagnóstico habermasiano estabelece, então, uma estreita relação com a teoria da racionalização social de Weber e as análises da Escola de Frankfurt sobre a crise da civilização moderna, mas visa a recolocar os problemas abordados à luz de um *novo paradigma filosófico*, enquanto

alternativa à filosofia do sujeito. Vejamos a seguir o movimento de Habermas na direção de oferecer um diagnóstico amplo da crise sociocultural e a relação deste com a proposta de fundamentação da Razão Comunicativa.

Ao partir da teoria da racionalização social de Weber, Habermas (1992a,T2) adota as críticas endereçadas à “razão voltada a fins” como sendo a causa da crise social que se expressa a partir do *desencantamento da vida* (perda do sentido existencial), *na perda da liberdade* e na alienação humana provocada pela *burocratização da vida* em sociedade, via sistemas de controle (econômico, político e jurídico). Mas Habermas não concorda com Weber na interpretação fatalista intrínseca às teses da perda total da liberdade e do sentido da vida humana produzidas pela racionalização burocrática dos sistemas. Ou seja, a razão funcionalista, que se volta aos fins, não pode significar a totalidade do potencial da razão humana, mas apenas uma expressão restrita e viciada da racionalidade que poderá ser reconstruída socioculturalmente, via processos efetivos de comunicação livre, sem coação, que brotam do Mundo da Vida. Ou seja,

“Max Weber estabeleceu uma falsa alternativa com a oposição entre a racionalidade substancial e formal. Parte-se aqui do princípio de que o desencantamento (...) de imagens religiosas e metafísicas do mundo da racionalidade juntamente com os conteúdos das tradições, rouba todas as conotações de conteúdo e assim também todas as forças para, além da organização teleologicamente dos meios, poder exercer uma influência estruturante do mundo da vida. Em oposição a isto gostaria de insistir em que a razão comunicacional, apesar de seu carácter puramente processual, (...) está directamente implicada no processo de vida social e que os actos de compreensão contam dos actos de um mecanicismo coordenador da acção. [que] alimenta-se de recursos do mundo da vida” (HABERMAS, 1998, p. 292).

Da mesma forma, ao analisar as teses de Lukács, que retomam a teoria sociológica weberiana e elaboram o conceito de *Razão Instrumental* para explicar a causa primeira da crise da sociedade atual, Habermas discorda do retorno que Lukács faz a uma espécie de idealismo objetivo, à moda hegeliana, na tentativa de resgatar o projeto filosófico de Marx (1992a, T 1, p. 465). Ou seja, na teoria da *coisificação da vida humana*, ao partir das análises de Marx sobre o trabalho como mercadoria (fetiche) e denunciar a coisificação dos seres humanos (do trabalho e da própria consciência humana), Lukács apela para a necessidade de superar a degradação da vida em sociedade a partir da transformação do pensamento em ação, da filosofia em práxis. Esse caminho fica preso aos fundamentos lógicos da filosofia da consciência que exige a “preparação dos seres humanos para a adoção de uma atitude revolucionária de âmbito universal que assuma a transformação das realidades sociais à luz de uma prática autoconsciente em favor da humanização da sociedade”(1992a, T 1, p. 463). Ora, para Habermas, essa proposta não leva em conta a complexidade das sociedades contemporâneas e reproduz os mesmos equívocos da *ilustração moderna* ao propor uma solução à crise unicamente com base na transformação das consciências dos seres humanos, considerando-os subjetivamente e esquecendo que a própria racionalidade instrumental se sustenta no paradigma da subjetividade (que tem como fundamento apenas a relação entre o sujeito e o objeto).

Além de Weber e Lukács, Habermas lança mão das teses de Horkheimer e Adorno (presentes na *Dialética da Ilustração*), que buscam fundamentar as críticas à *Razão Instrumental*, desde a análise dos fundamentos da civilização moderna. O mérito dessa análise, segundo Habermas, está em mostrar como a razão humana se transformou em uma *razão mutilada* (meramente técnico-instrumental), que se reproduz pela massificação das sociedades

complexas via processos da Indústria Cultural. Essa análise é esclarecedora do processo cultural que transformou a racionalidade humana em Razão Instrumental, conduzindo as sociedades atuais para a barbárie. Entretanto, a apreciação crítica de Habermas sobre as teses de Horkheimer e Adorno nos mostra o pessimismo destes frente à modernidade expresso em uma *dialética negativa* (sem síntese). Tal pessimismo conduziu essa proposta para um conjunto de aporias filosóficas não solucionáveis a partir dos fundamentos do paradigma da consciência (Idem, p. 497). A resposta de Habermas ao pessimismo de Horkheimer e Adorno tem como objetivo ressaltar que a modernidade não consiste apenas na coisificação da razão e burocratização da vida em sociedade, mas na capacidade de crítica, de discussão das diferentes visões de mundo, na possibilidade de dizer sim e não, ou potencialização do dissenso, que impulsiona o debate. Todos esses aspectos são positivos para, nos dias de hoje, construirmos um novo processo civilizatório, que resgate o impulso do projeto emancipatório originário da modernidade.

“A Dialética do iluminismo não faz justiça ao conteúdo racional da modernidade cultural (...). Refiro-me à dinâmica teórica própria que leva as ciências e mesmo auto-reflexão das ciências sempre para lá da produção de um saber tecnicamente aproveitável; refiro-me ainda aos alicerces universalistas do direito e da moral que, nas instituições dos Estados constitucionais, em formas de construção democrática da vontade, em padrões individualistas de formação da identidade, apesar de tudo encontraram corporização (...); refiro-me finalmente à produtividade e à força explosiva das experiências estéticas fundamentais, que subtrai ao seu próprio descentramento uma subjectividade liberta dos imperativas da actividade orientada para fins e das convenções da percepção quotidiana (...)” (HABERMAS, 1998, p. 115).

A partir desses três movimentos diagnosticadores da crise sociocultural, reveladas por Weber, Lukács e Horkheimer/Adorno, e na tentativa de construir uma racionalidade ampla em bases não fundamentalistas (metafísicas), Habermas aponta uma causa mais profunda enquanto explicação da atual crise da vida em sociedade. A natureza da crise reside na relação entre *Sistema* e *Mundo da Vida* que se encontra comprometida pelo atrofiamento do potencial comunicativo da vida social. O mundo dos sistemas avança o terreno originário do Mundo da Vida (que é construído intersubjetivamente no cotidiano das sociedades) e termina por afetar os poros que oxigenam e dão vida a esse mundo. A consequência desse fenômeno é a obstrução do processo comunicativo desde os espaços mais familiares da vida interpessoal, cultural e social.

A causa principal da crise complexa, que atinge as sociedades contemporâneas, é o grande déficit de comunicação que afeta a convivência intersubjetiva, mesmo que viveamos na chamada *era das comunicações*. O motivo desse déficit comunicacional é a racionalização unilateral dos sistemas controladores da vida em sociedade. Esse tipo de razão sistêmica está voltado estrategicamente para a obtenção de fins previamente definidos para o funcionamento de toda a sociedade. É o império da razão instrumental, que se alastrou nas diferentes dimensões da vida social e, dessa forma, foi gradativamente controlando os espaços originários do Mundo da Vida que, por sua própria natureza, é constituído da comunicação livre de coações/controle/manipulação das ações sociais. Esse processo, em síntese, é o que Habermas denomina de *colonização do Mundo da vida* através da racionalidade sistêmica/funcionalista, que está voltada para o controle burocrático da vida humana em sociedade (1992 a, T 2). Tal processo ocorreu devido ao gradativo *desengate* entre sistema e mundo vivido, que foi se

aprofundando na evolução das sociedades modernas. O resultado desse desengate não garante a evolução da sociedade como um todo, pois, mesmo que haja um progresso nas formas do “agir estratégico” produzido pelo aumento da capacidade técnico-científica da humanidade, nem sempre há um progresso na esfera social e do Mundo da Vida, que se expressa nas relações solidárias, comunicativas, que visam ao entendimento mútuo entre as pessoas.

O que causa a alienação social e as crises socioculturais das sociedades modernas é o processo de controle social via sistemas organizados por uma razão técnica e/ou instrumental. A racionalização das sociedades modernas, estruturando-as a partir da instrumentalização sistêmica, que visa ao controle das várias dimensões da vida social, produz conseqüências socioculturais práticas que são corrosivas do tecido constitutivo do Mundo da Vida. Ou seja, a comunicação do cotidiano, que alimenta os saberes do Mundo Vivido fica comprometida e/ou atrofiada pelos sistemas de controle social:

“A medida que el sistema económico somete a sus imperativos la forma de vida doméstica y el modo de vida de consumidores y empleados, el consumismo y el individualismo posesivo y las motivaciones relacionadas com el rendimiento y la competitividad adquieren una fuerza configuradora. La practica comunicativa cotidiana experimenta un proceso de racionalización unilateral que tiene como consecuencia un estilo de vida marcado por un utilitarismo centrado en torno de la especialización; y este cambio (...) provoca como reacción un hedonismo que descarga de esa presión que la racionalidad ejerce (...) La burocratización se apodera de los procesos espontáneos de formación de la opinión y de la voluntad colectivas y los vacío de contenido” (ibidem, p. 464).

No funcionamento da vida cotidiana das sociedades, a colonização do Mundo da Vida pela razão sistêmica significa a substituição das ações

comunicativas voltadas para o entendimento por uma ação estratégica voltada ao controle dos momentos existenciais cotidianos. A linguagem predominantemente então, é derivada da lógica funcional a exemplo do *médium* do dinheiro, que exerce um grande papel de coordenação das relações sociais antes coordenadas pela comunicação livre de controle sistêmico. Nessa forma de racionalização social, até a esfera política fica dependente do poder econômico, ou seja, com o avanço do sistema capitalista na era moderna, os subsistemas passam a exercer o papel central de coordenação da lógica sistêmica que avança sobre o Mundo da Vida colonizando-o e afetando a esfera da vida política, social, moral e cotidiana.

“Na medida em que o processo de produção é transformado em trabalho assalariado e o aparelho de Estado foi conectado à produção por meio da entrada de impostos, formaram-se mundos circundantes complementares. Por um lado, o aparelho de Estado tornou-se dependente de um sistema económico controlado pelos media; isso conduziu, entre outras coisas, a que o poder vinculado a postos e a pessoas seja equiparado à estrutura de um medium de controlo e por isso mesmo, que o poder fosse assimilado ao dinheiro. Por outro lado, sob os golpes do trabalho produtivo organizado de forma empresarial dissolveram-se formas tradicionais de trabalho e de vida” (HABERMAS, 1998, p. 321).

Mas, qual é a diferença de fundo entre as teses de Habermas e a crítica da Razão Instrumental efetivada pelos primeiros expoentes da Escola de Frankfurt? O que Habermas faz, em último caso, não é apontar a Razão Instrumental como a causa primeira da crise das sociedades que se encontram burocraticamente controladas pelos subsistemas fundados no poder de uma razão tecnocrática, voltada a fins estratégicos?

O diagnóstico habermasiano parte da tese de que o avanço da Razão Instrumental sobre o terreno do Mundo da Vida produz a colonização do mesmo e ocasiona um profundo e comprometedor *déficit de comunicação*. Esse tipo de racionalidade voltado aos fins práticos/estratégicos de controle da vida em sociedade, comanda o Sistema, estruturado a partir de seus sub-sistemas, tais como, a economia, a mídia, os conhecimentos técnico-científicos, o direito, entre outros. O mundo do sistema, que deveria ser coordenado pelas ações comunicativas e éticas, passa a comandar a vida em sociedade. Essa inversão do sentido racional nos processos socioculturais contemporâneos é a causa da alienação das sociedades atuais, que se expressa na massificação, no grande déficit de comunicação, na crise ética, na destruição de tecidos importantes do Mundo Vivido, entre outros efeitos devastadores para a vida da humanidade.

Mas as análises de Habermas sobre esse processo de colonização do Mundo da Vida por uma racionalidade Instrumental intrínseca aos sub-sistemas acima referidos, revelam que ocorreu uma longa estruturação da cultura moderna em direção a esse resultado. Os próprios críticos da modernidade que buscaram problematizar essa reificação da razão instrumental, à semelhança de Kant, Hegel e Marx, se deparam com o atrofiamento do potencial comunicativo - libertador inerente ao Mundo Vivido a partir do controle pelos sub-sistemas racionalizadores da sociedade. Com o avanço do processo de racionalização social vão se estruturando os processos de controle dos subsistemas em relação às linguagens e às ações comunicativas da vivência intersubjetiva no cotidiano das sociedades.

“Com a substituição parcial da linguagem corrente reduz-se também o vínculo das acções controladas comunicacionalmente aos contextos do mundo da vida. Os processos sociais desse modo franqueados são desumanizados, i. e., destituídos daquelas referências à

totalidade e daquelas estruturas da subjectividade por meio dos quais a cultura, a sociedade e a personalidade estão entrosadas entre si” (ibidem, p.320-21).

No lugar da comunicação intersubjetiva coordenar o processo da ação social, integrando os diferentes âmbitos da vida em sociedade, são implantados sistemas de controle pelo viés da reprodução material, da formação de opinião e da convivência cotidiana. Os subsistemas de controle social intervêm na vida cotidiana a partir de uma racionalidade *orientada para fins* estratégicos de organizar e/ou coordenar o mundo objetivo. Dentro desse plano, a *integração social* deve ocorrer por meio de uma linguagem técnica e planejada para coordenar as ações segundo funções previamente definidas pela lógica do sistema, principalmente através do poder econômico em sua expressão monetária:

“A estas condições de uma linguagem de controle especialmente codificada é óbvio que basta o médium do dinheiro. Ele saiu como ramificação de linguagem entendida como código especial (...) que, na base de uma estrutura integrada de preferências, condiciona decisões sobre ações de modo eficiente e coordenado, sem ter de levar em conta os recursos do mundo da vida” (ibidem. p. 321).

Esse processo de racionalização da sociedade convergiu para o atrofiamento do potencial da modernidade que, enquanto projeto de sociedade e civilização humana guiado pela razão, enclausurou-se em um modelo de racionalidade restrita, funcionalista e voltada apenas ao controle da vida. Esse caminho a que a modernidade convergiu, Habermas o caracteriza como a *desconexão* entre Sistema e Mundo da Vida, que levou ao processo de coisificação das formas da vida humana em sociedade. Para ele, tanto Hegel, quanto Marx já reagiram contra a *alienação* produzida pela racionalização

coisificante das formas de existência das sociedades modernas. No entanto, ambos propõem soluções que, na prática, reproduzem a lógica da racionalização social em seu viés funcionalista/mecanicista e, por tal razão, as propostas de *totalidade ética* em Hegel e *práxis revolucionária* em Marx não conseguem superar os horizontes da racionalidade moderna fechada em seus próprios alicerces colonizadores das esferas do Mundo vivido. Isso ocorre, segundo Habermas, porque a crítica dos autores modernos tem como referência o próprio modelo de racionalidade, que está na raiz dos processos que são alvo de suas críticas. Então ocorrem equívocos e contradições em todos os diagnósticos elaborados pela própria tradição moderna, bem como pela vertente Pós-moderna porque, no fundo, continuam presas ao paradigma filosófico da modernidade, baseado na razão monológica, voltada ao controle dos objetos e/ou fins estratégicos de um sujeito concebido egologicamente.

A tese de Habermas defende que:

“O paradigma do conhecimento de objecto deve ser substituído pelo paradigma da compreensão mútua entre sujeitos capazes de falar e agir. Hegel e Marx não cumpriram esta mudança de paradigma; Heidegger e Derrida, ao tentarem deixar para trás a metafísica da subjectividade, ficaram igualmente presos à intenção da filosofia da origem. Também Foucault (...) derivou para uma teoria do poder que se revelou um beco sem saída” (ibidem p.276).

Portanto, o caminho trilhado por Habermas para fundamentar sua tese sobre a colonização do Mundo da vida como causa da crise das sociedades modernas exige a superação do paradigma da consciência. Aliás, a principal crítica que Habermas lança aos expoentes da primeira Teoria Crítica (Horkheimer, Adorno, Lukács, Marcuse e Benjamin) reside nos impasses em

que os mesmos se vêem envolvidos no momento de propor alternativas concretas diante das conseqüências negativas resultantes da racionalização instrumentalizadora da vida humana em sociedade. Isso ocorreu, segundo Habermas, porque os mesmos não conseguiram visualizar um novo caminho para além do paradigma fundante da modernidade. Por esse motivo, mesmo que esses autores, por um lado, lançam corretamente uma crítica radical à *Razão Instrumental*, entendendo esta como razão subjetiva, egológica, centrada em si mesma, por outro lado, não conseguem superar teoricamente o auto-enclausuramento dessa racionalidade que se expressa formalmente pelos interesses estratégicos de controle dos processos do mundo objetivo, subjetivo e sociocultural.

“La crítica de razón instrumental, al permanecer prisionera de las condiciones de la filosofía del sujeto, denuncia como mal lo que no puede explicar en su carácter de tal, ya que carece de una conceptualización lo suficientemente dúctil para referir-se a la integridad de aquello que dice destruído por la razón instrumental” (HABERMAS, 1992a, T 1, p. 497).

Habermas só vê uma saída coerente e elucidativa para fundamentar uma crítica à Razão Instrumental enquanto explicação da crise das sociedades atuais em sua complexidade de problemas e alternativas viáveis. Essa saída deve ser buscada a partir da substituição do paradigma da consciência pelo paradigma do entendimento intersubjetivo e/ou da linguagem que se constitui via processo comunicativo da vida em sociedade. Esse trânsito requer a inserção da racionalidade cognitiva-instrumental em um conceito mais amplo de razão - a *racionalidade comunicativa*. É nessa direção que começa a delinear-se a proposta de construção de uma *nova* Teoria Crítica de sociedade - que não seja apenas capaz de efetivar uma análise crítica e diagnosticar os problemas sociais,

mas propor saídas viáveis para a superação da crise que afeta o mundo contemporâneo.

5.2 - O porquê da elaboração de uma nova racionalidade

O diagnóstico das sociedades atuais elaborado por Habermas o leva à conclusão de que a crise que estamos vivendo não é uma crise parcial (de um setor isolado da vida em sociedade), mas é uma crise que atinge as diferentes dimensões sociocultural, tais como ciência, filosofia, política, religião, arte, direito, moral, etc. Essa crise profunda e ampla, conforme o diagnóstico habermasiano, tem a sua explicação no modelo de racionalidade que foi sendo estruturado ao longo da civilização moderna e, dessa forma, não há alternativa plausível fora da problematização sobre a base racional dos sistemas constitutivos da vida social.

A alternativa de superação tem como ponto de partida a realização de um diagnóstico coerente com a natureza da crise e, por essa razão, Habermas lançou mão de uma *hermenêutica macroscópica* capaz de abarcar os diferentes aspectos da vida social, que constituem as relações entre os diferentes setores reveladores da atual crise na produção e reprodução da vida em sociedade (SIEBENEICHLER, 1994). Esta crise deve ser interpretada a partir da complexidade de seus processos constitutivos, que, em última instância, nos remontam para o fenômeno da *colonização do Mundo da Vida*, já mencionado no ponto anterior.

Como nos referimos acima, Habermas concebe que a superação da crise exige a reconstrução da racionalidade fundante dos processos sociais e tal

exigência requer, da mesma forma, a mudança do paradigma filosófico-científico da modernidade. “O paradigma da filosofia da consciência encontra-se esgotado. Sendo assim, os sintomas de esgotamento devem dissolver-se na transição para o paradigma da compreensão”(1998, p.277). Portanto, as saídas que são visualizadas a partir da crítica demolidora da razão inauguradas por Nietzsche revelam mais uma vez que as aporias da filosofia da consciência não são resolvidas a partir de suas bases paradigmáticas e, por outro lado, a negação pura e simples da modernidade não representa, de forma alguma, a saída para a crise sociocultural em que nos encontramos mergulhados. Eis o grande desafio da proposta habermasiana na tentativa de lançar novas bases racionais para o projeto da modernidade.

As razões que Habermas aponta para a construção de novas bases civilizatórias à luz de uma *racionalidade ampla* estão diretamente relacionadas com dois pontos centrais de sua abordagem, que buscaremos detalhar a seguir.

Em primeiro lugar, o modelo de racionalidade fundante do projeto sociocultural constitutivo da modernidade tem, em sua própria raiz, uma lógica auto-reprodutora girando em torno da relação egológica do *sujeito x objeto*. Ou seja, a racionalidade moderna foi construindo-se historicamente a partir da concepção de um *sujeito solitário* que se relaciona com objetos no esforço de controlar e/ou manipular os mesmos. Esse é o paradigma característico da *filosofia da consciência* enquanto racionalidade fundante da tradição moderna oriunda de Descartes até Hegel e Marx.

A *Razão Instrumental* tem suas raízes nesse paradigma filosófico-científico. O seu viés positivista, que expressa os contornos mais originários da racionalidade voltada aos fins estratégicos, é já uma decorrência

prática do modelo de racionalidade que foi sendo elaborado desde o início da modernidade. Ou seja, a razão tecnificada, funcionalista (que visa ao controle burocrático da sociedade através dos subsistemas que compõem o sistema social), é uma expressão positivada da razão moderna fundada no sujeito egologicamente constituído.

O poder da racionalidade voltada a fins (que impulsionou o projeto civilizatório da modernidade enquanto racionalização social) torna-se ainda maior na medida em que o desenvolvimento técnico-científico atinge a real autonomia diante dos saberes tematizados pela tradição filosófica. A fragmentação na produção do conhecimento, que força a separação entre saberes positivos (da ciência/técnica voltada a fins pragmáticos) e saberes teóricos (da reflexão problematizadora do sentido que brota do Mundo da vida) provoca o avanço da razão técnica, burocrática - voltada a fins estratégicos de controle e obtenção de resultados prático-utilitários - em relação aos processos culturais originários do Mundo da vida - que requerem relações solidárias, livres de coação e controle, além da prática do diálogo entre sujeitos na busca de se entenderem e produzirem normas objetivas de convivência social (HABERMAS, 1992a, T 1).

Esse processo de transformação da razão egológica moderna em *Razão Instrumental* (estritamente voltada a fins estratégicos) é reforçado nas propostas de transformação da filosofia em conhecimento prático à semelhança da tradição do positivismo e, de certa forma, também no marxismo. No fundo, ambas as propostas expressam o aprofundamento do processo de racionalização social que revela, da mesma forma, a crise do paradigma da *filosofia da consciência* em relação aos desafios de superação das crises sistêmicas que atingem as sociedades modernas.

A partir do contexto do marxismo e do positivismo (que nos remontam à segunda metade do século passado) começam a surgir profundas críticas à tradição filosófica da modernidade e, por outro lado, também surgem propostas concretas de transformação da filosofia em conhecimento aplicável à semelhança das “ciências positivas” em relação à técnica. Nessa direção é que convergem as teses do positivismo lógico, da filosofia analítica, do pós-estruturalismo, entre outras tendências da filosofia contemporânea, que visam a delimitar o campo da reflexão filosófica enquanto *propedêutica* das pesquisas científicas.

Entretanto, as diferentes alternativas apresentadas no interior da própria tradição filosófica da modernidade - que constituem a auto-crítica da modernidade - e as soluções apresentadas por uma pós-modernidade, que se encontra ainda presa às bases fundantes da tradição moderna, mesmo que não admita; ambas, ou ficam presas ao paradigma da filosofia da consciência, ou não conseguem superar concretamente a verdadeira causa da crise das sociedades modernas que, segundo Habermas, está diretamente relacionada com o processo de racionalização/colonização do Mundo da Vida.

É nessa direção que se encontra um segundo ponto da análise habermasiana sobre a necessária reconstrução da racionalidade moderna, a saber, suas críticas às teses pós-modernas que abandonam a tematização da racionalidade enquanto fundamentação da vida humana e/ou da análise dos processos socioculturais da existência humana.

Habermas opõe-se à tendência de certa inspiração filosófica que parte de Nietzsche e elabora uma *crítica nihilista* à razão moderna, interpretando a mesma com a realização total da racionalidade humana. Ou seja, os pensadores

pós-modernos fazem a crítica à modernidade com base na própria tradição da racionalidade moderna e, dessa forma, giram em um círculo vicioso com argumentos que não fornecem elementos capazes de superar a razão moderna. Por essa razão é que propõem o abandono de toda e qualquer racionalidade e o refúgio em outras formas de fundamentar e/ou conferir sentidos à vida humana em sociedade, tais como a linguagem poética de Heidegger, a desconstrução da metafísica através da gramatologia em Derrida e a desconstrução do sujeito em Foucault e Lyotard. As propostas pós-modernas convergem, assim, para a renúncia de toda e qualquer fundamentação racional e chegam a defender uma saída irracional para a crise atual, por acreditarem que a principal causa desta é a “entronização” de uma razão universal. A reação de Habermas a essa proposta é radicalmente contra:

“A crítica radical à razão paga um preço elevado pela sua despedida da modernidade. Em primeiro lugar, estes discursos não podem e não querem prestar contas do lugar que ocupam. A dialética negativa, a genealogia e a desconstrução fundam-se de modo semelhante àquelas categorias de acordo com as quais o saber contemporâneo, de uma forma nada contingente, se desdiferenciou e que, hoje em dia, colocamos na base de nossa compreensão dos textos. Tais discursos não são vinculáveis sem ambigüidades nem à filosofia ou à ciência, nem à teoria da moral e do direito, nem mesmo à literatura ou à arte” (HABERMAS, 1998, p. 309).

As duas saídas que surgiram no cenário filosófico do século XX - a renúncia da fundamentação de uma razão universal e a crítica à Razão Instrumental com base nas conseqüências aos processos socioculturais, ambas são limitadas no alcance de um caminho alternativo para a superação da crise das sociedades contemporâneas que se caracterizam por sua complexidade e agravamento dos níveis de destruição do tecido social originário do Mundo da

Vida. Em últimas conseqüências, os ataques ao modelo de racionalidade moderna e as críticas à Razão Instrumental são ainda propostas teóricas devedoras de um modelo filosófico oriundo da modernidade. Os Pós-modernos criticam a modernidade, mas bebem das mesmas fontes que fundamentam as teses alvo de suas críticas e a argumentação da *primeira teoria crítica* converge para uma análise pessimista diante do futuro da humanidade porque ainda tem como horizonte último da razão humana o paradigma moderno (da filosofia da consciência).

Diante desse desafio de superação paradigmática da modernidade é que se situa a tese de Habermas sobre a elaboração de uma nova racionalidade, mais ampla, processual, contingente (não necessária) e que deve ser construída historicamente no processo intersubjetivo de produções de novos sentidos à existência humana, através da comunicação que visa ao entendimento entre os sujeitos sociais:

“A partir da possibilidade do entendimento através da linguagem podemos chegar à conclusão de que existe um conceito de razão situada, que levanta sua voz através de pretensões de validez que são, ao mesmo tempo, contextuais e transcendentais: esta razão comunicativa é simultaneamente imanente, não podendo ser encontrada fora dos jogos de linguagens (...) e transcendente - uma idéia regulativa” (HABERMAS, 1990, p. 175-176).

A proposta de Habermas é nitidamente clara a favor da razão como *a saída possível* para a profunda crise que nos ameaça enquanto humanidade. Ele não vê outra saída para superar os grandes desafios que a humanidade enfrenta sem a *reconstrução das bases racionais* da vida humana em sociedade. Nesse sentido, Habermas é um herdeiro confesso da modernidade e sua proposta visa a

reconstruir o projeto emancipatório intrínseco ao mesmo. Ou seja, Habermas não compactua com a tendência pós-moderna da negação total (pura e simples) da modernidade e, da mesma forma, assimila as críticas que denunciam os equívocos e inconsistências inerentes à razão totalizada da modernidade, principalmente da sua base filosófica, que é construída a partir da *razão monológica*.

É nessa direção que a proposta habermasiana insiste enfaticamente em reconstruir as bases da racionalidade moderna através de um *novo paradigma* baseado na comunicação intersubjetiva enquanto uma produção solidária da vida humana em sociedade. Para além da razão monológica, ou subjetivista, é preciso criar as condições socioculturais para que, de forma processual e efetivamente concreta, se produzam, no interior das sociedades contemporâneas, novos padrões de racionalidade condizentes com as exigências de uma *vida solidária, dialógica, ética e emancipada* frente às crises que atrofiam a existência humana em nosso mundo atual. Essa nova racionalidade é uma exigência do sentido vital da existência humana que deve estar voltada para o entendimento, a solidariedade e a convivência democrática entre os diferentes *mundos vividos* constitutivos de uma unidade orgânica que deve ser a sociedade (HABERMAS, 1998).

Analisaremos, a seguir, as bases inovadoras da *racionalidade comunicativa* proposta por Habermas com o objetivo de esclarecer as diferenças em relação à razão moderna e, igualmente, à crítica puramente negativa que hoje está em moda. É a partir da compreensão do conceito de *Razão Comunicativa* que podemos entender melhor os propósitos de Habermas em relação ao diagnóstico da crise das sociedades contemporâneas, bem como às propostas de construção alternativa da vida humana em sociedade, alcançando novos padrões

socioculturais pela validação racional de pretensões de racionalidade elaboradas a partir do Mundo da Vida.

5.3 - Como Habermas fundamenta a Razão Comunicativa

O ponto de partida de uma nova racionalidade tem como preocupação central a discussão sobre a modernidade. No centro do debate que Habermas trava com as teorias explicativas da crise contemporânea (já tematizado nos itens anteriores) está a questão de se o projeto de humanidade inaugurado pela tradição moderna é algo que se esgotou, ou constitui-se em um *projeto inacabado*. A posição de Habermas (1990) é explicitamente favorável à segunda hipótese e seu esforço vai ser o de analisar exaustivamente toda a tradição filosófica da modernidade, bem como as principais críticas internas ou externas endereçadas a ela, tendo como meta central a reabilitação de um projeto de sociedade emancipada, livre e humanamente digna.

A problemática da racionalidade, então, passa se constituir em núcleo central das discussões propostas por Habermas. Dessa forma, mesmo que de modo inconfesso, a filosofia goza de uma primazia em relação às outras áreas do conhecimento constitutivas da preocupação teórica de Habermas (ARAGÃO, 1997). A partir da análise filosófica, seu esforço está centrado no propósito de fornecer novos fundamentos à racionalidade humana e, dessa forma, contribuir para a superação da *profunda crise*⁵⁴ que abalou os padrões socioculturais originárias da modernidade, principalmente seus fundamentos racionais que

⁵⁴ A referida crise diz respeito às dramáticas conseqüências sociais, ecológicas e humanas que hoje ameaçam a humanidade conforme o diagnóstico de Habermas já analisado no primeiro item desse capítulo.

resultaram no estreitamento do potencial da vida em sociedade controlada burocraticamente pela lógica instrumental.

O desafio a que Habermas se lança nessa discussão sobre a racionalidade e a análise da modernidade implica dupla exigência teórico-filosófica. Em primeiro lugar, em seu propósito crítico, Habermas não quer cair nas armadilhas dos fundamentalismos tradicionais em seu esforço de construir novas bases à razão humana. É nesse ponto que reside o próprio dilema das teses habermasianas em fornecer, de modo consistente, novos fundamentos à racionalidade humana sem perder-se em um círculo vicioso que passa a comprometer a plausibilidade de toda a proposta teórica por enclausurar-se em aporias que desembocam em um beco sem saída. Em segundo lugar, está a exigência que o próprio Habermas lança às propostas pós-modernas em relação à necessidade de superar as aporias de uma *razão subjetivista/monológica*, bem como as limitações teórico-práticas que se constituem na própria raiz da crise das sociedades contemporâneas. Essa exigência requer novos fundamentos filosóficos, mas sem a renúncia do *conteúdo normativo da modernidade* (1998).

A resposta positiva de Habermas a esse duplo desafio tem como ponto de partida a *mudança de paradigma* que abre caminho para fundamentar uma *razão descentrada* - a racionalidade construída de forma processual, aberta e historicamente situada. É uma racionalidade que se constrói via processos intersubjetivos mediados pela comunicação cotidiana que brota do *Mundo da vida* enquanto lugar socialmente partilhado por todos os sujeitos lingüísticos. A razão comunicativa, assim concebida, é a base para orientar novos processos socioculturais que, através da *ação comunicativa*, possam garantir a descolonização do Mundo Vivido e, portanto, superar a crise das sociedades atuais, atacando suas causas e não apenas os elementos secundários.

Essa é a esperança de Habermas na busca de reconstruir o projeto da modernidade a partir de novas bases racionais e, assim, reabilitar seus impulsos emancipatórios e/ou humanizadores da vida humana em sociedade. Tais impulsos, segundo Habermas, constituem o *conteúdo normativo* da modernidade que o mundo atual não deve jogar fora.

“Talvez se possam aí ter em conta os motivos de autocrítica de uma modernidade em colapso, sob outras premissas, de modo que façamos justiça em relação aos motivos virulentos que, desde Nietzsche, levam à despedida precipitada da modernidade. Deve ficar claro que o purismo da razão pura não ressuscita na razão comunicativa (HABERMAS, 1998, p. 281).

Analisaremos, nos passos seguintes, como Habermas fundamenta sua tese central sobre a nova racionalidade tendo como preocupação o esclarecimento da seguinte questão: qual é o caminho que é visualizado por Habermas para, efetivamente, desenvolver a *racionalidade comunicativa* no interior de uma sociedade que reproduz amplamente processos culturais massificadores e alienantes decorrentes da *Razão Instrumental*, atrofiando, assim, o potencial crítico emancipatório inerente às práticas comunicativas do cotidiano? Ou seja, a base que Habermas apresenta para cultivar a Razão Comunicativa é o novo paradigma e a comunicação que brota do Mundo da vida, mas essa própria base, estando atrofiada/colonizada pela racionalidade sistêmica/instrumental, poderá ser recuperada? Se for o caso, essa recuperação será possível a partir de que processo sociocultural?

5.3.1 - O significado da mudança de paradigma

A transição do paradigma da consciência fundante da modernidade para o paradigma da comunicação confere o sentido original e profundo da nova racionalidade proposta por Habermas. Essa transição se constitui em ponto de partida radicalmente original, capaz de impulsionar os desdobramentos das propostas habermasianas no campo filosófico, sociológico e epistemológico-científico.

Entretanto, essa *mudança paradigmática* não significa uma ruptura total diante da modernidade. Ao contrário, os escritos de Habermas revelam um grande esforço em mostrar que a modernidade nos oferece elementos universalmente válidos para a fundamentação da vida em sociedade e, como tal, o projeto da modernidade não é algo que já tenha historicamente se esgotado (HABERMAS,1990;1992a T1; 1998). Então, o que se torna imprescindível esclarecer inicialmente em nossa análise da proposta habermasiana é o *significado restaurador* que a mudança de paradigma exerce no conjunto dos elementos que servem de base para a construção de uma nova racionalidade. Nessa direção buscaremos mostrar o que é a mudança de paradigma, por que ela é necessária e quais são as diferenças centrais desse trânsito paradigmático para a fundamentação filosófica.

O elemento fundante do paradigma da comunicação proposto por Habermas é a *linguagem* enquanto *médium* dos processos constitutivos da comunicação intersubjetiva que ocorre na convivência cotidiana dos sujeitos sociais. Mas, a virada lingüística proposta por Habermas vai além das análises da filosofia da linguagem que despontam no início do século. Dessa forma Habermas busca realizar uma *guinada radical* em relação à base filosófica que

estava centrada no sujeito auto-referencial (monologicamente constituído a partir de sua própria consciência). O fundamento primeiro é a relação intersubjetiva que prioriza a construção de todo e qualquer sentido humanamente válido a partir da comunicação interpessoal, envolvendo *ego* e *alter ego*.

“Se pudermos pressupor por um momento o modelo de acção orientada para a compreensão (...), já não é privilegiada a atitude objectiva na qual o sujeito conhecedor se dirige a si próprio como a entidades no mundo (exterior). No paradigma da intercompreensão é, antes, a atitude performativa dos participantes da interação que coordenam os seus planos de acção através de um acordo entre si sobre qualquer coisa do mundo. Enquanto o ego executa um acto de fala e o alter define posição perante ele ambos entram em uma relação interpessoal: esta é estruturada através do sistema das perspectivas intercruzadas de falantes, ouvintes e assistentes não participantes (...). Quem está acostumado a este sistema sabe como, numa atitude performativa, se assumem e transformam umas nas outras as perspectivas da primeira, segunda e terceiras pessoas”.(HABERMAS, 1998, p. 277).

O que caracteriza o novo paradigma é o seu *enfoque performativo* do entendimento intersubjetivo entre sujeitos capazes de falar e agir. A relação básica não é a do sujeito com objetos do conhecimento, mas a relação de dois ou mais sujeitos que buscam entenderem-se entre si sobre algo no mundo. Essa intuição originária de Habermas faz a síntese entre as análises da filosofia da linguagem, principalmente das teses dos *enunciados performativos* de Austin, com a proposta da *comunidade comunicacional* de Apel. Então, além de adotar a guinada lingüística que teve origem na filosofia da linguagem, Habermas vai além, interpretando a linguagem não só como representação, mas como forma de *ação social* expressa a partir de sua teoria da *Pragmática Formal*.

O desenvolvimento detalhado dessa *segunda virada lingüística*, que busca elaborar uma síntese original das teses de Austin e Apel, converge para uma elaboração sistemática sobre a teoria da linguagem que Habermas chama de Pragmática Formal (também denominada de Pragmática Universal)⁵⁵. Essa análise teórica sobre a *linguagem, enquanto ação*, tem como preocupação primeira a aplicação concreta da Razão Comunicativa para a problematização das sociedades contemporâneas em sua complexidade, que se expressa na relação conturbada entre os Sistemas e o Mundo da vida.

As razões que Habermas apresenta como necessidade de construir um novo paradigma filosófico estão diretamente relacionadas com a busca de reconstruir, em novas bases, o impulso emancipatório do projeto da modernidade. Este contém, a partir de sua própria elaboração teórica, um *conteúdo normativo* capaz de inspirar novos processos de desenvolvimento humano e social para a humanidade. O debate crítico, a argumentação, a primazia para o espírito livre, a fundamentação do direito, da moral, enfim, os inúmeros aspectos positivos que a modernidade acrescentou à vida humana em sociedade não podem ser simplesmente ignorados atualmente. Mas, por outro lado, o modelo de racionalidade que sustenta a modernidade revela-se esgotado a partir do próprio paradigma filosófico fundante que, em vez de potencializar a racionalidade humana, expressa mais claramente um *déficit de razão*. Por tais motivos, Habermas argumenta sobre a necessária reconstrução da modernidade através de um novo paradigma.

“Um paradigma só perde a sua força quando é negado por outro paradigma de uma maneira definida, isto é, quando é desvalorizado de modo que se pode julgar pertinente;

⁵⁵ Os elementos centrais dessa análise serão trabalhados no item 5.4, que ampliará as teses sobre as quais a Razão Comunicativa é elaborada, mostrando o processo prático de construção e reconstrução dos processos racionais por intermédio do uso da linguagem na argumentação e no discurso, enfim, em todas as formas de ações comunicativas que visam o entendimento intersubjetivo e produção de consensos.

resiste, sem dúvida, ao simples juramento de extinção do sujeito. O trabalho da desconstrução, por mais entusiasta que seja, só pode ter conseqüências definíveis quando o paradigma da consciência de si, da auto-referência de um sujeito que conhece e age isoladamente, é substituído por outro, pelo paradigma da intercompreensão, isto é, da relação intersubjetiva de indivíduos, que socializados através da comunicação, se reconhecem mutuamente” (HABERMAS, 1998, p. 288).

Para Habermas somente é possível avaliar equitativamente a própria modernidade à luz de um novo paradigma. Todas as alternativas que buscaram oferecer novos caminhos para além do auto-enclausuramento moderno, ou caíram em aporias insolúveis desde o paradigma da consciência, ou defenderam a ruptura pura e simples com o projeto sociocultural da modernidade, negando qualquer identidade com este e auto-classificando-se como *pós-modernos*, *pós-metafísicos*, *pós-estruturalistas*, entre outros “*pós*”. Esse beco sem saída não precisa mais se repetir após a transição paradigmática. Em lugar da ruptura com a modernidade à semelhança das propostas pós-modernas é possível retomar o contra discurso que existe interno à tradição filosófica moderna e conduzi-lo para uma saída propositiva de reconstrução sociocultural do mundo contemporâneo. Esse caminho “liberta a própria força subversiva do pensamento moderno contra o paradigma da filosofia da consciência imposto desde Descartes a Kant” (ibidem, 1998, p. 282).

À luz desse trânsito paradigmático é possível traçar as principais diferenças que resultam da proposta do modelo sócio-comunicativo. Dentre elas destacam-se as seguintes: a relação fundante, a base de mediação, a visão de sujeito humano, a meta primeira, o enfoque visado e o tipo de racionalidade

estruturada a partir de cada paradigma. Tais diferenças podem ser melhor compreendidas nos argumentos a seguir.

A primeira grande diferença que resulta da mudança de paradigma, segundo Habermas, é a *relação fundante* que está na base de cada modelo teórico. A filosofia da consciência está fundamentada na relação entre sujeito e objeto. A estrutura básica desse paradigma reproduz o clássico dualismo entre exterior e interior da consciência (o subjetivo e o objetivo, etc) a partir do qual se reproduzem inúmeras formas de dualização/fragmentação da cultura moderna. Para o paradigma da comunicação, a relação básica se dá entre dois ou mais sujeitos mediatizados pela linguagem. É uma relação intersubjetiva, que se processa na vida prática do cotidiano social através da qual os seres humanos buscam se entenderem sobre as realidades constitutivas de um mundo comum a todos (HABERMAS, 1992a, T 1).

Uma segunda diferença, que é derivada da anterior, diz respeito à mediação e/ou o *médium* que possibilita concretamente a relação. O paradigma centrado no sujeito prioriza os objetos como mediação, ou conteúdos constitutivos da própria consciência. O movimento da consciência fundada de modo transcendental vai na direção de apreender os objetos que, por sua vez, preenchem seu ser intencionalmente voltado para o exterior. Já na proposta da interação comunicativa, o *médium* é a linguagem que, por sua própria dinâmica, implica na descentralização das formas de constituir o sentido humanamente válido (ibidem, 1990). Ou seja, através da linguagem os sentidos se alteram, aprofundando-se conforme a intensidade das práticas comunicativas sempre abertas a constituição de novos significados.

Da mesma forma, o sujeito é concebido, no paradigma da consciência, como um ser capaz de conhecimento e ação objetivadora no mundo exterior. A raiz da *subjetividade moderna* é a ação teleológica voltada para seus próprios interesses (de controle e domínio). Na relação comunicativa, o sujeito é concebido como um ser capaz de buscar entendimento com outros sujeitos sobre algo no mundo. Mas esse modo novo de conceber o sujeito requer sua inserção ativa na prática discursiva na qual cada sujeito precisa argumentar e se expor à crítica, visando ao entendimento construído através da *intersubjetividade* que se processa nas práticas comunicativas mediadas lingüisticamente por atos da fala.

Nesse sentido há uma diferença de meta em se tratando de *ação social*. Enquanto o paradigma moderno busca o controle de todo e qualquer processo social através do sujeito egológico, que confere um sentido objetivante a tudo com que se relaciona (inclusive quando se trata de seres humanos); a relação intersubjetiva tem como meta a construção de sentidos humanos partilhados de forma solidária e comunicativa. No modo dialógico de entender e fundamentar a vida humana não é possível constituir um sentido puramente solipsista, pois nós *já somos linguagem* e, como tal, nos encontramos sempre já nos constituindo por relações intersubjetivas.

O modo de focar a ação humana, também é radicalmente diferente em cada paradigma. A consciência egologicamente constituída persegue um *enfoque objetivante* - de domínio sobre o que lhe é estranho (alter). Tal enfoque é superado pelo paradigma comunicativo, pois este visa a intercompreensão que só é possível pela busca de comunicação via uso da linguagem voltada para o entendimento intersubjetivo. Ou seja, ao comunicar algo o falante quer ser entendido e, por outro lado, ao ouvir, o segundo sujeito lingüístico posiciona-se diante do que ouviu. Esse impulso comunicativo

intrínseco a um ato da linguagem, que faz transcender todo e qualquer sentido para além de um puro movimento egológico, constitui o *enfoque comunicativo* do paradigma lingüístico (HABERMAS, 1990).

Entretanto, a principal diferença na relação comparativa entre o paradigma da consciência e o novo paradigma fundado na ação comunicativa reside no *modelo de racionalidade* que deriva de cada um. O paradigma da consciência é o fundamento da *razão monológica* que Habermas critica como base filosófica da racionalidade cognitivo-instrumental intrínseca ao *mundo dos sistemas* hoje hegemônico. Já o paradigma da comunicação tem como propósito fundamentar uma nova racionalidade que se caracteriza por ser uma *razão ampla*, aberta ao novo/diferente e processual porque vai sendo construída historicamente nos processos sócio-comunicativos que brotam do uso da linguagem cotidiana voltada para o entendimento interpessoal. Essa diferença de paradigma, em sua relação com a problemática da racionalidade humana, é expressa por Habermas nos seguintes termos:

“Enquanto os conceitos básicos da filosofia da consciência impuserem que se compreenda o saber, exclusivamente como saber de algo no mundo objectivo, a racionalidade limita-se ao modo como o sujeito isolado se orienta em função dos conteúdos das suas representações e dos seus enunciados. A razão centrada no sujeito encontra os seus (...) padrões de verdade e sucesso que regulam as relações do sujeito que conhece e age com o mundo dos objectos possíveis ou dos estados de coisas. Quando, pelo contrário, entendemos o saber como transmitido de forma comunicacional, a racionalidade limita-se à capacidade de participantes responsáveis em interações de se orientarem em relação a exigências de validade que assentem sobre o reconhecimento intersubjetivo” (HABERMAS, 1998, p. 291)

Portanto, no conjunto das teses de Habermas sobre a fundamentação de uma nova racionalidade, a mudança paradigmática oportuniza, efetivamente, um

conjunto de elementos novos para recolocar a problemática da razão humana em outras bases que vão além do puro fundamento iluminista e, igualmente, das aporias resultantes dos movimentos da crítica à modernidade (Nietzsche, Escola de Frankfurt e Pós-modernos). Os avanços que Habermas fornece, nessa direção, podem ser expressos, de modo sintético, nos seguintes pontos:

1º- A mudança de paradigma põe a descoberto uma nova dimensão da racionalidade humana até então não analisada. Tal dimensão está diretamente relacionada com a prática da *comunicação intersubjetiva* que visa ao entendimento entre as pessoas.

2º- A comunicação humana enquanto base da racionalidade confere um *sentido prático* integral à razão humana, pois esta se desenvolve a partir do Mundo da Vida (em sua construção cotidiana) e, por esse motivo, é uma razão processual, concreta, histórica, porque vai acompanhando o desenvolvimento da humanidade.

3º- A Razão Comunicativa expressa uma concepção mais rica e integral da nossa capacidade racional, pois, além do elemento cognitivo-instrumental, contempla as dimensões práticas, moral, crítico-emancipatória, estética e ética da vida humana em suas expressões socioculturais.

4º- A virada paradigmática de Habermas, que tem suas bases nas críticas à modernidade e nos impulsos universais da mesma, supera o niilismo pós-moderno que apenas busca desconstruir o sujeito enquanto base da filosofia da consciência, mas não oferece nenhuma saída positiva para a crise da subjetividade (enquanto consciência fundamentada egologicamente).

5º- Enfim, a mudança de paradigma, além de apontar o caminho para a elaboração de uma nova racionalidade, sugere a necessidade de elaboração de uma *Lógica Pragmática*, enquanto base da argumentação crítico-racional (comunicativa) responsável pela expressão das diferentes formas de compreender o mundo e fundamentar, de modo descentralizado, nossas ações e sentidos humanamente válidos.

Esses diferentes elementos constitutivos da nova racionalidade proposta por Habermas serão trabalhados, de modo mais elaborado, no item a seguir. A mudança de paradigma consiste na chave hermenêutica, que fornece as linhas diretrizes sob as quais Habermas busca elaborar seu conceito de *Razão Comunicativa*, enquanto nova racionalidade: ampla, processual, descentrada, contingente e voltada para o entendimento interpessoal.

5.3.2 - Uma Racionalidade ampla que se processa via comunicação

Com a mudança de paradigma já abordada acima, que visa a superar os limites estreitos de uma razão centrada no sujeito, Habermas pretende fornecer os elementos necessários para fundamentar um conceito mais amplo de racionalidade.

Tal conceito de razão está ancorado na linguagem enquanto base do processo comunicativo e tem por inspiração as principais teorias que servem de crítica à modernidade, além das teses desenvolvidas pela filosofia contemporânea, principalmente em sua vertente hermenêutico - lingüística. Mas, o desfecho final da racionalidade crítico-comunicativa busca servir como parâmetro de reconstrução sociocultural das sociedades atuais à luz da

reabilitação da utopia de uma sociedade emancipada. Entretanto, a forma de conceber a racionalidade fundante, bem como o conteúdo do processo social emancipatório, é visto de uma modo profundamente original diante da tradição moderna.

Nesses termos, veremos a seguir como Habermas concebe a razão de forma não puramente transcendental ou metafísica (fundamentalista), mas enraizada nos processos sociais do cotidiano da vida humana e, portanto, em seu modo contingente e aberto para novos sentidos possíveis de serem aceitos/validados socialmente. Ou seja, buscaremos analisar a fórmula que Habermas encontrou para não cair nas armadilhas dos fundamentalismos tradicionais injustificados e, também, dos contextualismos, enquanto reação oposta à tradição, mas igualmente inconsistentes frente às exigências sociais e históricas que nos desafiam na atualidade.

Mantendo-se coerente com a atitude dialética do *superar conservando*, Habermas parte da herança da modernidade e realiza o movimento da crítica propositiva à problemática da racionalidade situada no contexto do pensamento *Pós-metafísico*. É nesses termos que a mudança de paradigma serve de pedra fundamental para a elucidação de suas teses em defesa de uma racionalidade ampla:

“Si se abandona el paradigma de la filosofía de la conciencia, es decir, el paradigma de un sujeto que se representa los objetos y que se forma en el enfrentamiento com ellos por medio de acción, y se lo sustituye por el paradigma de la filosofía del lenguaje, del entendimiento intersubjetivo o comunicación, el aspecto cognitivo-instrumental queda inserto en el concepto, má

amplio, de racionalidad comunicativa". (HABERMAS, 1992a, T 1, p. 497).

Esse conceito de *razão ampla* e processual está diretamente relacionado com os propósitos habermasianos da *emancipação* humana e social como contraponto à alienação resultante da razão técnica/instrumental coisificadora da vida humana. Portanto, a racionalidade comunicativa em Habermas supõe ser possível superar as condições históricas que reproduzem a alienação e/ou dominação do homem pelo homem a partir dos processos socioculturais mediados pela linguagem humana em seus movimentos mais originários, que se constituem desde o cotidiano da vida prático-social. Nesse âmbito da comunicação humana, situada, por exemplo, nos atos de fala do cotidiano, reside, segundo Habermas, um *potencial libertador* ou emancipatório da linguagem humana que deve servir como base da nova racionalidade, se pretendemos reconstruir o projeto de uma sociedade humanamente livre, democrática e emancipada.

Ao partir da linguagem como *médium* do novo paradigma fundante da razão ampla e processual (não fundamentalista), Habermas quer mostrar que o que caracteriza o ser da nossa espécie não é a capacidade de representação do mundo exterior no interior da nossa consciência, mas a capacidade de dizer algo e fazer-se entender por outrem.

“Já as evidências de etologia mais recente, especialmente as experiências com a aquisição artificial da linguagem pelos chimpanzés, ensinam que não é, por si, a utilização de proposições, mas sim, em primeiro lugar, a utilização comunicacional de uma linguagem articulada em proposições que é específica de nossa forma de vida sociocultural e que constitui o grau de reprodução social genuína da vida”(HABERMAS, 1998, p.289).

É a partir dessa posição, acima enunciada, que Habermas vai desenvolver sua teoria da Pragmática Universal⁵⁶ sobre a análise da linguagem, buscando provar que os atos lingüísticos originários visam ao entendimento e que a *ação estratégica*, voltada à obtenção de fins, é derivada do agir comunicativo (1990; 1992; 1998).

Partindo desse princípio, o conceito da Razão Comunicativa buscará fundamentar-se via prática da comunicação intersubjetiva e, dessa forma, implica conceber uma razão situada historicamente, contingente, que surge a partir da argumentação dos sujeitos na busca de produzir um entendimento e agir de modo racionalmente condizente (responsável) com os consensos produzidos comunicativamente. Portanto, contra toda forma idealista e/ou purista de conceber a razão, Habermas defende enfaticamente que *“não há razão pura que só posteriormente tivesse vestido as roupagens lingüísticas. O que há é uma razão encarnada, à partida, em contextos de agir comunicativo como em estruturas do mundo da vida”* (1998, p.297).

Nesse sentido, a razão em Habermas é fundamentada não metafisicamente, muito menos de forma puramente negativa, mas de modo *a posteriori*, através do processo comunicativo, que requer a relação intersubjetiva dos vários participantes da comunicação em suas práticas cotidianas. É a partir do *uso da língua orientado para o entendimento*, mas um uso situado no tempo histórico e espaço social, que os sujeitos sociais se posicionam entre *sim* e *não* frente aos atos de fala pronunciados por outrem. O fato de um sujeito emitir um enunciado e outros sujeitos se posicionarem frente a essa emissão constitui o ponto de partida de um processo racional que visa a produzir sentidos

⁵⁶ Essa teorização de Habermas tem por objetivo lançar fundamentos mais sólidos para a sua tese da racionalidade comunicativa como razão mais ampla e originária da existência humana, conforme buscaremos explicitar a seguir no item 5.4.

humanamente válidos, enquanto base de ações sociais intersubjetivamente comungadas.

Por ser uma razão que se processa na história, estando aberta à reelaboração, a razão comunicativa não é necessária e/ou derivada de uma essência absoluta que encarnou na dinâmica do mundo histórico. Ao contrário, é uma razão concebida de *modo contingente* - que vai sendo elaborada nos processos de produção dos entendimentos humanos sobre o mundo intersubjetivamente partilhado. Portanto,

“A razão comunicativa não é destituída de corpo, como se fosse a espontaneidade de uma subjetividade constitutiva do mundo, em si mesmo alheia ao mundo, e também não constrange a história (...) sob uma teleologia que se fecha num círculo” (HABERMAS, 1990, p.178).

A descrição acima busca expressar que a razão comunicativa forma uma unidade, um todo organizado enquanto *corpo*, mesmo que o processo comunicativo, aparentemente, está perpassado por contradições, discensos e antagonismos de sentidos. Ou seja, Habermas defende que a razão comunicativa se constrói processualmente, formando sua *unidade* através de *múltiplas vozes* (*Idem*).

A base última da unidade da razão que vai se processando na prática dialógica/comunicativa dos seres humanos em suas vivências cotidianas é o *Mundo da Vida* concebido como o conjunto de saberes *pré-teóricos* partilhados intersubjetivamente por todos os membros da comunidade lingüística. “As evidências pressupostas como pano de fundo do agir comunicativo formam uma totalidade que o acompanha de modo implícito é pré-reflexivo (...) na forma de saber pressuposto, difuso, que serve de pano de fundo”(ibidem, p. 179) para a

ação que busca o entendimento no conjunto das vivências interpessoais. Então, a unidade da razão comunicativa, segundo Habermas, não é visível puramente pelo viés crítico-reflexivo mediado por um trabalho de síntese teórica que unifica os fragmentos de saberes bipartidos. Ao contrário, a ação comunicativa dos participantes da comunidade lingüística (radicada desde o cotidiano da vida em sociedade) encontra-se fundamentada em um *Mundo da Vida* que fornece o pano de fundo, enquanto totalidade de saberes socialmente válidos. Esse todo partilhado intersubjetivamente constitui a base para a unidade dos processos interlingüísticos formadores da racionalidade comunicativa.

Entretanto, torna-se necessário mostrar o que Habermas entende por Mundo da Vida. Mesmo que ele tenha partido de Husserl para elaborar o conceito de Mundo da Vida, incluindo também a denominação do mesmo como *pano de fundo* das ações comunicativas, sua teorização esforça-se para deixar claras as diferenças em relação à filosofia transcendental, que está radicada no paradigma da representação da consciência.

“A herança do apriorismo husserliano poderá significar um fardo para diferentes géneros de fenomenologia social, mas das hipotecas da filosofia transcendental libertou-se o conceito teórico-comunicacional do mundo da vida. Dificilmente se poderá renunciar a ele se se quiser tomar em conta o facto fundamental da socialização lingüística” (HABERMAS, 1998, p. 328-9).

Nas análises que seguem sobre os fundamentos da racionalidade comunicativa em Habermas, faremos a sistematização desses elementos constitutivos que formam o Mundo da Vida na proposta habermasiana, enquanto horizonte último para a reconstrução da razão humana. O núcleo dessa análise se deterá no conceito de Mundo Vivido em Habermas e seu significado para a

fundamentação da razão comunicativa desde a linguagem cotidiana, até a produção de discursos elaborados através da argumentação sistemática e crítica.

5.3.3 - O Mundo da Vida enquanto suporte da comunicação

A verdadeira comunicação implica em relações entre sujeitos que são capazes de agir e interagir socialmente em busca do entendimento. Mas qual é a base para o entendimento, ou melhor, como é possível superar as diferenças que sempre ocorrem em todo e qualquer processo comunicativo?

Ao fundamentar a razão comunicativa, a partir do novo paradigma filosófico, que tem por base a linguagem entendida como o *médium* universal responsável pelas relações/interações entre sujeitos, Habermas vê a necessidade de encontrar novas bases mais plausíveis para demonstrar que a razão ampla e emancipatória preconizada por sua teoria é mais do que um recurso teórico. Como assinalamos acima, a razão comunicativa deve situar-se no interior das práticas genuinamente humanas e não mais em uma consciência transcendentalmente concebida como o centro dos fundamentos racionais. É nesse intuito que Habermas concebe o *Mundo da Vida* como fundamento da razão que é anterior e independente de toda e qualquer teorização. A partir desse conceito, que efetivamente manifesta ser a linguagem a raiz fundante da razão comunicativa, Habermas espera ser possível elucidar sua tese sobre a *unidade da razão* humana, mesmo concebendo esta de modo aberto, a posteriori e processualmente corporificada na vida concreta das sociedades humanas.

Através da mediação da linguagem em que nos encontramos sempre situados em um contexto sociocultural e envolvidos em relações intersubjetivas/comunicativas ocorre, efetivamente, o cultivo dos saberes que

brotam do Mundo da Vida comum a todos. Entretanto, tais saberes servem de conteúdo constitutivo, de cada Mundo Vivido próprio de todos os sujeitos, bem como base e/ou ponto de partida para a reconstrução do Mundo da Vida Partilhados por todos. Tal mundo é concebido, no conjunto da proposta habermasiana, como *horizonte de sentido* e de convicções comuns e indubitáveis que serve de base (como uma *rocha profunda*) para a comunicação (MARQUES, 1993) que visa ao entendimento entre os sujeitos socialmente interagindo em suas vivências práticas do cotidiano. Nesse sentido,

“Enquanto o falante e o ouvinte se entenderem frontalmente acerca de algo no mundo, eles movem-se dentro do horizonte do seu mundo da vida comum (...) como um pano de fundo, intuitivamente conhecido, não problemático, indismembrável e holístico (...). O mundo da vida forma um horizonte e ao mesmo tempo oferece uma quantidade de evidências culturais das quais os participantes no acto de comunicar, nos seus esforços de interpretação, retiram padrões de interpretação consentidos” (HABERMAS, 1998, p. 278-9).

Então, o *Mundo da Vida* comum a todos - que é partilhado em seus horizontes de sentidos e/ou conjunto de saberes intersubjetivamente constituídos ou herdados - é algo pressuposto pelos participantes da interação comunicativa nos momentos efetivos de uma *situação de fala*. É a partir do Mundo da Vida comum a todos que se torna possível estabelecer um entendimento lingüístico que articula diversos mundos vividos próprios de cada sujeito. Ou melhor, como nos declara o próprio Habermas:

“O mundo da vida constitui para aqueles que, de modo orientado para a compreensão mútua, agem na primeira pessoa do singular ou do plural, uma totalidade de conexões semânticas e de remissão com um ponto nulo no sistema de coordenadas do tempo histórico, do espaço

social e do campo semântico. Acresce que os diversos mundos da vida que embatem uns nos outros não se encontram um ao lado do outro sem compreensão. Como totalidade, eles obedecem à força de sua aspiração, à universalidade e limam as suas diferenças uns nos outros até os horizontes de compreensão, como diz Gadamer, se fundirem entre si” (Ibidem, 1998, p.329).

A fusão de mundos vividos particulares por intermédio do processo comunicativo torna-se possível graças ao Mundo da Vida geral que constitui o horizonte último de sentido e serve como *pano de fundo* de todo e qualquer entendimento sobre algo no mundo socioculturalmente construído. Entretanto, se o Mundo da Vida serve como suporte da ação comunicativa entre sujeitos, interagindo socialmente, então, quais são seus elementos constitutivos de tal mundo e como Habermas assegura o acesso para teorizar tais elementos já que o Mundo da Vida é um conjunto de saberes pré-teóricos, anterior à problematização e/ou reflexão crítica?

À guisa de uma resposta às questões acima enunciadas, passaremos a destacar, a seguir, os três elementos concebidos por Habermas como esferas formadoras de um Mundo da Vida partilhado por toda e qualquer comunidade de comunicação (lingüística). Tais elementos constituem o sentido transcendental⁵⁷ que Habermas atribui ao conceito Mundo da Vida. (MARQUES, 1993; ARAGÃO, 1997; SIBENEICHLER, 1994 e PIZZI, 1994). Os três elementos formadores do Mundo da Vida, em sua base transcendental, que o caracterizam como *pano de fundo* das práticas comunicativas, são a cultura, a personalidade e a sociedade - que são seus componentes invariantes,

⁵⁷ Há um duplo sentido atribuído por Habermas ao conceito de Mundo da Vida que o distingue entre transcendental e empírico. O transcendental consiste nas estruturas gerais de um Mundo da Vida válido para todas as sociedades. Já o empírico é o Mundo da Vida de cada comunidade situada no tempo e espaço.

atemporais, presentes em toda e qualquer época e lugar das sociedades e povos historicamente situados.

“Os componentes do mundo da vida resultam da continuidade do saber válido, da estabilização de solidariedades grupais, da formação de atores responsáveis e se mantêm através deles. A rede da prática comunicativa cotidiana espalha-se sobre o campo semântico dos conteúdos simbólicos, sobre as dimensões do espaço social e sobre o tempo histórico, constituindo o meio através do qual se forma e se reproduz a cultura, a sociedade e as estruturas da personalidade”(HABERMAS, 1990, p. 96).

Nessa direção, Habermas detalha sobre cada componente constitutivo do Mundo da Vida em geral e define que a “cultura é o armazém de saber do qual os participantes da comunicação extraem as interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo”(Ibidem). Já a sociedade “compõe-se de ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem práticas de solidariedade” (Idem). E o terceiro componente (a personalidade), estrutura-se a partir do conjunto de “motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de falar e agir, bem como de garantir sua identidade própria”(Idem).

Os três componentes acima descritos formam um *complexo de sentido* ordenado e comunicante, mesmo que derivam de substratos diferentes. A cultura encarna-se em formas simbólicas, a sociedade materializa-se em ordens institucionalizadas e/ou reguladas normativamente e a personalidade de cada sujeito estrutura-se a partir do próprio organismo de cada ser humano. No entanto, todo sentido desse complexo conjunto de realidades encarnadas no conjunto que se constitui em Mundo da Vida conflui para um núcleo comum. Essa característica original é que confere ao Mundo da Vida um status de

totalidade de sentido, enquanto complexo simbolicamente estruturado, que serve de base para toda e qualquer forma de *ação social*⁵⁸.

O Mundo da Vida é a base para o *agir comunicativo* - voltado ao entendimento intersubjetivo - porque serve de força coordenadora em relação à ação e, dessa forma, garante o consenso. Ou seja, “considerada em sentido amplo, como um Mundo da Vida estruturado simbolicamente, a sociedade se forma e se reproduz apenas através do agir comunicativo (HABERMAS), 1990). Mas o agir estratégico, enquanto distorção da comunicação que fracassou ao voltar-se para o domínio e o controle de objetos ou pessoas, está tomando como referência o próprio Mundo da Vida como *pano de fundo* de sua ação, porém considerando este como *contra exemplo* da ação que efetivamente leva a cabo. Ou seja, na ação estritamente voltada para o controle e domínio,

“O mundo da vida que serve de pano de fundo é curiosamente neutralizado quando se trata de vencer situações que caíam sob imperativos do agir orientado para o sucesso; o mundo da vida perde sua força coordenadora em relação à ação, deixando de ser a fonte garantidora do consenso” (ibidem., p. 97).

Nesse tipo de inversão da ação social, ocorre o *fracasso da comunicação* e os componentes do Mundo da Vida, inclusive os seres humanos enquanto sujeitos (personalidades), são transformados em objetos que o ator pode induzir, manipular para obter certos resultados estrategicamente calculados. Há múltiplos exemplos de situações que relevam como esse processo ocorre no cotidiano de nossas sociedades, tais como as relações de mercado ou poder, conflitos bélicos, genocídios, dominação das potências mundiais, entre tantos

⁵⁸ Habermas considera que o agir estratégico é derivado do agir comunicativo, fundamentado no mundo da vida conforme suas teses da Pragmática Universal, que serão expostas no item a seguir.

outros. Mas tais inversões da ação social deixam “atrás de si vestígios de uma comoção moral, as quais denotam que os Mundos da Vida compartilhados intersubjetivamente constituem a base imprescindível inclusive para ações estratégicas”(ibidem, p. 98).

Mas como é possível provar teoricamente que, a partir do Mundo da Vida que é a sua base, a comunicação se caracteriza essencialmente pela busca do entendimento, da produção de consensos? Ou melhor, como Habermas explicita essa tese de que o Mundo da Vida é o que garante as bases do entendimento, se o próprio conceito de Mundo Vivido denota ser um conjunto de saberes implícitos, não temáticos? O caminho que Habermas aponta para explicitar esse ponto é a teorização da linguagem a partir da Pragmática Universal/Formal. Ou seja, “é necessária uma perspectiva teoricamente constituída para que possamos ver a acção comunicativa como meio através do qual o Mundo da Vida se reproduz”(1998, p. 279).

As evidências desse processo são trabalhadas por Habermas, de modo aprofundado, em sua teorização sobre a linguagem considerada em seu uso prático. Ou seja, a elaboração de uma *Pragmática Universal* da linguagem é o desdobramento de sua proposta de racionalidade comunicativa que busca, a partir desse âmbito, mostrar a concretude da razão, processando-se de modo comunicativo e prático. É nesse sentido que buscaremos mostrar, no próximo ponto, como a teoria da racionalidade comunicativa é explicitada à luz de uma Pragmática Universal que evidencia, em outro nível, as teses da *razão ampla, emancipatória e processual*, bem como a proposta de aplicação prática dessa nova racionalidade para a reconstrução sociocultural via fundamentação ética dos processos de intervenção no mundo contemporâneo.

5.4 - A teorização Pragmática Universal da linguagem

O ponto de partida de Habermas para a sua análise da linguagem enquanto base de uma nova racionalidade é a tese de que na estrutura da linguagem reside um potencial originariamente emancipatório da ação humana no mundo. O *télos* da linguagem humana é a busca do entendimento e a produção de consensos que se pretendem universais em sua efetivação prático-social. No entanto essa tese deve ser demonstrada e, por essa razão, as análises sobre as estruturas constitutivas da linguagem em geral mostram o esforço que Habermas faz no sentido de explicitar sua teoria sobre a natureza emancipatória da comunicação humana. Esse desdobramento teórico constitui a *Pragmática Universal*.

Essa intuição habermasiana de considerar a linguagem como o centro do novo paradigma teórico fundante da Razão Comunicativa é desenvolvida através de duas categorias centrais para as análises da Pragmática Universal, a saber, o conceito de *agir comunicativo* e o conceito de *competência linguística*. Ou seja, através desses dois conceitos, Habermas busca explicitar suas teses, já mencionadas no ponto anterior, de que a linguagem humana, em seu uso prático, está sempre voltada para a produção do entendimento entre os sujeitos de comunicação e, em segundo lugar, que a base última desse entendimento assenta no Mundo da Vida comum a todos os participantes da comunicação. É através do desdobramento dessas duas teses que Habermas sistematiza suas análises sobre as estruturas gerais da linguagem, considerando-a na seu uso prático e, dessa forma, elabora sua teoria Pragmática Universal. O objetivo último desse movimento teórico é demonstrar a concretude da racionalidade comunicativa enquanto razão integral, ampla, bem como mostrar o valor e a importância do cultivo dessa racionalidade para alcançarmos a libertação/emancipação das sociedades atuais.

Pretendemos abordar nesse item os aspectos centrais dessa nova dimensão que a proposta de Habermas atinge a partir da Pragmática Universal abordando os seus conceitos chaves, tais como o entendimento lingüístico, o agir comunicativo como base do discurso, a teoria consensual da verdade e o papel da argumentação para a construção da racionalidade e, finalmente, a situação ideal da fala como recurso para avaliar os consensos (sempre provisórios) construídos intersubjetivamente através da linguagem em seu uso prático/comunicativo. É no conjunto desses conceitos que se articulam as teorias do *agir comunicativo* e da *competência lingüística* como explicitação dos fundamentos necessários à proposta de reconstrução sociocultural através do cultivo da razão comunicativa.

Como ponto de partida da teorização sobre as estruturas universais da linguagem considerada em seu uso prático-comunicativo, Habermas apresenta a tese sobre a competência comunicativa/*lingüística* que em síntese diz ser “a competência do ser humano em falar uma linguagem a condição necessária para chegar à racionalidade e à emancipação” (SIEBENEICHLER, 1994). Tal competência é algo genuíno da espécie humana e não simplesmente a capacidade de representação como professavam as teorias clássicas (da tradição moderna). A Pragmática Universal proposta por Habermas deve, então, preocupar-se em analisar o processo de comunicação lingüística tendo como objetivo conhecer as estruturas gerais intrínsecas a uma *situação de fala possível* para potencializar a busca do entendimento intersubjetivamente construído.

A inspiração dessa tese habermasiana parte de Chomsky, em sua distinção entre competência lingüística e uso pragmático da linguagem, complementa-se com a teoria dos atos da fala de Austin e Searle a partir da qual Habermas vai desenvolver o conceito de *agir comunicativo*. Partindo da diferenciação entre as

três dimensões dos atos da fala, (locucionários, ilocucionários e perlocucionários), Habermas vai definir os atos ilocucionários como originalmente comunicativos porque em sua própria matriz visam à produção do entendimento intersubjetivo. Vejamos esse movimento no ponto a seguir sobre a produção do entendimento.

5.4.1 - A produção do entendimento na situações da fala

A análise pragmática da linguagem proposta por Habermas lança mão das *situações de fala* por estas representarem as condições reais e necessárias para a produção de um entendimento válido entre os sujeitos em seus contextos de vida social. A partir desse ponto de vista (pragmático-formal) a linguagem assume o *status* de elemento mediador das relações que os falantes estabelecem entre si no processo comunicativo. Nesse contexto prático do uso da linguagem, tanto *ego*, quanto *alter* desenvolvem papéis dialógicos assumindo o *enfoque performativo* da linguagem na busca de alcançar o entendimento.

Então, se partirmos de um ato de fala assim construído: “eu prometo a você, que virei amanhã”, qual é a análise pragmático-formal que expressa corretamente a proposta de Habermas?

O primeiro corte da análise habermasiana revela que a linguagem possui uma reflexividade própria que torna possível explicar e interpretar os aspectos constitutivos de si mesma partindo do próprio uso da linguagem. Ou seja,

“um ato de fala revela a intenção do falante; um ouvinte pode deduzir do conteúdo semântico do proferimento o modo como a sentença proferida é utilizada, ou seja, pode

saber qual é o tipo de ação realizado através dele. As ações lingüísticas interpretam-se por si mesmas, uma vez que possuem uma estrutura auto-referencial. O componente ilocucionário determina o sentido de aplicação do que é dito, através de uma espécie de comentário pragmático” (HABERMAS, 1990, p. 67).

Eis a chave primeira para a análise pragmática – a partir da situação de fala é possível desdobrar os componentes constitutivos da mesma através de sua própria estrutura. Isso é possível porque “ao realizarmos uma ação de fala dizemos também o que fazemos” (Ibidem) e essa auto-reflexividade é interpretada pelos outros sujeitos a quem nos dirigimos porque a linguagem possui em si mesma esse potencial comunicativo de produzir o entendimento.

Entretanto, uma segunda característica da linguagem revela-se a partir da análise pragmática sobre um ato de fala. O processo comunicativo intrínseco à situação de fala possui uma estrutura dupla que, no exemplo citado, se expressa por uma frase performativa independente e uma segunda frase dependente que traduz um conteúdo proposicional sobre algo objetivo no mundo. Nesse sentido, a frase “eu prometo a você” é usada para produzir o enfoque comunicativo entre os sujeitos, enquanto que a segunda parte da frase “que virei amanhã” refere-se a um entendimento sobre o contexto objetivo em que os sujeitos encontram-se situados e, portanto, exerce o enfoque cognitivo da linguagem.

Por trás dessa distinção está a concepção dos atos ou efeitos *ilocucionários* no uso prático da linguagem que Habermas adapta da teoria de Austin. A dupla estrutura de um ato de fala compreende o *componente ilocucionário* que revela a busca do falante em estabelecer o entendimento sobre algo no mundo e, ao mesmo tempo, o *componente proposicional* que expressa o

conteúdo sobre o qual se deseja produzir o entendimento. Esse segundo elemento é dependente do primeiro e, portanto, o ato ilocucionário representa a força originária da comunicação humana que, em sua forma constitutiva própria, volta-se para a produção do entendimento, (HABERMAS, 1992a, T 1. p. 356-7).

A conclusão de Habermas relacionada a essa segunda dimensão da análise pragmática da linguagem estabelece que, em qualquer situação comunicativa-lingüística, os sujeitos precisam dominar os dois níveis da linguagem. O *nível comunicativo* que se relaciona com os aspectos intersubjetivos do falante e ouvinte e, por outro lado, o *nível cognitivo* (do conteúdo proposicional) sobre os quais os sujeitos buscam se entender. Entretanto, o nível comunicativo/intersubjetivo constitui o núcleo central da dimensão dialógica enquanto base genuína da linguagem humana. A partir desse nível é que se dá o nexos entre os sujeitos lingüisticamente mediatizados e, da mesma forma, produz-se efetivamente o processo de entendimento entre eles sobre algo no mundo. Então, o nível cognitivo torna-se meio para realizar o fim que é o entendimento produzido lingüisticamente.

Desdobrando essa posição sobre a dimensão originária da linguagem estar sempre voltada para a produção do entendimento, Habermas faz a distinção entre atos comunicativos e atos estratégicos (voltados a fins). Nossas ações, no cotidiano da vida em sociedade, ou são ações lingüísticas (voltados para o entendimento), ou são ações não-lingüísticas e, portanto, voltadas para outros fins que não a busca do entendimento entre sujeitos.

“As atividades não-lingüísticas (...) são descritas por mim como atividades orientadas para um fim, através das quais um ator intervém no mundo, a fim de realizar fins propostos, empregando meios adequados. Eu descrevo os proferimentos lingüísticos como atos através dos quais um

falante gostaria de chegar a um entendimento com outro falante sobre algo no mundo” (HABERMAS, 1990, p.65).

Essa diferenciação é introduzida por Habermas na análise sobre as estruturas da linguagem tendo em vista os desvios que o processo comunicativo pode sofrer resultando no fracasso da busca do entendimento. Ou seja, o agir estratégico/instrumental, que está voltado para os fins de controle e domínio da natureza, é um tipo de ação que se detém na relação do sujeito como objetos, estado de coisas ou processos manipuláveis pela ação humana. Esse agir estratégico segue a *lógica instrumental* que se caracteriza pelo exercício do conhecimento através do domínio e da manipulação transformadora da natureza via trabalho humano. No entanto, a ação comunicativa tem sua lógica própria que se constrói através da linguagem comum, ordinária, praticada desde as situações de fala do cotidiano social. É um tipo de ação que se orienta por normas próprias tornadas objetivas no contexto comunicacional propiciado pela linguagem. A validade das regras e/ou normas que regem o agir comunicativo fundamentam-se na intersubjetividade do entendimento lingüístico (HABEMAS, 1989 a).

A base do entendimento é o agir comunicativo que se opõe ao agir orientado para o sucesso, cujos objetivos são definidos pelo ator para obter seu fim desejado. A insistência de Habermas em diferenciar os tipos de ação social tem como meta descobrir os padrões que estão na base dos saberes pré-teóricos (que brotam do mundo vivido partilhado por falantes) utilizados cotidianamente por sujeitos capazes de alcançar o entendimento. Ou seja, os sujeitos competentes lingüisticamente devem saber distinguir quando seus pares estão querendo praticar uma ação estratégica ou uma ação comunicativa (Idem, 1992a, T 1).

O entendimento, então, está fundamentado na dimensão ilocucionária dos atos de fala. Se há desvio no processo comunicativo é porque, segundo Habermas, funcionou o processo de comunicação a partir do qual o falante, ao comunicar algo a outrem, se fez entender por este até o ponto de influenciar o mesmo como metas não ilocucionárias, mas estrategicamente voltadas para os fins desejados egologicamente por si. Ou seja, os efeitos perlocucionários do uso da linguagem estão fundados na base ilocucionária, pois se o ouvinte não entendesse o que o falante diz em sua intenção estratégica também não se comportaria da maneira desejada por este ao tentar manipulá-lo lingüísticamente (HABERMAS, 1990).

Esse processo de construção do entendimento através dos efeitos ilocucionários dos atos de fala distingue-se do mero consenso ingenuamente constituído. É uma prática comunicativa que requer uma série encadeada de atos de fala através dos quais o posicionamento de um falante é aceito ou rejeitado pelos ouvintes e todos os participantes tomam suas decisões à luz das razões dos argumentos proferidos. Tal processo de construção do entendimento torna-se mais claro se analisarmos o agir comunicativo a partir do contexto do discurso argumentativamente fundado.

5.4.2- O agir comunicativo como base do discurso enquanto expressão da razão humana

Habermas faz uma distinção crítica entre *atos comunicativos* e *discurso* para esclarecer a diferença da argumentação, que segue uma lógica racional-comunicativa, em relação ao simples consenso obtido na conversação informal. Contrapõe-se, então, aos atos comunicativos pelos quais os

participantes aceitam, sem discussão, pretensões de validade que formam o consenso básico, o discurso a partir do qual os sujeitos comunicativamente procuram argumentos plausíveis para fundamentar pretensões de validade.

No processo de uma *situação de fala concreta*, os sujeitos lingüísticos se apoiam num consenso que serve de base fundante (enquanto saber originário do Mundo da Vida) para a ação comunicativa. Esse consenso consiste em um reconhecimento recíproco e antecipado dos sujeitos da fala de quatro pretensões de validade correspondentes a quatro classes de atos de fala com características universais (chamadas de universais pragmáticos):

“- As pretensões de compreensibilidade, de inteligibilidade, da mensagem contida nos proferimentos comunicativos;

- A pretensão de verdade do conteúdo proposicional da mensagem, isto é, dos proferimentos cognitivos referentes ao mundo objetivo, que realizamos através de atos de fala constataativos;

- A pretensão de correção, de justeza do conteúdo normativo e valorativo da mensagem, isto é, dos proferimentos referentes ao mundo social, que se dão através de atos de fala regulativos e valorativos;

- A pretensão de sinceridade e autenticidade manifesta em proferimentos referentes ao mundo subjetivo e que se dão através dos atos da fala expressivos” (SIEBENEICHLER, 1994, p.97; idem em HABERMAS, 1992a, T 1, p. 415-16).

O agir comunicativo em forma de discurso implica em uma teoria da argumentação com a finalidade de resgatar as pretensões de validade intrínsecas à comunicação apoiada em um consenso não-problematizado. Isso é possível porque no discurso os participantes das situações de fala buscam produzir um entendimento que tenha por base pretensões de validade criticáveis à luz de uma

base racional via comunicação aberta e livre de coação. Os argumentos que pretendem ser aceitos como válidos se expõem à crítica e, portanto, são corrigíveis em seus erros pelo processo discursivo que visa ao *melhor argumento* possível.

“La fuerza de una argumentación se mide en un contexto dado por la pertinencia de las razones. Esta se pone de manifiesto, en otros casos, en si la argumentación es capaz de convencer a los participantes en un discurso, esto es, en si es capaz de motivarlos a la aceptación de la pretensión de validez en litigio”(HABERMAS, 1992a, T 1, p. 37).

A prática argumentativa do discurso torna possível avaliar a racionalidade de um sujeito pela sua capacidade de linguagem e ação. Racional é o sujeito que permanece aberto aos argumentos (tanto para aceitá-los quanto para refutá-los) com a pretensão de buscar suas bases racionais via diálogo. Mas, se um sujeito mostrar-se intransigente diante da argumentação possível de ser processada e permanecer dogmático em suas posições, mostra a sua incapacidade racional para entender-se com os outros através do processo comunicativo-racional.

Nesse sentido, a fundamentação do discurso em bases racional/comunicativas está diretamente relacionada com a idéia de aprendizagem. A racionalidade não se restringe ao domínio dos processos cognitivos e instrumentais da ação social, mas expressa-se na dimensão intersubjetiva da vida em sociedade, que implica a produção de consensos (sempre provisórios) a partir da discussão, argumentação e a aprendizagem que se processa através dos erros, tentativas fracassadas, ou refutação de hipóteses lançadas via comunicação (Idem).

Mas se o discurso enquanto argumentação é o processo de problematização das opiniões que se reproduzem em uma forma de consenso

ingênuo para alcançar um consenso em bases racionais-criticáveis, então, como atingir esse consenso a partir da argumentação crítica se esta coloca sob suspeita as pretensões de validade das opiniões? Esse problema será tratado partindo da hipótese de que no processo de argumentação reside uma “motivação que busca a verdade/consenso de modo cooperativo e processual”.

5.4.3 - A teoria consensual da verdade e a lógica da argumentação

A questão/problema da verdade em Habermas está diretamente relacionada com as *pretensões de validade* ingenuamente aceitas na interação social. Quando tais pretensões de validade tornam-se problemáticas e o consenso obtido ingenuamente já não exerce mais a força coordenadora das ações sociais, então faz-se necessário elaborar um novo consenso que se processa de forma argumentativa (com defesa de posições que se expõe à crítica). Ou seja, “a idéia de verdade somente pode ser desenvolvida se pressupusermos o resgate discursivo de pretensões de validade”(HABERMAS apud SIEBENICHLER, 1994, p. 99).

A verdade assim fundamentada é construída pela argumentação intersubjetiva da comunidade comunicacional e supre o desenvolvimento prático da razão comunicativa. Há uma lógica intrínseca ao discurso produzido na argumentação que se apóia na força não coativa do melhor argumento. Essa é a *motivação racional* fundante da construção da verdade, que segue um processo de cooperação mútua entre todos os sujeitos participantes da elaboração discursivo-crítica da comunicação social.

O problema da verdade não pode mais ser tratado, então, segundo a tese de Habermas, à maneira clássica enquanto adequação entre sistema teórico discursivo e realidade empírica, pois sua lógica fundante não poderá reduzir-se à lógica formal. Igualmente, não podemos hoje simplesmente lançar mão de uma lógica transcendental, presa ao paradigma da consciência como inspiração de uma teoria epistemológica que supere os desafios da realidade atual. A lógica do *discurso argumentativo* é simultaneamente formal e pragmática, por constituir-se tanto no estudo formal dos atos da fala, quanto nas análises sobre as propriedades pragmáticas do discurso. Essa é a lógica fundante da teoria da verdade consensual concebida desde a Pragmática Universal.

A produção de um consenso validado no processo comunicacional via argumentação é o núcleo central e/ou o objetivo último da teoria da verdade em Habermas. Todos os argumentos passam a ser validados segundo o seu potencial para produzir um consenso fundamentado racionalmente (no debate crítico que converge para a superação do dissenso). A argumentação se caracteriza na busca de produzir um consenso verdadeiro, por ser:

“ Um acordo racionalmente motivado à medida que argumentar é oferecer razões que legitimem determinada pretensão, possibilitando-se uma avaliação crítica dela no espaço normativo da criação de uma socialidade de convencimento recíproco. Os saberes de cada um se reconstróem na acareação crítica com os saberes dos demais, não no sentido de se conseguir uma média das opiniões, mas de superá-las na forma de saberes mais consistentes e consensuais” (MARQUES, 1993, p.101).

Argumentar, portanto, não é simplesmente convencer alguém de algo, mas constitui-se em um processo cooperativo dos interlocutores que visam a alcançar um entendimento novo sobre algo. A argumentação é, dessa forma, o

meio pelo qual se pode reconstruir coletivamente um determinado consenso para chegar a níveis mais verdadeiros de elaboração de nossos saberes, bem como das normas necessárias à convivência social.

Por esse motivo, Habermas destaca que a argumentação deve seguir certas regras para viabilizar um consenso verdadeiro, ou contribuir para a revisão e reelaboração de consensos já obtidos e que se tornaram obsoletos. As principais regras estabelecidas por Habermas supõem que os participantes da comunicação:

“- tematizan una pretensión de validez que se há vuelto problemática y,

- exonerados de la presión de la acción y de la experiencia, adaptando una actitud hipotética,

- examinan com razones, y sólo com razones, si procede reconocer o no la pretensión defendida por el proponente”.
(HABERMAS, 1992a, T.I, p. 47).

A busca de razões para avaliar criticamente um argumento de outrem ou defender o seu próprio argumento sobre uma pretensão de validade é a base para garantir o modo hipotético/crítico em que se desenvolve a produção de um consenso verdadeiro. Após ser estabelecido determinado consenso - pela própria lógica fundante da verdade concebida como consensual provisória relativa, por que obtida no processo comunicativo que é sempre situado num contexto histórico – torna-se necessário avaliar e, se for o caso, reelaborar/reconstruir o consenso obtido. Essa necessidade decorre da própria lógica pragmático-formal, que sustenta a argumentação discursiva enquanto expressão da racionalidade comunicativa, porque todo o consenso obtido via argumentação é sempre provisório e sua verdade também nunca será absoluta. Isso vale tanto para os

consensos/verdades obtidos por discursos teóricos (da ciência), quanto para os consensos/verdades construídos através do discurso prático (normas, valores, acordos, etc).

Entretanto, como avaliar se um consenso é verdadeiro, já que, em seu contexto empírico/histórico de origem, todo consenso é sempre provisório e/ou relativo em termos de verdade? Se o suporte de Habermas, ao defender o princípio de antecipação da verdade, implicar que “um consenso somente será verdadeiro se repousar na antecipação da verdade”, então, como superar o relativismo sem cair em auto-contradição? A alternativa lançada por Habermas frente a essa questão converge para a *situação ideal de fala* como uma tentativa de conceber o entendimento como um processo comunicativo aberto (sempre voltado a novos níveis no desenvolvimento do consenso).

5.4.4 - A situação da fala ideal

As teses da verdade consensual, ao professarem que todo consenso deve ser obtido via argumentação racional, fizeram Habermas convergir para a idéia de um consenso verdadeiro enquanto concepção de universalidade (e/ou exclusão de todo e qualquer conteúdo particular) das pretensões de validade expressa no discurso teórico ou prático. Para explicitar esse desdobramento da teoria *Pragmática Universal*, Habermas lança mão da categoria situação de fala ideal.

Essa estratégia teórica se tornou polêmica devido às controvertidas interpretações que dela se fizeram e, igualmente, pelas conotações idealistas que se possa deduzir do próprio conceito. Entretanto, essa categoria habermasiana

não pode ser interpretada como uma tentativa de definir o que seria *o verdadeiro consenso* porque, se assim entendermos, cairemos num círculo vicioso e/ou numa contradição empírica que terá efeito nulo para fundamentar um critério avaliativo de qualquer consenso fático.

A *situação ideal de fala*, no conjunto da Pragmática Universal de Habermas, deve ser interpretada como um *recurso crítico* para julgar os consensos fáticos que são, por sua própria natureza, relativos, provisórios e, passíveis de sofrerem correções. Habermas lança mão desse recurso teórico concebendo-o como uma *idéia formal* balizadora das condições para o consenso verdadeiro que se daria pela “ausência total de coação” no processo discursivo/argumentativo responsável pela produção dos consensos construídos desde a interação social que visa ao entendimento.

“he tratado por mi parte de explicitar los presupuestos comunicativos generales de la argumentación, entendiendo los como determinaciones de una situación ideal de habla. (...). Los participantes de la argumentación, tienen todos que presuponer que la estructura de su comunicación, en virtud de propiedades que pueden describirse de modo puramente formal, excluye toda outra coacción (...) que no sea la del mejor argumento (con lo cual queda neutralizado todo outro motivo que no sea el de la búsqueda cooperativa de la verdad”.(HABERMAS, 1992a, T. 1, p. 46).

A *situação ideal de fala*, então, não é um fenômeno empírico, mas também não é uma mera construção racional. É sim uma suposição que cada participante de um discurso sempre faz ao colocar-se na situação concreta de fala, pois o que o move para a argumentação é o princípio de que é possível chegar à verdade e/ou ao consenso verdadeiro.

Nesse sentido é que a *situação de fala ideal* constitui-se em uma medida crítica para avaliar qualquer consenso fático. Um consenso obtido de modo empírico-social sempre ficará submetido à idéia de um consenso ideal mesmo que este jamais será alcançado historicamente.

O papel que a situação ideal de fala exerce no conjunto da Pragmática Universal enquanto recurso crítico e/ou *idéia contrafática* é servir como critério da argumentação discursiva, porque implica uma distribuição simétrica para as escolhas e efetivação práticas dos atos de fala (HABERMAS, 1989 b). Ou seja, partindo do princípio de que, na produção de um consenso com pretensão de ser verdadeiro, não exista nenhuma coação a não ser a do melhor argumento SIEBENEICHLER (1994, p. 105) destaca quatro postulados que se desdobram à luz do princípio acima. São eles:

“a) Postulado da igualdade comunicativa: todos os possíveis participantes do discurso argumentativo devem ter igual chance de usar atos de fala comunicativos;

b) Postulado da igualdade de fala: todos os participantes do discurso devem ter a mesma chance de proceder a interpretações, fazer asserções, recomendações, explicações e justificações, bem como de problematizar pretensões de validade;

c) Postulado da veracidade e sinceridade: os falantes aceitos no discurso devem ter a mesma chance de utilizar atos de fala representativos, isto é, devem ser capazes de expressar idéias, sentimentos e intenções pessoais;

d) Postulado da correção de normas: No discurso os agentes devem ter igual chance de empregar atos de fala regulativos, isto é, de mandar, de opor-se, de permitir e de proibir, de fazer e retirar promessas”.

Esse desdobramento em quatro postulados do *princípio maior*, que no fundo é uma idealização sobre a possibilidade de obter um consenso livre de toda e qualquer coação externa ou interna ao discurso, revela que nós estamos nos apoiando em duas formas de idealização sempre que visamos a entender-nos com alguém sobre algo. Em primeiro lugar, supomos que a quebra do consenso ingênuo será superada pela passagem do agir comunicativo para o discurso argumentativo. E, por outro lado, há uma segunda idealização quando supomos a possibilidade de uma comunicação voltada ao consenso na qual não haveria qualquer prejuízo sistemático à busca da verdade.

Os resultados da introdução desse recurso crítico na Pragmática Universal oportunizam à proposta habermasiana a possibilidade de avaliar criticamente os consensos empíricos e, além disso, mostram que é possível defender a pretensão de que os consensos fáticos possam ser verdadeiros. Entretanto, em termos concretos, tal recurso apenas serve para prefigurar uma forma de vida ideal, livre, emancipada que tem por base as idéias de verdade, liberdade e justiça. Assim, esse recurso não passa de mera antecipação formal, vazia de conteúdo histórico, que não é atingível, enquanto ideal, na realidade concreta da história das sociedades. Eis a raiz polêmica desse desdobramento teórico a partir da qual Habermas sofreu muitas críticas, por deixar lacunas e dúvidas no sentido dos desdobramentos práticos de sua proposta teórica.

5.4.5 - A Teoria do Agir Comunicativo enquanto síntese integradora das teses habemasianas

A obra mais sistemática e densa de Habermas é a “Teoría de la acción comunicativa” (ainda não traduzida para o Português) que em seu todo soma

mais de 1.100 páginas. A meta de Habermas nessa obra é transformar a filosofia em nova teoria da racionalidade e mostrar que essa transformação pode servir de base para a *teoria crítica de sociedade*. Então, o ponto de partida não é mais a tradição filosófica em seu viés metafísico, mas as principais teorias das ciências sociais (Marx, Weber, Mead, Parsons, Durkheim, Luckmann) articuladas com a sua teoria da razão comunicativa, que converge para a Pragmática Universal. Essa síntese quer mostrar a convergência entre as áreas do conhecimento e/ou disciplinas que aparentemente são opostas: filosofia - teoria da sociedade; pragmática formal – pragmática empírica; teoria – história, entre outros.

Essa estratégia habermasiana busca libertar a tradição filosófica da modernidade do *beco sem saída* em que se meteu ao ficar presa às formas da argumentação pura, para direcioná-la ao campo da pesquisa sobre as atividades humanas em seus desafios cotidianos da vida em sociedade, a exemplo do problema da comunicação, da busca da consenso e das questões ético-políticas.

Nessa direção, Habermas se ocupa, ao longo da *Teoría de la acción comunicativa*, com duas questões básicas: primeiramente com a elaboração de um conceito amplo de racionalidade, que só é possível após a realização do “câmbio de paradigma” e, em segundo lugar, busca demonstrar que as estruturas dos processos comunicativos voltados ao consenso satisfazem às exigências da razão comunicativa. Essa é a estrutura lógica que possibilita uma grande síntese do pensamento habermasiano reunindo nessa obra as propostas anteriores desenvolvidas em outros textos, mas conferindo um novo sentido às principais teses sobre a razão comunicativa. Todo o livro configura-se a partir da tensão entre teoria filosófica da racionalidade e teoria crítica da sociedade, mediatizadas pelo conceito de Mundo da Vida.

Essa é a principal novidade da teoria do agir comunicativo em relação aos desdobramentos anteriores da proposta de Habermas.

O elo de ligação entre o formal e o empírico, entre o quase-trascendental e o histórico-social é o conceito de *Mundo da Vida*, que agora é desenvolvido de forma sistemática. Habermas parte do conceito fenomenológico de Mundo da Vida inspirando-se em Husserl, mas confere traços mais amplos a tal conceito que vão além do simples *horizonte da consciência* e convergem para a comunicação lingüística situada no seu contexto cotidiano social da produção do entendimento. Ou seja, Habermas reelabora o conceito mundo vivido à luz da Pragmática Universal concebendo-o como um “a priori social” que encontra-se embutido na intersubjetividade intrínseca a todo e qualquer processo comunicativo. Nesse sentido, o conceito Mundo da Vida serve como complemento do agir comunicativo:

“Mi intención no es proseguir el análisis pragmático-formal de la acción comunicativa, sino más bien construir sobre lo ya desarrollado y explorar la cuestión de cómo el mundo de la vida en tanto que horizonte en que los agentes comunicativos se mueven ‘ya siempre’ queda por su parte delimitado en conjunto por el cambio estructural de la sociedad y cómo se transforma a medida que se produce ese cambio. El concepto de mundo de la vida (...) constituye un concepto complementario del de acción comunicativa (1992a, T 2 p. 169).

Entretanto, o movimento de Habermas para superar as idealizações constitutivas do conceito agir comunicativo e do conceito formal de Mundo da Vida passa a ser um recurso demasiado complexo e dúbio. Habermas ocupa-se nessa tarefa em longas páginas (1992a, T 2, p. 169-215). O seu esforço está em mostrar que o Mundo da Vida concebido formalmente não é adequado para as análises das ciências sociais que devem servir-se do Mundo da Vida empírico

(idem p.193). Então, ao analisar o conceito fenomenológico, culturalista e lingüístico de Mundo da Vida, Habermas critica ambos e passa a defender a tese de que a sociedade não pode ser concebida como idêntica ao Mundo da Vida, mas “simultaneamente como Sistema e Mundo da Vida” (ibidem, p. 170).

É nessa direção que Habermas vai explicar a crise das sociedades contemporâneas mostrando como o processo de racionalização (via o modelo de racionalidade instrumental) produziu um gradativo *desengate* entre Mundo da Vida e Sistema. As conseqüências desse processo é uma profunda alienação das sociedades contemporâneas, que têm sua raiz na perda do potencial comunicativo, na massificação das consciências dos sujeitos e no controle do cotidiano de nossa existência pelos subsistemas burocráticos.

Então, a solução apresentada para superar essa crise é atacar a verdadeira causa e não meramente os efeitos que se reproduzem a partir da lógica da racionalização social. A saída apresentada por Habermas é a reconciliação entre Mundo da Vida e Sistemas através de processos concretos que *liberem o potencial* da comunicação intersubjetiva. Esse processo pode ser concretizado através do cultivo da comunicação livre de coação desde o cotidiano da vida em sociedade.

Nesse direção o que Habermas visualiza no contexto atual das sociedades contemporâneas são os *novos movimentos sociais* que desencadeiam o papel libertador frente à colonização/alienação exercida pelos sistemas. Há um novo potencial de protesto intrínseco à organização de movimentos sociais que estão despontando no atual contexto histórico das sociedades complexos (pós-modernos). A novidade está diretamente relacionada à lógica fundante desses movimentos que superaram a *razão funcionalista* presa ao próprio

desenvolvimento da economia/política e demais sistemas de controle das sociedades modernas. Os novos movimentos constituem-se pela heterogeneidade de motivação que estão na sua origem e, dessa forma, fogem à clássica modalidade do movimento operário ou das revoluções burguesas. A característica que identifica esses novos movimentos enquanto potencial emancipatório é a superação das formas clássicas de organização, que estavam diretamente relacionadas com a reprodução material da vida em sociedade.

“Los nuevos conflictos surgen más bien en los ámbitos de la reproducción social y la socialización; se dirimen en forma de protestos subinstitucionales, en todo caso, extraparlamentarias; y en los déficits subyacentes a esos conflictos se rejeja una cosificación de ámbitos de acción estructurados comunicativamente a la que ya no se puede hacer frente através de los medios dinero y poder” (HABERMAS, 1992a, T 2 p. 555-6).

Não são movimentos ligados ao núcleo produtivista dos sistemas sociais, mas relacionados com as questões sócio-comunicativas da reprodução e ressignificação das formas de vida em sociedade consideradas em seu todo. Por tal motivo não existe um modelo de movimento social emancipatório que consiga abarcar a diversidade de luta e potencial de conflitos hoje presentes em nossas sociedades concretas. A prática dos novos movimentos sociais se dirige contra a burocratização do trabalho, contra as pressões do mercado e a competitividade imposta pela razão sistêmica, contra os padrões consumistas hoje reinantes nos planos estratégicos da expansão capitalista. Diante desse quadro de resistência, os movimentos alternativos se identificam frente à exigência de abrir novos espaços de participação comunicativa da sociedade civil em busca da reinvenção da democracia e das formas de exercício do poder institucionalizado (idem, p. 561). Convergem, então, para a estratégia de reformar o atual sistema reprodutor da sociedade a partir de dentro, tencionando

suas estruturas para superar o peso do controle sistêmico e reconstruir os processos socioculturais à luz da comunicação reabilitadora do Mundo da Vida comum a todos.

Esse é o objetivo maior da proposta habermasiana enquanto defesa de uma racionalidade comunicativa capaz de oportunizar o livre diálogo de todos com todos. Ou seja, a sua proposta converge para a necessidade/desafio de recuperar os sentidos do Mundo da Vida atrofiados pelo processo da racionalização social. Por intermédio da comunicação é possível ressignificar os processos socioculturais tendo em vista oportunizar uma vida em sociedade emancipada, boa e justa. O objetivo central da teoria do agir comunicativo é mostrar que o conceito de razão ampla e processual não é mera teorização (que tem por base uma elaboração transcendental enquanto expressão da consciência subjetiva), mas que está de fato enraizada na *práxis humana* e se corporifica na linguagem por intermédio das situações de fala e do discurso argumentativo voltado à produção do consenso.

Entretanto, a elaboração ou recuperação da racionalidade comunicativa não é um processo espontâneo, que surge de forma automática na vida em sociedade. Se assim fosse, não precisaríamos falar em recuperação dos aspectos sociocomunicativos que foram *colonizados* pela *razão instrumental*. Por tais motivos, a razão comunicativa é uma proposta que depende, para efetivar-se na vida concreta das sociedades atuais, de amplos processos cultivadores da comunicação aberta e livre, construindo, dessa forma, uma atmosfera sociocultural propícia para a reprodução e a ampliação da nova racionalidade desencadeadora dos impulsos de libertação intrínsecos à comunicação originária do mundo vivido.

5.5 - A Ética do Discurso e a reconstrução da sociedade

A proposta ética de Habermas busca situar-se para além das duas grandes tradições éticas do ocidente que têm origem em Aristóteles (moral da felicidade) e Kant (moral do dever). Partindo da intuição hegeliana (que define como base da ética a construção do bem comum, a solidariedade, a justiça e a felicidade), Habermas quer mostrar que esses quatro elementos podem ser melhor explicitados a partir da teoria do agir comunicativo. Entretanto, os pressupostos gerais da argumentação, que buscam desobstacularizar os entraves sempre presentes nas ações comunicativas do cotidiano, precisam ser estruturados à luz de princípios universais. É nesse sentido que Habermas lança mão do princípio de universalização “U” e da noção de comunidade comunicacional como critérios éticos para avaliar e orientar o desenvolvimento moral das sociedades concretas. A ética do discurso constitui-se, então, em um procedimento teórico-prático de reconstrução da sociedade e não em simples normatização, como ocorre na éticas tradicionais.

O ponto de partida da fundamentação ética em Habermas é *a teoria do agir comunicativo* em seus aspectos centrais de *simetria* entre os sujeitos de ações comunicativas capazes de usar a linguagem de forma argumentativa, e a *reciprocidade* entre ação prática orientada para o entendimento. Essa fundamentação supõe as análises pragmático-formais da linguagem a partir das quais Habermas busca estabelecer certas regras de procedimentos ético-discursiva sem as quais os sujeitos de comunicação caem em contradição performativa. É nesse sentido que surge o princípio “D” e o princípio “U”.

Habermas formula o princípio “D” do seguinte modo:

“Somente podem pretender ter validade aquelas normas capazes de obter o assentimento de todos os indivíduos envolvidos como participantes de um discurso prático” (HABERMAS, 1989 a, p. 86).

Tal princípio requer, para a fundamentação da ética do discurso, as exigências da argumentação racional comunicativa desenvolvida na Pragmática Universal. Então, uma norma moral válida para a convivência social deve ser resultante do processo argumentativo aplicado ao discurso prático da comunidade de comunicação. Entretanto, os discursos práticos sofrem o peso dos conflitos sociais, pois sempre estão ligados, na sua origem, com uma situação concreta de fala que pode tornar-se problemática em relação a normas e interesses comuns. Então, como atingir um consenso sobre uma norma comum a todos, através do discurso prático situado no contexto da vida em sociedade que implica contradições, conflitos e jogos de interesses?

É nesse ponto que Habermas lança mão do princípio de universalização “U” concebendo-o como regra de argumentação do discurso prático. Segundo esse princípio,

*“Toda norma válida tem que preencher a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância **universal**, para a satisfação dos interesses de **todo** indivíduo possam ser aceitas por todos os concernidos” (ibidem, p. 147).*

Esse princípio supõe a generalização dos interesses subjetivos de cada um a partir da realização de discursos públicos organizados intersubjetivamente. A base fundante dessa suposição são os universais pragmáticos intrínsecos ao uso da linguagem já analisados no item anterior e a convicção de que os indivíduos se auto-constituem a partir da socialização. Com tais recursos pragmático-formais, Habermas fundamenta o dever ser moral, não na razão

transcendental, mas nos processos comunicativos da vida humana. Ou seja, ele deduz o princípio de universalização “U” do próprio discurso prático-argumentativo, que tem uma pretensão de universalidade embutida em sua efetivação prática.

Os processos dos discursos práticos sempre estão situados em um contexto social que se defronta, em seu ponto de partida, com discensos resultantes de conflitos sociais ou dos diferentes interesses dos participantes. Contudo, a argumentação do discurso prático segue a lógica que converge para a defesa de um consenso construído a partir de razões/argumentos plausíveis. Esse processo expressa o próprio dinamismo do discurso prático que pretende superar os limites do seu contexto de origem através do alargamento das pretensões de validade que querem ser universais e/ou aplicadas a todos os sujeitos capazes de comunicar-se.

“Nesse sentido, Habermas apóia-se na ‘comunidade argumentativa ideal’ de Karl-Otto Apel, que permite reconstruir mesmo que hipoteticamente uma fundamentação ética para a humanidade toda, capaz de situar os sujeitos na perspectiva de uma comunidade mundial de atores e preocupada com a vida e as relações intersubjetivas entre os mais variados grupos” (PIZZI, 1994, p. 141).

A comunidade de comunicação ideal é um recurso formal para avaliar a qualidade dos consensos obtidos empiricamente e estabelecer as condições indispensáveis para um consenso qualificado que requer a simetria entre todos os sujeitos que participam da elaboração do discurso eticamente fundamentado.

A ética do discurso de Habermas supõe, então, a competência comunicativa e a capacidade lingüística de todos os participantes do discurso como as condições necessárias para atingir a simetria indispensável à construção

do consenso qualificado. Tais competências se desenvolvem desde a infância até a idade adulta de todo e qualquer ser humano capaz de comunicar-se e, dessa forma, requerem um processo de aprendizagem que oportunize o desenvolvimento de cada indivíduo em sua interação social.

O desenvolvimento das competências acima referidas remetem para o conceito construtivista de aprendizagem e para a noção de desenvolvimento moral que Habermas adota de Piaget e Kolberg simultaneamente. A garantia do processo discursivo requer as condições racionais comunicativas de cada sujeito que se estruturam através da aprendizagem (educação) em diferentes níveis de desenvolvimento, mas sempre mediada por uma interação social. Os níveis de desenvolvimento moral (pré-convencional, convencional e pós-convencional) supõem a capacidade de cada sujeito desenvolver-se através do processo de aprendizagem que transforma suas estruturas cognitivas tornando-o capaz de resolver melhor os conflitos que surgem na convivência social através de bases consensuais. Cada nível superior é alcançado a partir do desenvolvimento construtivo da aprendizagem dos sujeitos que é sempre um processo coletivo de efetivação prática da racionalidade comunicativa.

O ponto de convergência da aprendizagem social concebida pela ética do discurso é a simetria da comunicação para que cada sujeito tenha condições de argumentar sobre suas posições e se expor às críticas dos outros. A construção do consenso qualificado exige a capacidade de todos os participantes para agir comunicativamente responsabilizando-se pelos consensos construídos via argumentação discursiva. Esse modo de estruturar uma ética do discurso, que quer ser universal, mas não a partir de bases transcendentais e sim histórico-formais, rendeu a Habermas fortes críticas, dentre elas a acusação de

que tal ética produz a *ameaça do terror prático* através da adoção de consensos não verdadeiros como normas morais.

Nesse sentido, MARTINI (1998, p. 125), ao problematizar as críticas endereçadas a Habermas em relação à ameaça do terror prático, considera que a proposta da ética do discurso está fundamentada na intersubjetividade comunicativa, que possibilita a produção do consenso qualificado capaz de superar os desvios, erros ou falhas de comunicação que surgem no processo argumentativo:

“A ação no mundo com o outro pressupõe uma aprendizagem social, num processo de desenvolvimento que admite a possibilidade de errância e bloqueio de comunicação para que se reconstruam as condições de simetria de uma competência comunicativo-discursiva. A conquista dessas condições de simetria é um pressuposto para que possam vigorar, somente, as melhores razões e que se chegue a um consenso qualificado,^b pelo qual procedimentos de validação racional eliminem ações estratégicas coercitivas”.

Dessa forma a ameaça do “terror prático” é possível ser enfrentada pelo consenso qualificado que pressupõe a capacidade dos indivíduos resolverem operações complexas para participarem ativamente da elaboração do discurso prático argumentativo. Esse é o desafio concreto diante da ética do discurso, pois há um enorme contingente de pessoas que não atingiram as condições exigidas para a efetivação prática dessa proposta. Ou seja, entre o ideal que a ética do discurso define e a realidade das sociedades concretas há uma enorme distância a ser percorrida.

VI - A UTOPIA DE SOCIEDADE EMANCIPADA E OS DESAFIOS PRÁTICOS PARA A EDUCAÇÃO POPULAR EM SUA CONSTRUÇÃO

O que pretendemos tematizar nesse ponto é a elaboração crítico-reflexiva de uma síntese construtiva que dê sentido ao trajeto percorrido desde as primeiras páginas desse trabalho. A busca de novos horizontes teórico-práticos para a Educação Popular impõe a necessidade de uma visualização mais clara do caminho a ser trilhado nos processos futuros de reinvenção da vida em sociedade. É nessa direção que devemos enfrentar o desafio de refletir sobre as condições concretas do desenvolvimento das sociedades contemporâneas a partir da valorização da grande maioria dos seres humanos em suas vidas marcadas pelo atrofiamento de seu ser.

Nesse sentido, buscaremos mostrar, em um primeiro momento(6.1), uma síntese construtiva entre as propostas de Freire e Habermas, destacando os principais elementos de complementariedade entre ambos, bem como suas contribuições para a análise dos problemas mais urgentes no que tange à emancipação das sociedades contemporâneas. Em seguida (6.2), partiremos dos depoimentos colhidos nas experiências concretas dos grupos organizados em um processo pedagógico-popular para destacar a relação de suas vivências mais significativas (em termos de caminhos alternativos para a reconstrução

sociocultural) com a teorização sobre o paradigma *dialógico-comunicativo*, enquanto fundamento teórico para repensar os desafios atuais da Educação Popular e dos Movimentos Sociais na busca de afirmar o projeto emancipatório de sociedade. Finalmente, como ponto de chegada de nossas reflexões (6.3), pretendemos analisar os fundamentos de um projeto alternativo de vida em sociedade no campo da produção/reconstrução cultural, da organização político-econômica da sociedade e da reflexão ética voltada à afirmação de um *diálogo humanizador* a nível mundial - como horizonte para a superação dos sistemas fechados que produzem a dominação entre diferentes culturas, povos e classes sociais.

6.1 - Horizontes teórico-práticos para a emancipação das sociedades contemporâneas

O ponto de partida para a análise das sociedades contemporâneas são os diagnósticos de Freire e Habermas, que buscam explicitar as causas da crise das sociedades hoje vivenciada em nível mundial. Essa crise já foi abordada em capítulos anteriores⁵⁹; portanto retomaremos alguns aspectos na medida em que se fizerem necessários para esclarecer as propostas de superação da crise das sociedades atuais a partir da elaboração de caminhos concretos para construir um *projeto social emancipatório*.

A característica comum das sociedades contemporâneas é a *complexidade das estruturas* que as constituem, ou a complexidade das relações entre as diferentes sociedades que se tornam cada vez mais intensas no contexto de um mundo que se transformou em uma única *aldeia global*. Há diferentes fatores

⁵⁹ Ver, por exemplo, o capítulo II e as críticas de Freire à lógica das sociedades atuais no capítulo IV, bem como as análises de Habermas no capítulo V, sobre a causa principal da crise que abala o mundo atual.

que pesam para essa estreita interdependência entre os diferentes povos, culturas e estruturas sociais concretas fazendo com que nenhuma delas consiga viver no total isolamento com o restante do mundo. Esses fatores podem ser atribuídos aos avanços tecnológicos, ao poder dos meios de comunicação, à indústria cultural, que produz a massificação de valores, à influência dos mercados globalizados, além das estruturas diplomático-políticas que seguem a lógica do *jogo de interesses* entre as nações politicamente constituídas e as regiões organizadas em blocos de mercados.

Essa multiplicidade de fatores, enquanto diversidade de causas que geram a interdependência entre as diferentes sociedades, produz uma complexa rede de relações que estruturaram o *tecido social* da produção e reprodução da vida em cada sociedade específica. Esse fenômeno da história contemporânea requer, portanto, das análises e propostas de intervenção nas realidades sociais, a elaboração de um projeto de sociedade capaz de atender à complexidade dos fatores que estão em jogo. É nesse sentido que concebemos as teorizações de Freire e Habermas como propostas fecundas para analisar as sociedades contemporâneas, bem como para orientar um projeto histórico de reconstrução das mesmas tendo em vista a *utopia de sociedade* mais humanizada (livre, justa e emancipada).

Nosso objetivo é mostrar que a fecundidade de ambas as propostas pode ser diologicamente potencializada a partir da complementariedade de um Habermas que parte de bases teórico-formais em sua análise das sociedades contemporâneas num âmbito mundial, com um Freire voltado para as realidades empírico-sociais de opressão e dominação que nos desafiam para encontrar formas concretas de superação dos complexos problemas sociais da atualidade. Ou seja, ambas as propostas podem ser criticamente reelaboradas e, para esse fim, tanto podemos partir de Freire e complementar com Habermas, quanto

seguir o caminho inverso, pois o núcleo comum de ambas as propostas converge para a elaboração de um *projeto social emancipatório*, que tem por base a transformação sociocultural, visando à reinvenção democrática da cultura, das práticas políticas, das relações sociais e a reconstrução do sentido ético da presença humana no mundo. Há diferenças significativas comparando uma proposta com a outra, conforme já assinalamos no capítulo III, mas a busca de complementariedade pode nos oferecer elementos fecundos para debater e ressignificar, de modo sistemático, um novo caminho de reelaboração dialogada de ambas as propostas.

A *utopia de sociedade* intrínseca às propostas de Freire e Habermas converge para a necessidade de atualizar os processos de construção de formas alternativas de organização social, enquanto base da reconstrução dos sistemas que estruturam a vida cotidiana dos povos em um mundo cada vez mais estrategicamente controlado. Ou seja, partindo da interdependência entre as complexas relações que inter-medeam as diferentes sociedades em suas formas de existir, o suporte concreto da vida dos sujeitos sociais é o *Mundo da Vida*, que se tornou comum a todos e a partir do qual se exercem influências e trocas mútuas entre diferentes *plexos culturais* que se fundem em um sentido novo. Eis aí o potencial de recriação dos sistemas sociais, que deve ser cultivado a partir de formas alternativas de organização social indo além dos sistemas já institucionalizados. A utopia de reconstrução das sociedades atuais, então, não está no que já foi incorporado na lógica sistêmica reprodutora da sociedade como um todo, mas no potencial de recriação intrínseco aos novos movimentos contestatórios que emergem das situações concretas de opressão, que o mundo dos sistemas impõe.

Nesse sentido, há, em ambas propostas, uma posição clara no modo de conceber a história como um *processo em aberto*, que está sendo construído pela

espécie humana através da multiplicidade de formas diferentes de afirmar a vida. Portanto, os problemas que parecem abalar os horizontes do presente histórico da humanidade como um todo não devem ser concebidos como realidades imutáveis, ou efeitos resultantes de causas absolutas. Ao contrário, a *esperança* no potencial de reconstrução da espécie humana (humanização) e, conseqüentemente, na capacidade de recriação da cultura, da sociedade e das pessoas humanas é a base para ambas as propostas defenderem um projeto social emancipatório-libertador.

Nessa direção, as análises de Freire (1994; 1997) refletem sobre a atualidade e necessidade da utopia de sociedade humanizada, justa e igualitária. Ou seja, mesmo que aparentemente a globalização hoje em curso pareça esgotar todas as possibilidades de os povos seguirem outro caminho em seu desdobramento histórico, a realidade produzida socialmente pelo projeto da globalização neoliberal nos mostra a perversidade da *lógica sistêmica* que está por trás do projeto político-econômico vigente e, conseqüentemente, tornam-se mais claros a nós seus limites históricos. Portanto, a necessidade de construirmos alternativas que estruturem um novo projeto de sociedade frente à globalização mercadológica se impõe a partir da *malvadez intrínseca* a sua própria lógica que se revela nas graves e dramáticas conseqüências sociais dela resultantes. O sentido da vida humana e o potencial de desenvolvimento de nossa espécie não podem se restringir ao atual nível sociocultural, cuja padronização das formas de vida mais expressam a nossa barbárie do que a riqueza e fecundidade que são possíveis de se revelarem em diferentes processos de recriação da vida humana.

Ao partir dessa análise antropológico-política, Freire defende a reabilitação da utopia de sociedade mais humanizada a partir dos oprimidos. A construção efetiva dessa utopia requer a superação da *racionalidade*

funcionalista (hoje presente nos sistemas estruturantes da vida social) e a recriação dos processos culturais desde os setores mais excluídos, marginalizados e injustiçados pelos sistemas sociais dominantes. Para Freire não bastam apenas *reformas isoladas* dos sistemas sociais, que hoje se reproduzem em diferentes contextos da globalização econômica, mas é necessário *reinventar o poder* e, da mesma forma, reinventar os sistemas que servem de estrutura e organização da vida humana em sociedade, tais como, a política, a economia, a educação, a esfera jurídica, as representações culturais, etc. Essa reinvenção do poder, no sentido amplo apontado acima, requer uma profunda revisão da relação dialética entre tática e estratégica das lutas sociais progressistas. Ou seja, o ponto de partida das lutas emancipatórias é o próprio sistema social vigente e, nesse sentido, não há como negar totalmente a sociedade e/ou os sistemas estruturados para simplesmente anunciar algo teleologicamente diferente a ser construído futuramente. Mas, assumindo a realidade social atual, é possível recriá-la tendo em vista uma utopia de sociedade mais humana. Essa proposta está bem clara em Freire quando coloca sobre a luta de classes situada em um contexto democrático-formal, mas marcado por inúmeras sistemáticas de opressão social.

“Isso não significa, todavia, que as classes trabalhadoras, a meu ver, devam fechar-se sectariamente à ampliação de espaços democráticos que podem resultar de um novo tipo de relações entre elas e as classes dominantes. O importante, porém, é que as classes trabalhadoras continuem aprendendo na própria prática de sua luta a estabelecer os limites para as suas concessões, o que vale dizer, que ensinem às dominantes os limites em que elas se podem mover” (FREIRE, 1994, p.92-3).

Entretanto, os que sofrem a dominação/opressão, constituindo no momento atual a grande maioria da população mundial oprimida pela lógica do sistema dominante, para constituírem-se em portadores da utopia e da esperança

em uma nova sociedade, devem construir novos fundamentos da intervenção social, ressignificando a cultura que hoje cultivam enquanto base fundante de suas práticas sociais para que no futuro seja possível efetivar a estruturação de processos socioculturais significativamente inovadores e representativos de um projeto de sociedade emancipatório.

Essa é a razão por que Freire defende explicitamente, no contexto dos anos 90, uma posição *pós-moderna progressista*. A utopia, o sonho possível e a esperança de humanização do mundo jamais será um projeto alimentado pela elite dominante, ou pelos setores médios da sociedade, que historicamente se aliaram com esta para conservar e ampliar a lógica excludente das grandes massas de pessoas desumanizadas no mundo todo. Mas, igualmente, a esperança de libertação não pode ser alimentada a partir de processos socioculturais *totalizados em si mesmos*, que dogmatizam a realidade e definem qual é o novo projeto de sociedade a partir de análises, ou planejamentos realizados em gabinete - elaborados por *alguns iluminados* que se auto-concebem aptos a ver o curso futuro da história. Portanto, o sonho possível somente pode vir da organização dos oprimidos em suas *marchas* por justiça, liberdade, direitos, participação, enfim, pela *recriação da história*, que jamais estará completa em qualquer organização social, modelo de estrutura e/ou sistema já construído em certo tempo e lugar. É a partir das lutas concretas dos excluídos do sistema opressor que será possível transformar as sociedades rompendo a lógica fechada da *razão instrumental*, funcionalista, sistêmica, reprodutora do economicismo e da dominação de alguns sobre a maioria.

A história é sempre esperança de libertação porque os sistemas impõem limites à livre manifestação da vida em suas multiplicidades de formas e processos efetivos que se realizam através dos tempos. Portanto, o novo que irrompe no horizonte do tempo é a esperança de recriação e, portanto, de

libertação das sociedades concretas, pois os sistemas sempre tendem a se fecharem em si mesmos a partir de sua própria lógica fundante. Contudo, o ponto de partida de recriação é exterior ao núcleo fundante da lógica sistêmica. Nesse sentido, DUSSEL (1977) esclarece que:

“A libertação do oprimido nunca poderá ser um dom ou presente, já que não é possível esperar do mal a justiça (...). A justiça pode ser esperada daquele que sofre a injustiça, mas não daquele que a comete. Esse homem (...) o oprimido, o pobre, o outro di-ferido como ó outro, é o ponto de apoio de sua própria libertação. Mas esta libertação não será autoalienante porque não pretende ocupar o lugar de seu opressor (...). A libertação alternativa é causa da conversão do dominador: o oprimido se liberta libertando” (vol. 2, p.59-60).

As propostas de Habermas, embora tenham um ponto de partida mais teórico-formal, enraizado na filosofia europeia, também apontam para a necessidade de reabilitação da *utopia* crítico-emancipatória de sociedade. Ou seja, Habermas sustenta, como núcleo central de sua proposta, a necessidade de reconstrução das formas de vida em sociedade à luz de um novo paradigma filosófico e cultural, tendo por base a reabilitação da razão humana em sua dimensão ampla (crítica, ética e dialógica).

Mas, o que Habermas defende como caminho de futuro não converge nem para a ruptura total diante da *civilização moderna*, nem para o extremo oposto que seria a defesa do eurocentismo como base da civilização mundial. Ao contrário, a esperança de Habermas baseia-se na capacidade da espécie humana em refazer-se a partir das crises e ameaças que *experimenta* nos diferentes contextos histórico-sociais que ela mesma produz e, portanto, a busca de soluções às conseqüências das crises poderá ser o caminho para reconstruir as formas de vida organicamente manifestas nas sociedades atuais através de

processos culturais que produzem novos *sentidos vitais* realizando, assim, novos potenciais da espécie humana.

É por esse motivo que, contrariando a tendência pós-modernista, que na busca de diagnosticar a crise das sociedades contemporâneas aponta para a razão moderna como a principal causa da crise e propõe saídas no *outro da razão*, Habermas aposta na *razão humana* como o caminho futuro para a humanidade. Em oposição às tendências atuais, que professam o *fim da razão*, Habermas defende sua reabilitação, ou o cultivo mais amplo e fecundo de uma racionalidade aberta, crítica e processual na história. Nesse sentido, a busca habermasiana em fundamentar uma base universal da existência humana no mundo tem por objetivo, não o superdimensionamento da razão, mas o esclarecimento de que a origem da crise reside precisamente no *déficit de racionalidade*. Tal fato se expressa no cultivo de uma razão restrita, que se limita à organização sistêmica e burocrática da vida humana em sociedade.

Então, a proposta habermasiana da Razão Comunicativa não pretende ser um modelo de racionalidade da Europa a ser copiado por todos os povos, mas é uma proposta de *razão processual*, intrínseca aos processos sócio-comunicativos de todos os povos e culturas. Nesse sentido, partindo dos diferentes *Mundos da Vida* das pessoas e povos concretamente organizados em sociedade, a humanidade é capaz, ao respeitar os sentidos próprios de cada núcleo cultural específico, de produzir *sentidos socioculturais* mais amplos, mesmo que sempre provisórios, porque relativos ao seu contexto histórico.

Esse é o sentido do caminho prático sugerido por Habermas em relação aos processos de libertação/emancipação das sociedades complexas situadas a partir do contexto estruturante de uma única *aldeia global* que caracteriza o mundo contemporâneo. A lógica dos sistemas não oferece alternativas de

superação das crises que nos atingem como cidadãos dessa *aldeia global*. Dessa forma, o controle dos quase seis bilhões de habitantes a partir de processos liderados pelos mercados (que hoje se reproduzem através de mecanismos virtuais e muito pouco pelo setor produtivo) não se constitui, em hipótese alguma, uma alternativa de solução à crise das sociedades atuais. Ao contrário, esse modelo de organização e controle se caracteriza pelo aprofundamento da crise e pela sofisticação da *racionalidade técnico-instrumental* que, em seu desdobramento prático, exclui cada vez mais os já excluídos e asfixia o potencial de libertação dos setores marginalizados.

O potencial emancipatório, segundo Habermas, reside não simplesmente nos *movimentos operários* (de classes sociais ainda incluídas no sistema), mas em múltiplos setores sociais que estão ligados a diferentes formas de exclusão e problemas sociais. Então, os movimentos sociais que indicam esperança de futuro e/ou utopia social caracterizam-se por um *novidade paradigmática* (em termos do conteúdo que os constitui, das bandeiras de lutas e perspectivas de transformação social) diante dos sistemas sociais em curso. Ou seja, o potencial recriador dos movimentos sociais emergentes reside no fato de que suas bandeiras de lutas não representam apenas a dimensão econômica da vida social, mas os processos culturais como um todo, expressando-se em muitos aspectos da produção/reprodução da vida humana (HABERMAS, 1992a, T 2). Contudo, essa *tendência multicultural*, que constitui a esperança concreta de organização dos movimentos sociais, não poderá seguir uma espécie de fragmentação desconexa de bandeiras de lutas específicas à emancipação de setores isolados da sociedade. Impõe-se o desafio de construir a unidade da luta emancipatória a partir da pluralidade dos movimentos sociais progressistas mediados pelo processo dialógico-comunicativo (FREIRE, 1994). Ou seja, impõe-se

“a necessidade da invenção da unidade na diversidade. Por isso é que o fato mesmo da busca da unidade na diferença, a luta por ela, como processo, significa já o começo da criação da multiculturalidade(...). Num primeiro momento a luta pela unidade na diversidade, que é obviamente uma luta política, implica a mobilização e a organização das forças culturais em que o corte de classe não pode ser desprezado, no sentido da ampliação e no do aprofundamento e superação da democracia puramente liberal” (FREIRE, 1994, p.157).

A construção de uma nova sociedade não se tornará algo efetivo a partir de um *passe de mágica* e, muito menos, será possível desencadear um processo de reconstrução das sociedades atuais, à luz de um projeto emancipatório, sem o respeito às diferenças que requer a convivência democrático-participativa, inclusive entre as classes antagônicas. Ninguém é dono da verdade, nem uma classe social sozinha está em condições de redimir a sociedade por si mesma. Toda visão de mundo é parcial e, por isso mesmo, poderá ser ampliada e/ou reconstruída através do processo dialógico-comunicativo que só é possível, enquanto práxis histórica, através da descentralização da consciência (virada paradigmática-intersubjetiva) e da auto-crítica coletiva. Ambas as exigências do processo racional-comunicativo requerem a abertura desde o ponto de partida. Ou melhor, já no início de um processo sociocultural emancipatório todos os sujeitos sociais devem ter seu espaço de participação respeitado por direito e cultivado por dever.

É nessa direção que as propostas de Freire e Habermas convergem e se complementam, no objetivo comum de fundamentar, em novas bases, a utopia de sociedade emancipada. O centro irradiador dessa utopia remete-nos para a *problemática da racionalidade* humana, que está sendo cultivada nas sociedades atuais e para a saída histórico-cultural para superar a crise das mesmas. Ambas as propostas fundamentam um novo projeto de sociedade na utopia da

emancipação/libertação e no potencial humano da ressignificação de suas ações históricas, bem como da recriação dos modelos culturais hegemônicos. A crítica à razão funcionalista, que inspira um processo histórico determinista, autoritário, necrófilo e desumanizador das sociedades, é o ponto de partida para Habermas lançar novos desafios para as gerações atuais e futuras de pensadores, pedagogos, líderes e militantes construam novos sentidos teórico-práticos para os embates efetivos da transformação social. Freire também faz duras críticas à tradição cultural que justifica as práticas opressoras (legitimadoras dos sistemas sociais dominantes) e, nessa direção, suas teses apontam para a necessidade de recriação dos sistemas à luz de um processo social que geste novos valores culturais, radicalmente democráticos e éticos. A esperança de Freire tem como ponto de partida histórico-social os oprimidos pelo sistema, pois não estão comprometidos com a reprodução do mesmo. Mas o corte de classe não é suficiente para desencadear o processo crítico-emancipatório hoje necessário para enfrentar a complexidade dos sistemas dominantes.

Portanto, ambos partem da necessidade de recriar os sistemas a partir da reconstrução da cultura. A proposta de transformação social via processos socioculturais tem como fundamento a inspiração em uma nova racionalidade, ampla e aberta em seu modo de elaborar-se a partir da cultura de cada povo em sua história. O ponto de partida é a *razão fenomenológica* e as inspirações na dialética hegeliano-marxista. Mas, tanto Freire quanto Habermas vão além desses modelos de racionalidade, mostrando as limitações dos mesmos diante dos desafios atuais de um mundo complexo e marcado por crises mais profundas, que extrapolam os modelos de pensamento já consolidados.

Há outras alternativas ou potencialidades intrínsecas à racionalidade humana, que não podem ser expressas em sentidos teoricamente idealizados, ou lógicas resultantes de interesses ideológicos e políticos justificados

racionalmente. A reconstrução da racionalidade humana em Freire e Habermas busca uma inspiração no *mundo cotidiano*, intrínseco à vida própria de cada pessoa e/ou sociedade. O *diálogo* e a *ação comunicativa* nos remetem para a recriação dos sentidos, das práticas, dos saberes através de relações solidárias que são cultivadas nos processos simples e espontâneos da existência humana, radicada nos seus fundamentos socioculturais. Essa racionalidade cultivada para além dos sistemas e descentrada do seu viés transcendentalizante é o núcleo originário de novas formas de vida e processos sociais que, por sua própria lógica, estão sempre abertos para serem reconstruídos. Dessa forma, não ficamos presos à razão tecnocrática nem precisamos abandonar toda e qualquer forma de razão, pois, no fundo, seria justificar a incapacidade de desenvolver alternativas à realidade social atual e, portanto, renunciar a toda e qualquer utopia e/ou esperança de futuro.

A recriação da racionalidade humana, em sua dimensão mais ampla (que implica a recriação da cultura em suas expressões sociais) é o ponto de partida para impulsionar novos processos de transformações profundas no campo político, econômico, social e educacional do mundo contemporâneo. A *razão comunicativa* parte de novos processos sociais que brotam do *Mundo da Vida*, transformando-os em base de resistência à racionalização sistêmica do cotidiano das sociedades, racionalização esta que se enraíza nos subsistemas sociais, tais como a economia, a mídia e o poder político. Esse caminho alternativo, alimentado através da comunicação cotidiana, oportuniza mecanismos concretos para que os processos socioculturais sejam efetivamente reconstruídos e, desse modo, as sociedades atuais possam reabilitar (através de novas formas de organizar a vida em sociedade) o *tecido social* hoje em níveis profundos de desintegração.

Por outro lado, a *razão dialógica* tem como ponto de partida o diálogo crítico-libertador, que brota dos oprimidos enquanto sofrendores das conseqüências desumanas originárias do sistema dominante, totalizado em sua lógica excludente. A esperança que move a utopia de emancipação das sociedades atuais só pode vir dos que mais sofrem a dominação, pois os beneficiados por esta são os próprios responsáveis pela reprodução e ampliação dos sistemas opressores. Mas a *razão dialógica* não pode reproduzir um sistema lógico, fechado em si mesmo. Portanto, ao partir dos excluídos/oprimidos do sistema dominante, impõe-se aos processos culturais fundados na nova racionalidade, permanecer abertos ao diálogo crítico-libertador, desafiando para o debate, todos os setores da sociedade, também os setores antagônicos, controlados pela elite dominante (FREIRE, 1994), pois a emancipação verdadeira requer a *humildade dialógica* enquanto possibilidade de recriar culturalmente, via a cidadania democrática, a sociedade como um todo. Este caminho é a alternativa mais coerente para a libertação/humanização das sociedades concretas hoje condicionadas por uma democracia meramente formal.

“É por isso que (...) um dos aprendizados que a pós-modernidade progressista exige de nós, é que nem sempre a vitória total da revolução evita que, mais adiante, ela se perca. Às vezes se perde em pleno gozo de seu poder, que ela simplesmente conquistou, mas não reinventou, não recriou. Se perde pelo arrogante excesso de certeza de suas certezas, pela conseqüente falta de humildade, pelo exercício autoritário de seu poder” (FREIRE, 1994, p.198).

Se articularmos ambas as propostas de reconstrução da cultura humana e dos fundamentos teórico-práticos decorrentes desse processo para o campo da Educação Popular e dos movimentos sociais, teremos como enfrentar os grandes desafios para as próximas décadas. A necessária recriação dos Movimentos

Sociais, bem como a atualização de suas bandeiras emancipatórias, se impõem diante de novos contextos históricos, que revelam a complexidade das estruturas sociais da atualidade. Os diagnósticos dos problemas sociais devem ser atualizados para serem coerentes com essa complexidade e, igualmente, as estratégias de organização das lutas emancipatórias requerem a reconstrução do *horizonte político* em que se situam, sob pena de perdermos a referência de nossa utopia de sociedade, bem como a legitimidade da ação social que efetivarmos, por esta tornar-se obsoleta ou inconseqüente diante da presente realidade social.

Nesse contexto desafiador e problemático, as propostas de Freire e Habermas oferecem elementos originais e fecundos para a inspiração de novas estratégias político-sociais capazes de reabilitar a utopia de uma sociedade emancipada. Veremos, a seguir, quais são esses elementos inovadores diante da história atual, que se desdobra em um fim de século dramático quando, por um lado, terminou revelando ao mundo a desilusão de promessas e sonhos alimentados com a *implosão do socialismo real*, e por outro lado, produziu novas formas de barbárie humana, aprofundando a *exclusão social* a partir da lógica do capitalismo neoliberal em suas estratégias da globalização econômica e das estruturas de mercados voltados ao lucro, controle e exploração de todos os povos, indistintamente. No atual contexto social, em que impera o consumismo e a competição de todos contra todos, ninguém está a salvo e as lutas de milhões ou até bilhões de “perdedores” (porque excluídos, marginalizados, roubados, ignorados ou até mesmo ameaçados de extinção) não partem das mesmas condições de décadas passadas, mas de níveis mais profundos e, por isso mesmo, complexos de interdependência de fatores, que produzem realidades desumanizantes e cada vez mais dramáticas para a vida em sociedade.

Em primeiro lugar, a novidade das teorias de Freire e Habermas está no fato de que ambos não se fecham em um círculo de argumentação que possibilita apenas contrapor um projeto de sociedade em relação ao seu oposto. Para além da simples oposição ao capitalismo, com um projeto antagônico pré-concebido enquanto modelo de sociedade futura, as propostas que estamos discutindo visam a apontar caminhos mais realistas frente à complexidade da crise das sociedades nesse fim de século. Estamos mergulhados em uma crise mais ampla do que as questões econômicas e políticas conseguem abordar e, por isso mesmo, a razão funcionalista, baseada em sua versão economicista, já não é mais parâmetro para explicar e, muito menos, para oferecer saídas de superação que possam atingir as causas da crise.

O referencial marxista, que centrava todas as formas de ler a realidade e construir novos caminhos de desenvolvimento da humanidade a partir da *luta de classes*, não dá mais conta, por si só, da complexidade dos fenômenos sociais da atualidade. Não é hoje suficiente a simples oposição ao capitalismo com outro modelo de sociedade concebido como uma verdade pronta, definida, universal e necessária. As razões para recriar um projeto de sociedade emancipatório residem na própria realidade histórica, que tem mostrado, nas últimas décadas, a importância de cultivarmos a constante dialetização entre teoria e prática, projeto de sociedade e ação social, plano e execução, pois do contrário corremos o risco de repetir sistemas fechados e/ou lógicas totalizantes, que expressam uma racionalidade funcional, economicista e opressora da maior parte da sociedade.

Um segundo desdobramento da proposta dialógica/comunicativa de transformação social, que tem por base a reabilitação de uma racionalidade ampla e radicalmente dialógica, converge para um processo sociocultural que, partindo das estruturas do próprio mundo dos sistemas hoje vigentes, possa

impulsionar as transformações radicais da sociedade para torná-la mais livre, humana, justa e solidária em seus *processos efetivos* de produção e reprodução da vida em sociedade. É uma proposta revolucionária que, partindo da convivência democrática plural e do Estado de Direito hoje constituído, quer transformar as estruturas sociais através da recriação da cultura e da luta política pelos trâmites do debate crítico dialógico e multicultural. Nesse sentido, a revolução é concebida como um processo de *reconstrução cultural* das sociedades a partir da qual as pessoas concretamente devem libertar-se do *ethos dominador*, superando, na prática, as relações sociais autoritárias, anti-dialógicas, egocêntricas, pois tais relações são a base da reprodução dos processos socio-políticos opressores (FREIRE, 1993). Nessa direção, as transformações não devem ser meramente econômicas, ou políticas (da conquista do poder), mas profundamente culturais - de visão do mundo voltada para a convivência solidária e um sentido existencial reconstruído coletivamente.

Os argumentos plausíveis em defesa da *revolução cultural*, a partir das sociedades atuais, requerem a compreensão do processo social na sua amplitude e complexidade constitutivas dos mesmos. Portanto, a *revolução cultural* compreende uma abrangência bem mais ampla dos fatores implicados na organização da vida em sociedade, se compararmos apenas com os aspectos econômicos e/ou sócio-políticos. Conceber a reinvenção da vida em sociedade a partir de dentro do mundo dos sistemas não significa a renúncia das bandeiras de luta por uma sociedade emancipada. Mas, ao contrário, é um caminho que requer pensar novas estratégias de luta tendo em vista a construção da radicalidade democrática em um contexto da diversidade sociocultural. Essa é uma alternativa que poderá mostrar-se politicamente e eticamente mais comprometida com o processo de humanização das sociedades do que a luta por

transformações meramente econômicas que muitas vezes reproduzem os próprios sistemas hegemônicos.

Diante desse propósito, a construção de um projeto alternativo de sociedade, frente às propostas do neoliberalismo, da social-democracia, ou do socialismo autoritário, deve ser um processo autenticamente dialético e dialetizador desde o seu ponto de partida. Esse parece-nos o caminho a ser perseguido no futuro próximo, pois revela muitas vantagens em relação aos referidos acima, dentre as quais destacamos algumas.

Em primeiro lugar, a vantagem de não repetir os mesmos erros já revelados na história da humanidade. Ou seja, quando os processos revolucionários seguiram o caminho da *negação total* do “antigo regime”, a nova estruturação de sociedade caiu em regimes políticos totalitários, fechados em si próprios, que mais atrofiaram o potencial humanizador do mundo do que contribuíram para o desenvolvimento das capacidades intrínsecas à sua causa da luta emancipatória. Em segundo lugar, um processo de transformação social que não seguir um modelo pronto e, portanto, permanecer aberto às inovações, à auto-crítica e se reconstruir a si mesmo no processo histórico, será capaz de cultivar a dialogicidade e/ou ação comunicativa como impulso de seu próprio desenvolvimento. Dessa forma, as transformações podem atingir as dimensões mais profundas da vida social a partir da *ressignificação* do que já está estruturado e, também, da produção de *novos sentidos*, que vão sendo incorporados pelo cotidiano da sociedade.

Um terceiro argumento em defesa dessa proposta revolucionário-cultural, enquanto construção de formas emancipatórias de vida humana em sociedade, é a existência concreta da heterogeneidade dos movimentos sociais. No contexto de um mundo complexo, globalizado, plural, mas excludente, os desafios da luta

emancipatória impõem-nos a criatividade e a democratização das formas de organizar os movimentos sociais. Hoje não há um único movimento social capaz de representar todos os excluídos, ou marginalizados do sistema dominante. Essa não existência decorre da própria lógica estruturante do mundo atual em suas realidades fragmentárias. Então, a multiplicidade de movimentos sociais revela a diversidade sociocultural e o cultivo de diferentes bandeiras de luta contempla melhor os diferentes aspectos da vida social que são atrofiados pela lógica sistêmica. Essa multiplicidade é o ponto de partida para atingir a unidade de lutas mais amplas (por causas que dizem respeito à grande maioria), mas que hoje não são representadas simplesmente pela causa operária, pois esta é uma das formas de organização no processo de transformação social e não a única, ou a mais importante.

O desdobramento mais aprofundado dessa problemática, constitui o desafio dos próximos passos. Abordaremos alguns desafios para a Educação Popular repensar suas práticas a partir da análise de algumas experiências significativas, que buscam efetivar processos de reconstrução sociocultural em um mundo complexo e desafiador como o que constitui as sociedades atuais.

6.2 – A utopia da emancipação social e a necessidade de repensar os Movimentos Sociais e as propostas de Educação Popular

Para o desenvolvimento dessa problemática, o ponto de partida será os depoimentos que revelam algumas experiências significativas sobre as diferentes formas de organizar concretamente alternativas emancipatórias frente ao domínio da lógica dos sistemas. A partir desses *Mundos Vividos originários*, analisaremos os desafios que se impõem aos Movimentos Sociais no atual contexto de nossa sociedade e, relacionado a isso, apontaremos algumas

contribuições para, a partir de Freire e Habermas, repensarmos questões pedagógicas no âmbito dos fundamentos da Educação Popular, em suas crescentes demandas da realidade social.

O que segue são falas registradas em experiências expressivas sobre a complexidade sociocultural em que nos encontramos hoje situados e os desafios para superar os padrões culturais dominantes, que reproduzem a racionalidade funcionalista, voltada às formas de controle social através do sistema econômico e das práticas culturais massificadoras da vida social. O objetivo desses relatos é mostrar como o cultivo da dialogicidade solidária e intersubjetiva, construída no debate crítico desde as reuniões de planejamento e na reflexão sobre a ação já realizada, pode ser um grande impulso para fecundar a construção de novos sentidos, que desencadeiam um verdadeiro processo de reconstrução sociocultural no interior das sociedades controladas pela lógica sistêmica instrumental.

6.2.1 – Relatos de vivências partilhadas e seu potencial inovador

Os depoimentos que serão transcritos a seguir foram coletados junto às experiências alternativas de organização de grupos, constituídos por famílias ou pessoas, com objetivos de fortalecerem suas vidas através de laços solidários em atividades econômicas, sociais, culturais, lúdicas e políticas - partilhadas no cotidiano de suas vidas. Nessa direção, faremos um relato sintetizado de quatro experiências distintas, que estão em andamento na região de Frederico Westphalen, das quais participo como co-responsável pela discussão dos problemas, desafios e alternativas que cada realidade específica apresenta, bem como o encaminhamento de formas alternativas de intervenção na realidade social.

a) Grupo Três Mártires – Jaboticaba/RS

“ O nosso grupo começou a planejar uma forma de trabalhar as lavouras e a produção pecuária a partir de uma idéia básica, que era a de colocar tudo em comum – as terras, máquinas, animais e a mão de obra.

No início houve muitas dúvidas e o medo de que esse plano fosse dar errado. As pessoas desconfiavam de que poderia ter alguma forma de prejuízo. Éramos doze famílias que se reuniam para discutir essa idéia e, no final, ficamos apenas em sete famílias. Então, começamos a planejar todas as atividades que seriam desenvolvidas em comum e o que consistiria na prática esse projeto do grupo viver em comunhão. As reuniões geralmente ocorriam aos sábados de tarde e, no início, só participavam das reuniões os homens (chefes de famílias), pois o pessoal tinha o entendimento de que os homens é que mais sabem de lavoura e planejamento. Mas muitas coisas começaram a “dar errado” porque as mulheres não sabiam como nós chegamos a planejar desse ou daquele modo e porque decidimos que essa ou aquela pessoa deveria fazer “tal serviço”. Elas ficavam pensando, e falando em casa, que não iria dar certo; ou que não era justo, pois as atividades foram mal distribuídas.

Então, resolvemos fazer as reuniões com a participação de todos – homens, mulheres, jovens – todos juntos para avaliar e planejar a próxima semana de trabalhos, ou atividades que envolvessem a participação do grupo, e também o planejamento mais a longo prazo.

Esse método começou a solucionar muitos problemas porque o debate foi enriquecido e as decisões passaram a ser assumidas por todos com mais empenho. As pessoas começaram a ver melhor o funcionamento do projeto como um todo e a importância de alimentar a união do grupo para

que as coisas fossem prá frente. A nossa maneira de ver o grupo passou a ser diferente a partir daí. Hoje temos claro que nenhuma pessoa deve faltar nas reuniões, debates e planejamentos, pois é isso que enriquece e alimenta a nossa comunhão e dá sentido e força para nós continuar com nossos projetos.

Hoje já estamos ampliando as atividades e pensamos para os próximos dois anos começar a beneficiar a nossa produção de leite com alguns produtos derivados do leite, ou vender o leite ‘tipo A’ , que exige mais qualidade do rebanho e tecnologia para o tratamento em maquinários específicos.

Para resumir a nossa experiência de grupo, achamos que os cinco anos dessa caminhada foram muito proveitosos, pois superamos aquele medo de experimentar algo diferente, superamos também a visão fechada, egoísta; as lavouras foram melhoradas e a produção do leite triplicou nesse período porque investimos em um rebanho qualificado. Mas, o mais importante é que liberamos o tempo das pessoas para investir em formação. A cada mês tem um membro do grupo fazendo algum tipo de curso, de formação política, social, ou técnica. Então, hoje temos condições de avaliar que a organização do grupo facilitou em muitos aspectos: a produção é de melhor qualidade, pois facilita o uso da técnica; a comercialização é mais vantajosa, pois temos um volume maior e podemos barganhar melhores preços; o tempo é melhor aproveitado; é possível resistir melhor frente à dominação do sistema explorador que está aí, pois o grupo decide, planeja, tem formação, se prepara melhor e surgem novas idéias para se defender dos esquemas de dominação. Por tudo isso, só vemos vantagem no trabalho e na vida em comum do grupo”.

(Depoimento colhido em uma reunião do grupo Três Mártires, em sua própria sede, em agosto de 1998).

b) Associação Marcilda - Sede Nova/RS

“Quando nós começamos a se reunir entre as mulheres donas de casa, foi mais para não ficar em casa, na parte da tarde, sem fazer nada. Então, surgiu a idéia de fazer trabalhos de costura, decorações e artesanato na Cooperativa Três de Maio. Com o tempo o grupo foi aumentando e pensamos em realizar algum tipo de atividades sociais, de ajuda à comunidade. Então, criamos a Associação Marcilda, que tinha como objetivo ajudar às comunidades do interior do município a organizar outros grupos de mulheres com finalidades comunitárias e de formação de lideranças. A nossa preocupação era com os pequenos agricultores, com suas dificuldades, a crise econômica e o abandono em que se encontram hoje. Pensamos que o nosso trabalho poderia ajudá-los, a se organizarem em novas formas de trabalho e viver.

Nesse sentido organizamos a feira dos produtores que a cada final de semana (sextas e sábados) ocorre na sede da nossa associação. Oferecemos o local, a infra-estrutura, sem custo nenhum e os agricultores expõem seus produtos para os consumidores da cidade. É uma oportunidade para os grupos do meio rural planejarem sua produção e venderem diretamente para o consumidor, eliminando a exploração do comércio. No aspecto econômico, é uma alternativa para que as famílias tenham uma renda a curto prazo sem precisar esperar para o momento da safra. No aspecto cultural e social, a organização coletiva confere um novo sentido para a vida das pessoas, que se educam para a solidariedade, as

trocas comunitárias, a partilha e a cooperação. Isso tudo tem motivado os grupos de famílias do meio rural a se manterem unidos e também motivarem a formação de novos grupos comunitários. Hoje nós já temos mais de quarenta grupos em atividades no município em seis anos de atividades da Associação Marcilda. Esse é um trabalho gratificante porque a gente vê a sociedade se organizar e construir alternativas para não ocorrer tanta exploração e opressão pelo sistema social dominante”.

(Depoimento vivenciado junto à direção da Associação Marcilda - Sede Nova, no mês de setembro de 1998).

c) Família Stefanelo - Boa Vista das Missões/RS

“A nossa família trabalhava todo mundo junto, até que os filhos começaram a casar e eu fui dividindo a propriedade de 125 h em cinco partes iguais para distribuir as terras com os quatro filhos homens, mais a minha parte. Então, depois de uns oito ou dez anos começamos a ver que as dificuldades aumentaram para todos, pois cada família sozinha não conseguia produzir bem por que ficou difícil para se ajudar entre nós e acompanhar a técnica. Também, os maquinários de cada um ficou defasado e, por outro lado, muitos deles ficavam bastante tempo sem ocupação. Foi quando meu filho mais moço nos desafiou. Ele dizia que era preciso encontrar uma saída para todos a partir da reunião novamente de todas as propriedades para trabalhar em comum. Hoje já estamos vendo o quanto foi importante essa nova união. Só teve vantagem e as maiores dificuldades foram vencidas. É claro que no início não foi fácil, porque alguns ficaram com dúvida como seria a organização, o trabalho e a redistribuição da produção. O que mais se comentava era sobre o medo

de não dar certo e ocorrer brigas e/ou desentendimentos no planejamento, nas decisões sobre como trabalhar a lavoura comum a todos.

Hoje, a idéia a que nós chegamos é que a união só vem para melhorar. E, para dar certo, tem que mudar a mentalidade, mas essas mudanças vêm aos poucos e o que não está dando certo tem que ser avaliado por todos juntos, reunidos para discutir e entender melhor as causas dos problemas”. (Depoimento prestado por José Stefanelo - Pai da Família Stefanelo - Linha São José/ Esquina Boa Vista/RS).

d) Grupo Unidos Venceremos - Novo Tiradentes/RS

“Nosso grupo começou com os encontros de famílias da Pastoral Rural (Igreja Católica) quando se refletia sobre a necessidade de o povo se unir para fortalecer e resistir frente à opressão do sistema dominante.

Enquanto se refletia, nas reuniões do grupo, também surgiu a discussão sobre o que nós poderíamos fazer de concreto para nos fortalecer enquanto povo, classe trabalhadora do meio rural, explorados pela dominação do comércio e do governo. Então, surgiu a idéia de começar a fazer lavouras comunitárias já no ano de 1986-87. Todas as famílias trabalhavam em mutirão em um pedaço de terra, que era cultivado junto. Nessa época a lavoura era feita manualmente. As sete famílias se reuniam um dia ou mais por semana para trabalhar juntos.

Então, começamos a pensar sobre um projeto que ampliasse o trabalho comunitário e decidimos comprar um trator agrícola, que servisse para todas as famílias. Pedimos ajuda financeira à Cáritas de Frederico Westphalen, que nos financiou a compra de um trator para pagar em

quatro anos. Nesse período (1988-92) funcionou bem o trabalho coletivo. Mas, depois algumas famílias começaram a abandonar a lavoura e saíram da região. Foram vários os motivos, mas o mais forte é a falta de uma política agrícola que valorize a agricultura familiar. Na região, também entrou a Sadia/SA que eliminou o pequeno criador de suínos e ficou só com os “suinocultores padrões”, os médios e grandes criadores. Esse fato diminuiu a opção para nós, pequenos agricultores, pois hoje não temos mais para quem vender a produção de suínos.

Hoje, também a técnica do plantio direto favorece a média e grande propriedade e dificulta para nós que não temos maquinários adequados e não conseguimos se atualizar nas novas técnicas de produção. Outra dificuldade é a falta de formação do agricultor que não está preparado profissionalmente para os desafios da competição produtiva.

Por esses motivos, o grupo hoje está enfraquecido, pois sobraram apenas quatro famílias. Mas estamos tentando pensar outras saídas para permanecer aqui, em nosso chão, pois esses campos têm a nossa vida. Nós nascemos e se criamos aqui e gostaríamos de permanecer com dignidade”.

(Depoimento vivenciado em uma reunião do grupo Unidos Venceremos - Linha Fontana, Novo Tiradentes/RS, no mês de agosto de 1998).

6.2.2 - O sentido das experiências comunitárias para a construção de um projeto social emancipatório

A partir dos relatos dessas experiências transcritas nos depoimentos acima, pretendemos analisar o *sentido* que têm os fatos concretos ao

expressarem uma busca de construir alternativas frente à dominação imposta pela lógica do sistema.

Em primeiro lugar, nota-se nos depoimentos dos grupos ou pessoas ligadas aos projetos alternativos, que a origem e o desdobramento histórico dessas organizações quebram os padrões tradicionais de estruturação das lutas sociais. As formas padrões de organizações da sociedade civil estavam quase sempre ligados com uma determinada demanda de setores sociais e/ou classes específicas, ou articulados com instâncias já institucionalizadas, seguindo uma estrutura sistêmica e hierárquica de papéis sociais. Nos exemplos que relacionamos acima, os projetos foram surgindo do contexto dos *Mundos Vividos* das pessoas, famílias e comunidades locais. A razão, ou o sentido de cada organização, parte tanto de necessidades comuns, quanto de desejos e vontades partilhadas, que converge para o anseio de, através de ações planejadas intersubjetivamente, intervir na realidade social modificando-a em benefício de todos. Esse é um sentido diferente de organizar o espaço social que, por mais pequeno que seja em sua dimensão comparado com os desafios de superar os atuais estruturas sistêmicas, oferece-nos novas possibilidades de reconstrução da vida humana a partir de sua própria base, que é o cotidiano mais próximo das pessoas.

Outro aspecto que salta aos olhos nas falas dos grupos, é o valor e a importância das vivências coletivas. Ou seja, a necessidade de encontrarem-se para avaliar, planejar e debater sobre as práticas vivenciadas e os desafios futuros do grupo como um todo. É o diálogo aberto, horizontal que, ao fluir através da presença ativa de todos os envolvidos pela situação existencial, vai construindo novos sentidos à vida humana. O potencial da razão humana jamais pode se esgotar na lógica sistêmica do controle sobre os seres humanos em nível macro-social. É a partir da comunicação, do diálogo e das trocas entre diferentes

saberes, que é possível construir novos sentidos em um processo solidário e ressignificar as práticas sociais em suas relações concretas com o cotidiano da vida humana. Nessa direção, se abrem novas possibilidades de emancipação social porque a comunhão de objetivos impulsiona a união de forças para superar os desafios que, individualmente, fechados em nossa razão egológica, não somos capazes de transpor.

Enfim, as experiências relatadas pelos grupos demonstram a concretude da *razão dialógico-comunicativa*, bem como sua importância para desencadear novos processos sociais, pois estes têm por objetivo a transformação da cultura e não, simplesmente, desencadear um novo ciclo que reproduza a mesma lógica dominadora.

Então, a recriação da cultura se traduz concretamente em novas práticas sociais que, por sua vez, dão novos sentidos à convivência entre seres humanos sempre em busca de sua própria realização a partir do coletivo. A solidariedade como princípio das relações entre os povos é o impulso para novas práticas organizativas de vivências partilhadas pelo povo humilde, sofredor, mas esperançoso no futuro.

Portanto, é a reconstrução do *Mundo da Vida* partilhada intersubjetivamente, que passa a ser problematizada e refletida pelos grupos comunitários. Os saberes que são reelaborados nesse processo dialógico-comunicativo superam sua ingenuidade inicial e, pelo debate crítico-argumentativo, transformam-se em valores culturais capazes de impulsionar novas práticas sociais ressignificadas pelo compromisso assumido na vivência dialógica. Esse processo pode ser potencializado, assumindo dimensões mais amplas, através de movimentos educativo-pedagógicos planejados com o objetivo de oportunizar novas visões de mundo e, dessa forma,

contribuir para a formação cultural das pessoas. É nesse sentido que ressalvamos, mais uma vez, a importância das diferentes modalidades de Educação Popular engajadas em um caminho concreto de reconstrução das sociedades a partir da recriação viva dos processos culturais que conferem novos sentidos à vida humana.

6.2.3 - A reflexão que se impõe às práticas da Educação Popular em suas perspectivas futuras

A provocação do empírico e o olhar crítico sobre nossas práticas enquanto educadores engajados em experiências sociais alternativas junto às classes populares, constituem-se em grandes desafios no atual momento histórico. A realidade social, em sua complexidade, que revela a influência de múltiplos fatores na produção das rápidas mudanças em um ritmo cada vez mais acelerado, nos impõe a necessidade de repensar novamente o sentido de nossa ação social e avaliar o alcance concreto de nossas metas específicas de cada projeto em relação à utopia de sociedade que buscamos construir para o futuro.

Nesse âmbito da problemática, é necessário nos perguntarmos sobre questões mais amplas e, igualmente complexas, que poderão não ter respostas fáceis e consensuais em um primeiro momento.

É importante analisar por que muitos projetos, iniciativas e até movimentos de Educação Popular não têm continuidade a médio e longo prazo. Qual é o motivo que leva às diferentes experiências pedagógico-políticas, organizadas com objetivos e de contribuir para o processo de emancipação social das classes populares, não conseguirem se articular em um movimento social mais amplo, capaz de reconstruir/superar a lógica dominante? Por que

razão as elites dominantes conseguem dividir tão facilmente as classes oprimidas e, igualmente, os países ricos (dos blocos hegemônicos) conseguem impor seus interesses e desarticular a maioria das nações periféricas que, mesmo sendo prejudicadas, seguem os passos ditados pelas potências? Como é hoje possível superar a lógica sistêmica e elaborar um processo realmente inovador, política, social e culturalmente fundamentado em novas bases?

Em última instância, todas as questões acima levantadas nos remetem para o desafio de superação da “lógica fechada” dos sistemas hegemônicos. Ou seja, como é possível a nós, “cidadãos globalizados” ligados por lógicas sistêmicas, que estamos convivendo com processos culturais hegemonicamente funcionalistas (da racionalidade instrumental como tematiza Habermas), superarmos as estruturas de reprodução dessa razão sistêmica a partir de práticas sociais capazes de reconstruir, ou ressignificar nossas vidas em novas bases racionais?

Uma explicação teórica plausível, já analisada anteriormente, para a fundamentação racional é a mudança de paradigma. Mas, em termos práticos é a alternativa suficiente? Na realidade social concreta, não estamos ainda hoje convivendo com a hegemonia da *razão instrumental* fundamentada no paradigma da consciência? O que hoje está sustentando o processo da *globalização neoliberal* não é uma razão sistêmica ainda mais aguçada e/ou depurada em seus processos de *racionalização social*? Enfim, quais seriam as formas concretas, os caminhos sociais, para a superação paradigmática rumo à uma fecunda revolução cultural?

Em primeiro lugar, diante desse amplo e complexo desafio, é necessário termos clareza das conseqüências de nossa ação para avaliarmos nossas práticas pedagógicas. Muitas experiências de Educação Popular passam a reproduzir a

racionalidade funcionalista, mesmo que, no discurso, sempre pregaram a bandeira da *emancipação social*. Esse perigo ocorre, também, quando os movimentos sociais, que podem até ter sido desencadeados por ricas experiências de Educação Popular, passam a sofrer um processo de *institucionalização*. A lógica sistêmica, por sua tendência natural, tende a fechar-se em si mesma e, dessa forma, termina por “doutrinar” os processos comunicativos atrofiando o potencial crítico-emancipatório que poderia desenvolver-se na construção de novos espaços democráticos da vida social.

Da mesma forma, a articulação das diferentes experiências alternativas dos projetos populares em um movimento social emancipatório mais amplo requer o cultivo permanente da racionalidade dialógico-comunicativa. Entretanto, esse processo inovador só é concretizável a partir de um *terreno fértil* que possa impulsioná-lo para que sejam alcançadas novas dimensões do processo sociocultural emergente nos micro-espços sociais. É nesse ponto que reside o maior risco de atrofiamento do potencial dialógico-comunicativo. Ou seja, a razão sistêmica é usada de forma estratégica para atingir seus fins de controle social; enquanto que os processos dialógico-comunicativos, ao seguirem o curso espontâneo, que tem origem no Mundo da Vida dos sujeitos sociais, podem ser desarticulados pela força que os impactos da racionalização instrumental produzem, por exemplo, nas situações de fala do cotidiano.

É nesse sentido, que, a nosso ver, a proposta da razão comunicativa deve ser complementada, pois mostra-se muito otimista diante do processo comunicativo cotidiano. Habermas, ao fundamentar-se na suposição de que a comunicação cotidiana está sempre voltada para o entendimento, confia demais no *potencial ilocucionário* dos processos comunicativos e, por sua vez, esquece que as relações sociais concretas estão carregadas de interesses estratégicos, que produzem o desvio da comunicação e comprometem o cultivo da racionalidade

dialógico-comunicativa. Isso ocorre porque cada ser humano, em seu cotidiano, está exposto à racionalidade sistêmica e é influenciado por esta. Um exemplo claro desse fato é o poder da mídia sobre a visão de mundo das pessoas. Os mecanismos de que a comunicação de massa se utiliza colonizam os próprios sentidos das falas cotidianas.

Para superar tais limitações que se impõem no cultivo do diálogo crítico, torna-se necessário construir caminhos mais consistentes de *formação cultural* emancipatória. A grande lacuna que as experiências práticas de Educação Popular apresentam é exatamente nessa área.

A partir de Freire (1994), podemos dizer que todo processo pedagógico e político é *diretivo* e, por isso mesmo, requer a convicção do líder, educador, pedagogo, ou militante, enfim, de todos os que desejam a transformação das realidades sociais, e de forma coerente, lutam para efetivá-la, de que é possível a *reinvenção da cultura* e da vida em sociedade se de fato desafiamos as pessoas com que trabalhamos para um processo de ressignificação de nossas ações práticas no mundo com o objetivo de transformá-lo, humanizá-lo. Ou seja, a *conscientização*, que só ocorre coletivamente, através da dialetização constante entre ação-reflexão-ação, requer um ponto em partida de alguém que desafie, provoque, problematize o coletivo para a ressignificação, ou reelaboração da visão de mundo que cultivam. Sem esse ponto de partida não se supera o nível da ingenuidade e, dessa forma, “os cidadãos” ficam presos ao “rolo compressor” da lógica sistêmica, que racionaliza e controla também o cotidiano de suas vidas.

Então, para além do espontaneísmo, o cultivo do processo dialógico-comunicativo requer uma orientação planejada e intencional, que seja capaz de desafiar politicamente a intervenção no mundo. Esse é o grande *papel da educação*. Mas não é suficiente qualquer tipo de orientação pedagógica para

que a educação possa contribuir nesse processo. É necessário uma educação problematizadora, que dialetize reflexão-ação em sua constante abertura para a transformação da realidade social.

É por tais razões que entendemos ser necessário à Educação Popular repensar suas práticas e ressignificar as próprias formas de implantar seus projetos tendo em vista os sérios riscos de estar reproduzindo, na prática, o que, no discurso, critica e reprova. O potencial de desenvolvimento futuro da utopia cultivada pela Educação Popular está diretamente relacionado com a capacidade de ressignificação de suas práticas a partir da reinvenção de suas bases fundantes. Nesse sentido, a Educação Popular jamais poderá fechar-se em uma lógica sistêmica e/ou institucionalizar-se por completo. Eis aí sua natureza eminentemente filosófica, que deve sempre impulsionar a capacidade de manter seu potencial utópico-emancipatório enquanto movimento capaz de recriar as sociedades historicamente já estruturadas.

6.3 - A construção de um projeto social emancipatório em novas bases teórico-filosóficas

O grande desafio para a discussão de uma utopia de sociedade mais humanizada é a busca de refundamentar essa utopia superando os paradigmas tradicionais, que hoje já não respondem às crises sociais mais agudas por suas próprias limitações em interpretar e diagnosticar a complexidade dos fatores que produzem tais crises.

Freire e Habermas oferecem uma possibilidade concreta para avançar nesse debate a partir da proposta de *reconstrução cultural*. Nessa direção, o centro da discussão não é, simplesmente, os sistemas econômicos e políticos,

mas as relações mais amplas que abarcam a totalidade dos processos culturais hoje em curso.

A posição de Habermas (1992 a, T 2), em sua explicação da atual crise social, a partir da relação entre *sistema* e *mundo da vida*, aponta para a importância que ele confere às questões culturais. A proposta de Freire (1993), que considera a *revolução cultural* como o aspecto mais importante nesse processo de libertação/emancipação social, também aponta para a necessidade de superarmos a visão de sociedade que supervaloriza a dimensão econômica, profissional e técnico-científica em detrimento de outras esferas da vida humana.

É por tais motivos que entendemos ser possível encontrar, em ambas as propostas, uma base fecunda para repensarmos a racionalidade humana concebida como elemento fundante de um projeto utópico de sociedade. Uma racionalidade que não reproduza uma “lógica fechada” enquanto razão dos modelos de vida previamente construídos, mas que sirva de potencial utópico de recriação da vida em sociedade. Esse é o ponto de partida para problematizarmos as realidades decorrentes dos *sistemas de controle* das sociedades atuais (a política, economia, leis, mídia, etc.) tendo como inspiração última uma fundamentação ético-política comprometida com a radicalidade democrática e a universalidade dos direitos humanos hoje negadas a milhões de pessoas, que vivem em situações de degradação, barbárie e violações inaceitáveis a qualquer ser vivo.

6.3.1 - A recriação da racionalidade humana

As propostas de *Razão Comunicativa* e de *Razão Dialógica*, já explicitadas em capítulos anteriores, são alternativas que se mostram originais e fecundas para fundamentar um projeto de sociedade em *bases não fundamentalistas*. Ou seja, apesar de parecer uma contradição flagrante a expressão acima, de fato Freire e Habermas oferecem caminhos alternativos para escapar às auto-traições que historicamente as teorias filosóficas sofreram no momento de estabelecer um fundamento último para suas propostas. A saída em ambos os autores é a abertura do processo de construção sociocultural e/ou racional da vida em sociedade.

A recriação da racionalidade requer a superação do fechamento em uma lógica restrita, funcional, que seja a explicação de tudo e a fonte última da verdade e do sentido da vida humana. Essa superação exige a abertura dialética desde a origem, de qualquer projeto alternativo. Nesse sentido, uma racionalidade mais ampla nos impõe o desafio de recriação da própria dialética, superando seu viés determinista, que foi historicamente marcante em toda a cultura moderna. O *historicismo* é o exemplo clássico dessa interpretação determinista da história, que contribuiu para justificar inúmeras barbáries praticadas contra milhões de pessoas (APEL, 1994).

Na *Razão Comunicativa*, o processo fica em aberto, pois a partir do novo paradigma fundamentado na comunicação - que é sempre uma prática intersubjetiva - não é mais a consciência transcendental que confere os sentidos, ou serve de explicação dos fatos no mundo. Ao contrário, é o processo de construção sociocultural intersubjetivo, que produz os sentidos consensuados, mas sempre provisórios, obtidos através da comunicação interpessoal, que visa ao entendimento.

A *Razão Dialógica* parte da vivência prática do diálogo construído intersubjetivamente, enquanto a base para entender e explicar as realidades socioculturais hoje vivenciadas e propõe o cultivo do verdadeiro diálogo como o caminho para reconstruir/recriar a cultura vigente. Ou seja, a produção do *novo* na história somente é possível através da afirmação de práticas dialógicas, enquanto formas concretas para problematizar a vida em sociedade e servir de impulso para ressignificação da cultura e da ação humana no mundo.

Mas há diferenças na proposta de Freire, comparando a Habermas, que nos remetem para a elaboração de estratégias concretas indispensáveis à *reconstrução da cultura*. Freire nos desafia para a necessidade efetiva de preparar as condições sociais e humanas indispensáveis à *transformação social*. Ou seja, o cultivo de uma nova racionalidade a partir da comunicação/diálogo em níveis mais profundos, necessários à superação da razão sistêmica, exige a preparação das pessoas (recursos humanos) como sujeitos responsáveis pela intervenção efetiva na realidade do mundo concreto. Por tais razões, é indispensável a ação pedagógico-educativa a partir de uma orientação coerente e comprometida ética e politicamente com a utopia de emancipação social.

Então, à luz da proposta freireana, o processo de reabilitação da racionalidade crítico-emancipatória indicado por Habermas, implica uma intervenção politicamente planejada e comprometida com a transformação das realidades sociais constitutivas de nosso mundo. Os desafios são complexos e as transformações não ocorrem ao acaso e/ou espontaneamente na história. Portanto, faz-se necessário formar lideranças, educadores, pedagogos, intelectuais orgânicos e militantes. Enfim, é imprescindível formar os recursos humanos necessários à efetivação concreta do *trânsito paradigmático* entre as estruturas sistêmicas atuais para novas formas de organizar a vida humana em sociedade. Ou seja, Freire diria para Habermas, que é necessário pensar nas

condições concretas para reconstruir os processos culturais e efetivamente descolonizar o Mundo da Vida através da comunicação social livre de coações impostas pela lógica sistêmica, controladora da vida humana em sociedade.

Nesse sentido, Freire coloca com clareza as condições para cultivar o verdadeiro diálogo. A dialogicidade poderá ser a base de uma convivência social emancipatória e, igualmente, de um caminho de reconstrução dos processos culturais em que nos encontramos hoje situados, somente se a comunicação humana estiver fundamentada na radical intersubjetividade de um diálogo humanizador das relações entre o *eu e os outros*. Ou seja, o diálogo verdadeiro não é um simples “bate papo”, mas deve constituir-se de uma intencionalidade originária que requer dos sujeitos envolvidos na situação face-a-face, o *amor gratuito* aos seres humanos, a *fé e esperança* no futuro da nossa história enquanto seres em busca da humanização, o *pensar crítico* dialetizador de nossa visão de mundo e a *humildade* de reconhecer-se limitado e saber escutar a palavra do outro.

Enfim, a *razão dialógica* reside no potencial de humanização que se abre através de ações sociais voltadas para o entendimento entre sujeitos em construção solidária de um mundo mais humano, mas as condições de sua efetiva concretização na história exigem a superação dos limites impostos pela opressões sociais, políticas e culturais, que comprometem um diálogo seriamente construído à luz da meta de humanização do mundo. Somente a partir daí é possível a recriação da racionalidade humana em processos socioculturais efetivos, que se materializam em novas formas de vida - solidária, ética e justas.

6.3.2 - A reinvenção dos sistemas político-econômicos

Os sistemas, tanto econômicos quanto políticos, expressam diferentes formas de controle da vida social. Segundo Habermas (1992a,T2), as sociedades modernas aprofundaram o processo de racionalização social conferindo cada vez mais poder aos sistemas de controle social. Chegamos hoje a um nível tão profundo de racionalização sistêmica da vida humana em sociedade que os sistemas de controle, principalmente a economia, tornaram-se autônomos frente aos demais setores da vida social. Ocorre, dessa forma, o *fetichê* do poder econômico, que usa dos mecanismos da razão funcionalista para se impor sobre o Mundo da Vida, atrofiando o potencial de resistência e/ou as potencialidades de criar alternativas que transformem as estruturas sistêmicas.

Mas, as conseqüências desse processo acima descrito ameaçam comprometer o futuro da própria existência humana no planeta. Então, surgem as reações contra essa lógica sistêmica - racionalizadora da vida humana em sociedade. Os novos movimentos sociais, que despontam no atual contexto das “sociedades pós-modernas”, revelam essa tendência (Idem). São movimentos diretamente relacionadas com as dimensões da vida humana em sociedades que mais sofrem a agressão da racionalidade tecnocrática, tais como, a problemática ecológica, as diferentes formas de exclusão social, os conflitos étnico-raciais, as questões de gênero, a relação Norte-Sul e a ameaça de conflito armado entre potências militares, ou Nações fortemente abaladas pelos desequilíbrios econômicos e sociais.

O potencial de recriação dos sistemas está diretamente relacionado com a própria capacidade humana de recriar sua cultura inovando as construções históricas que hoje nos escravizam e/ou atrofiam. Não há um modelo de sociedade a seguir, que seja plenamente libertador. E se fosse existir um modelo capaz de dar essa garantia, a concretude da história não é passível de se amoldar

em modelos previamente concebidos. Então, o processo deve continuar em aberto e o que hoje podemos visualizar para o futuro é a *radicalidade da democracia* como um valor das sociedades contemporâneas. Entretanto, torna-se necessário reinventar a *democracia representativa*, enquanto fundamento dos sistemas sócio-políticos das sociedades atuais, pois é, salvo algumas exceções, uma democracia meramente formal inspirada no antigo ideário liberal.

Habermas propõe, nessa direção, o controle *indireto* do mundo dos sistemas pela participação democrática da sociedade civil nos rumos da vida social. Sua posição converge para a necessidade de aceitarmos as regras *da economia de mercado* como uma característica das sociedades complexas, mas com a relativização desse poder *quase-absoluto* que hoje caracteriza o mercado capitalista mundial. No entender de Habermas (1992 b), faz-se necessário, através do cultivo da racionalidade comunicativa, o controle público (soberania popular) dos diferentes subsistemas que constituem o *Mundo dos Sistemas*. Mas esse controle não deve ser através de formas de intervenção direta, como o Estado por exemplo; contudo, a reabilitação do processo crítico-argumentativo é a alternativa mais plausível para discutir as conseqüências para a vida em sociedade, decorrentes dos diferentes subsistemas sociais e, a partir daí, construir novos consensos que, pela forma radicalmente democrática de sua construção intersubjetiva, possam valer como normas éticas de convivência social. Em últimos termos, a proposta política de Habermas converge para uma reforma *radical* das democracias ocidentais, pois ele acredita ser possível, nas sociedades atuais, o desenvolvimento de formas racionais mais amplas capazes de controlar a racionalidade instrumental, fundante do *mundo dos sistemas*, sem precisar eliminar, ou destruir por completo os constructos dessa razão sistêmica.

A proposta de Freire é radical. Para ele, não bastam reformas nos sistemas, mas transformações das estruturas tradicionais (na substância

estrutural dos mesmos). Entretanto, a democracia também é o ponto de partida inquestionável para Freire. A utopia política de futuro para ele é a superação qualitativa do capitalismo por um socialismo com *moldura democrática*, ou outros caminhos que garantam mais igualdade e justiça social. É nesse sentido que Freire defende a necessária *reinvenção do poder* e não a mera conquista. O futuro em termos de utopia é a superação da lógica sistêmica e, portanto, nada muda se apenas se reciclarem as pessoas, ou classes sociais, que ocupam cargos políticos. Mas a reinvenção do poder somente pode ocorrer a partir da vontade dos que historicamente estão excluídos pelos sistemas dominantes. Estes são a esperança da recriação da história e não a mera repetição/reprodução da cultura opressora.

Portanto, a reinvenção do sistema econômico mundial, que hoje é mantido pelas potências do G7, não é algo que possa partir das nações ricas, beneficiadas pela lógica do sistema. É a periferia do mundo que pode ser a esperança de recriação da história e não o núcleo central do poder constituído desde a lógica do sistema dominante. Ou seja, a libertação/emancipação será uma conquista e não um presente de quem domina, oprime.

A racionalidade instrumental, que serve de sustentação técnico-científica, aos planos econômicos, bem como às justificações ideológicas da atual globalização neoliberal, é um traço da cultura eurocêntrica da modernidade. Essa cultura está ainda fortemente enraizada nas formas de vida das sociedades contemporâneas, principalmente nos interesses estratégicos do mundo dos sistemas. Então, como superar esse predomínio da razão sistêmica, que avança no mundo globalizado agredindo as diferentes culturas e povos em sua cotidianidade, sem estratégias políticas, culturais, sociais e econômicas que possam, resistindo à dominação da razão tecnocrática, servir de caminho alternativo às sociedades futuras?

Certamente, o maior potencial de recriação está na periferia do mundo, pois estas sociedades são as que mais sofrem a malvadez da atual ordem mundial. Então, um diálogo emancipatório em nível mundial é possível, mas requer condições concretas de igualdade e/ou simetria entre os diferentes povos, sem a pressão do poder constituído pelo mundo dos sistemas (econômico-político-mídia). Na prática, esse processo político fundamentado no diálogo não está avançando na história presente devido à arrogância ou auto-suficiência dos países ricos, que apenas querem garantir seus interesses estratégicos no mundo e, por outro lado, devido à desarticulação entre as nações periféricas que se encontram divididas e estrategicamente manipuladas pelo jogo ideológico das potências mundiais.

Somente a pressão da periferia organizada politicamente poderá vir a ser o caminho para os países dominados estabelecerem uma agenda concreta em torno dos problemas cruciais do mundo contemporâneo. No entanto esse processo requer a efetiva união das diferentes nações e povos hoje oprimidos pelas grandes potências para, a partir daí, ser possível superar a racionalidade sistêmica mantida pelos interesses estratégicos, por uma racionalidade ético-política voltada à humanização das sociedades atuais. Sem uma estratégia concreta, não será possível, a nenhum país, isoladamente, desvencilhar-se da lógica sutil que controla a vida no planeta à luz dos princípios modernizantes, voltadas ao domínio do universo.

Essa é a problemática da reconstrução dos sistemas que nos remete para a dimensão ética da ação humana no mundo. A polêmica torna-se bastante complexa quando colocarmos lado a lado as propostas da *Ética do Discurso* e da *Ética da Libertação*. É o desdobramento de nosos próximos passos.

6.3.3 - Ética do Discurso e Ética da Libertação

O pano de fundo de uma proposta política para a intervenção nas realidades sociais constitutivas de nosso mundo é a fundamentação ética em bases racionais, que sirva de orientação para as ações sociais emancipatórias (alternativas à lógica sistêmica, de controle e domínio social). É nesse âmbito que se situa o debate entre *Ética do Discurso* e *Ética da Libertação*. O núcleo central desse debate gira em torno do princípio fundante da *Ética Universal*, enquanto orientação para a vida prática em seus desdobramentos sociais (coletivos) e, portanto, a questão polêmica reside sobre o ponto de partida para a defesa ética de um projeto social emancipatório/libertador frente à dominação dos sistemas em curso no mundo de hoje.

Há, nessa direção, um rico debate já construído através de diferentes momentos expressivos de uma produção filosófica contemporânea descentralizada, porque não mais restrita à Europa. Já ocorreram, além de outras iniciativas, quatro encontros internacionais envolvendo filósofos latino-americanos e europeus. O primeiro seminário foi realizado em 1989 em Freiburg na Alemanha; o segundo ocorreu na cidade do México em 1991; um terceiro seminário realizou-se em Mainz na Alemanha em 1992; o quarto encontro foi sediado pela UNISINOS, em setembro de 1993.

A discussão que pretendemos travar aqui está relacionada com o debate ocorrido nesse quarto seminário, que teve por temática a relação entre *Racionalidade e Contextualidade*, principalmente, com o diálogo entre Dussel e Apel, pois, a nosso ver, ambos perseguem, mais profundamente, o objetivo de

estabelecer uma discussão que visa à complementariedade entre Ética do Discurso e Ética da Libertação ⁶⁰.

Primeiramente, é importante destacar que os filósofos europeus, da Ética do Discurso, principalmente Apel, estão levando muito a sério as questões levantadas pela filosofia latino-americana. Habermas também considera fundamental que nós latino-americanos, partimos de nossa realidade sociocultural, que se constitui por um *Mundo da Vida* próprio e distinto, com seus problemas e desafios originais, para o cultivo do processo comunicativo em busca do debate dialógico em nível mundial. Ou seja, o discurso verdadeiro, sério e crítico requer a pluralidade dos pontos de partida, vertidos da realidade social de cada povo, para chegarmos a um consenso sobre temas/problemas que hoje afetam a todos os povos.

Entretanto, diante da proposta da Ética do Discurso, que se funda no pressuposto da *comunidade de comunicação ideal* e na possibilidade de estabelecer normas consensuadas através da argumentação racional-comunicativa - normas estas que deveriam ser aceitas por todos os afetados pelos processos sociais-comunicativos - Enrique Dussel lança uma questão desafiadora para o debate entre as duas propostas de fundamentação ética. A questão básica para Dussel versa sobre os “excluídos da comunidade de comunicação”, os que ficaram de fora do debate, mas que também são afetados pelos “consensos” resultantes do processo argumentativo-racional efetivado a partir de uma “hegemonia comunicacional”. Para Dussel (1994), a questão ética primeira para a reflexão filosófica deve ser a seguinte: em uma *comunidade de comunicação hegemônica real*, quem poderá ter ficado fora, excluído, sem

⁶⁰ Para esse fim nos utilizaremos dos textos que traduzem as conferências realizadas nesse 4º seminário entre filósofos latino-americanos e europeus que estão transcritas no livro “Ética do Discurso e Filosofia da Libertação”, editado pela UNISINOS, no ano de 1994.

reconhecimento, sem voz e acesso algum para dizer a suas palavras e/ou participar ativamente da produção dos consensos?

Essa questão instigadora levantada por Dussel aos filósofos europeus e/ou do primeiro mundo fundamenta-se no fato concreto de que, no mundo de hoje, a maioria da população mundial está excluída dos processos comunicativos porque impera, de forma deliberada, a vontade política fundada na *razão cínica* e/ou *estratégica* de excluir a maioria para obter mais benefícios econômicos, políticos, sociais, etc. Concretamente, segundo Dussel, essa realidade se expressa nos mecanismos de opressão entre o centro e a periferia - o Norte rico e desenvolvido e o Sul pobre e dependente - a partir dos quais os já excluídos dos sistemas hegemônicos sofrem novas formas de exclusão (por que o sistema dominante se aperfeiçoa técnica e politicamente) aprofundando a crise das sociedades periféricas. Enfim, para Dussel, os processos comunicativos tornam-se hegemônicos e reprodutores da razão estratégica, pois de fato excluem em torno de 75% da população mundial, que fica à margem das decisões políticas e/ou das discussões sobre os rumos que a humanidade seguirá no futuro próximo.

A resposta que Apel elabora diante dessa questão desafiadora levantada por Dussel parte do reconhecimento filosófico da seriedade e respeito ético que devemos ter diante das realidades sociais que se impõem no mundo atual. Ele admite que:

“O mérito da ética da libertação reside (...) em sua experiência autêntica da miséria e excomunhão dos pobres desse mundo, ou seja, da exclusão de 75% da humanidade de quase todos os discursos relevantes que lhes dizem respeito na área da política, da economia e da cultura” (APEL, 1994, p. 21).

Esse ponto de partida, que levanta o drama da exclusão humana no mundo atual, é uma evidência, ética, segundo Apel, inquestionável em termos de sua importância e necessidade para a reflexão filosófica séria e responsável. Mas, como ponto de partida a realidade concreta, não é suficiente para os desafios de uma ética contemporânea. Ou seja, na medida em que a Ética da Libertação, se move pela provocação “interpelativa dos pobres e excluídos e procura conduzir à prática da libertação, torna-se problemática a tomada de partido e a formação de teoria a ela associada, e agora ela necessita evidentemente da fundamentação normativa de sua justiça de princípio, como também da responsabilidade pelas conseqüências”(ibidem, p. 22).

Nesse direção, Apel questiona a fundamentação última da ética da libertação na *metafísica escatológica* ou transontológica de inspiração semítica, que professa o irromper do *outro* na histórica para recriá-la. Ou seja, segundo Apel, a crítica que Dussel lança ao eurocentrismo e aos “sistemas hegemônicos ontologicamente fechados” tem como fonte de inspiração uma visão religiosa de história fundada no *ethos semita*. Essa visão metafísica, escatológica, foge da fundamentação filosófica a partir do *logos* que deveria ser a base para a reflexão das questões éticas, políticas e da realidade social produzida pelos sistemas e/ou “totalidades limitadas”, como diria Dussel. No entender de Apel, (idem) “o *nada absoluto* e a criação divina do mundo *ex nihilo* naturalmente não podem ser concebidos sob essas premissas, que são originárias de um *logos* enquanto base para pensar e avaliar criticamente as verdades históricas”.

Então, a resposta de Apel à crítica que Dussel lança a Ética do Discurso, por esta pertencer a um sistema hegemônico (ontologicamente fechado em si mesmo), se relaciona com o fundamento último da posição filosófica dusseliana. Para Apel, o “imperativo categórico” de validade universal *Liberta o pobre* lançado por Dussel como o fundamento da Ética da Libertação não tem base

racional, mas é um recurso que foge à discussão racional e aloja-se nos recursos da tradição judaico-cristã, que Dussel herda de Levinás. Essa é uma dificuldade, (confessada por Apel), para a Ética do Discurso avançar no diálogo como a proposta da Filosofia da Libertação.

“Tenho dificuldade de entender esta relação (de ontologia limitada (...) pelo mundo da vida por um lado e de ética transcendental - porque fundamentada - transontologicamente por outro lado) no sentido da seguinte especulação histórico-filosófica de Dussel: com relação ao antagonismo entre filosofia de orientação grega do ocidente (...) como dialética da identidade e da filosofia de orientação ‘semítica’ como uma analética que transcende toda dialética da identidade - no sentido da analogia do ser de pessoas diferentes” (ibidem, p. 31).

Apel considera válida em parte a crítica de Dussel sobre o aspecto que se refere à realidade concreta da exclusão dos povos (ou seres humanos) marginalizados dos processos comunicativos e de integração social. Para ele é profundamente válida a exigência de superar os atuais limites que entravam e comprometem a construção do verdadeiro diálogo entre os diferentes povos e culturas no mundo todo. Mas no seu entender a Ética do Discurso é uma parceira da Filosofia da Libertação para que se superem os entraves e/ou as práticas excludentes.

“está claro que também para a ética do discurso vale a exigência básica de respeitar incondicionalmente a ‘interpelação do outro’ - p. ex., o pobre do Terceiro Mundo -, isso é, incluí-la de princípio como impulso inovador da argumentação no discurso ilimitado da comunidade de comunicação ideal postulada. Pois a norma básica processual-formal da ética do discurso prescreve que em todos os casos (...) devem ser considerados os interesses de todos os envolvidos (idem, p. 29).

No entanto, em termos práticos, Dussel entende que, a partir das realidades históricas do mundo estruturado na sua lógica sistêmica atual, não é possível concretizar, mesmo que em parte (com uma certa defasagem) os princípios básicos da Ética do Discurso, pois o que predomina no mundo dos sistemas é uma *racionalidade cínica* - estrategicamente voltada à reprodução dos interesses de quem detém o poder econômico-político-cultural. Então, parceiros do discurso podem, de modo intencional, planejado e estrategicamente instrumentalizados, distorcer o processo comunicativo para obter vantagens segundo seus próprios interesses. Dessa forma, segundo Dussel, “a ação argumentativa” da ética do discurso cumpre uma função reprodutora do próprio sistema da totalidade, mesmo que ingenuamente acredita estar contribuindo para a superação da opressão do sistema dominante.

É nesse ponto que reside a grande diferença entre as duas propostas. Para Dussel a Ética da Libertação se situa exatamente na situação concreta da opressão que ocorre nos processos históricos de organização social e, dessa forma, seu ponto de partida situa-se nos próprios limites da Ética do Discurso. Ou seja,

“Son exactamente estas situaciones límites las que importan a la ética de la liberación: los múltiples procesos cotidianos de liberación de las mujeres, de las razas discriminadas, de las culturas populares asfixiadas (...), la situación de las mayorías en Estados de no-derecho, de la periferia o del mundo colonial que por definición se encuentra en una estructura de opresión” (DUSSEL, 1994, p. 151).

Enquanto o ponto de partida da Ética do Discurso é a comunidade de comunicação já pressuposta (ideal), a filosofia da libertação parte da realidade existencial dos povos latino-americanos, da cultura popular que deve ser

analisada por uma hermenêutica crítica, para mostrar que somos afetados por formas de racionalidades dominantes. Portanto, se para Apel a refutação ao céptico é fundamental na busca de fundamentação última da ética, para Dussel a preocupação principal do processo ético-libertador deve ser a *conscientização* do oprimido frente aos processos efetivadores de uma *razão cínica*, intrínseca aos sistemas hegemônicos (inclusive ao sistema fundante da comunidade comunicacional).

Apel considera esse questionamento de Dussel o desafio central lançado pela Ética da Libertação. Ou seja, o desafio de avaliar criticamente os fundamentos da Ética do Discurso, pois o inimigo pode não ser o *céptico* (que busca refutar por princípio todo e qualquer discurso), mas o *cínico* (que busca fugir das refutações discursivas por interesses econômico-políticos ou ideológicos). A atitude do cínico teria o poder de inviabilizar a aplicabilidade prática da Ética do Discurso, pois sua ação prática reproduz uma racionalidade estratégica - voltada para a obtenção de seus fins próprios e não a construção do consenso.

A resposta de Apel a essa crítica dusseliana parte de uma ressalva básica de que a Ética do Discurso jamais pode ser vista como uma forma de “manter o sistema” a partir de suas próprias regras internas. “O discurso argumentativo da ética do discurso sempre já transcende a todo sistema totalitário no sentido de Dussel” (APEL, 1994, p. 35). E, da mesma forma, qualquer representante de uma argumentação séria não se sentirá, ele próprio, um “funcionário da razão cínica”. O próprio Dussel pode ser o exemplo para demonstrar que não estamos afetados completamente por uma razão estratégica, que se impõe de modo absoluto no mundo. Então, para Apel, faz-se necessário discernir aqueles com os quais podemos debater sem nenhuma restrição – e que seriam os parceiros fiéis

da razão dialógica/comunicativa dos que representam a razão cínica. Mas, com todos se pode discutir e/ou agir de modo crítico-argumentativo - pois é possível contrapor à razão estratégica o cultivo da racionalidade crítico-argumentativa. Essa nova racionalidade será, e já está em curso na história, a grande diferença em relação aos tempos políticos modernos, predominantemente estratégicos. Ou seja,

“na realidade econômico-política de nossos dias ocorrem conferências quase diárias sobre as questões da humanidade (...) que estão sujeitas a dois tipos de racionalidades distintas: por um lado (...) há o compromisso com a idéia reguladora de discursos práticos, nos quais devem ser tomados em considerações os interesses de todos os envolvidos; por outro lado, sabe-se (...) que todas essas conferências também possuem o caráter de negociações estratégicas representando interesses” (APEL, 1994, p. 38).

Então, para Apel, a Ética do Discurso e a Ética da Libertação são propostas filosóficas interdependentes, que convergem para preocupações humano-sociais comuns e podem complementar-se na busca de uma fundamentação racional para a vida prática. A racionalidade crítico-comunicativa não se opõe segundo Apel, aos objetivos críticos da filosofia da Libertação. Contudo, as críticas de Dussel são pertinentes às fundamentações éticas clássicas que são deontológicas, abstratas e reproduzem a ingenuidade de construir uma vida social “boa e justa” a partir de uma ficção na história, ou em um recomeço absoluto. Mas tais críticas são, para Apel, inapropriadas frente ao esforço crítico-emancipatório da Ética do Discurso.

Entretanto, para Dussel, a razão ética originária antecede a racionalidade comunicativa. Essa anterioridade está diretamente fundada na *Exterioridade do*

Outro que irrompe na *Totalidade* enquanto sistema hegemônico para recriá-lo. Assumir o compromisso de acolher o outro para que ele possa se afirmar livremente e viver a dignidade de seu ser é um gesto/atitude anárquica frente ao *logos da filosofia* ocidental. Partindo de Levinás e/ou da tradição judaico-cristã, Dussel argumenta sobre a importância e a essencialidade da reflexão ética enquanto *filosofia primeira* que antecede a própria razão lógico-discursiva.

“La ‘razón ética originária’ es el momento primero racional, anterior a todo outro ejercicio de la razón, por la que tenemos la experiencia (...) del outro antes de toda decisión, compromiso a comunicación a su respecto (...). Es el momento ilocucionário mismo en el origen de todo ‘acto-de-habla (...)’ (DUSSEL, 1994, p. 157).

Ao partir do face-a-face do outro enquanto ser distinto de mim, para assumi-lo como o sentido ético originário, Dussel defende a anterioridade de uma razão ética originária sobre as demais formas da racionalidade, tais como, a discursiva, a estratégica e a instrumental. Essa razão, anterior às outras formas racionais, é o ponto de partida da construção do projeto social libertador frente às realidades de opressão hoje sofridas.

Dussel (ibidem, p. 159ss) aponta três momentos distintos de um desdobramento possível desse projeto. O primeiro momento é a *solidariedade* dos oprimidos entre si que torna possível o desenvolvimento de um núcleo cultural distinto da lógica dominante. Em segundo lugar, está a luta concreta de *desconstrução* a partir de dentro dos próprios sistemas hegemônicos. É o processo de desconstrução dos diferentes sistemas a partir dos quais se reproduzem as práticas opressoras – de dominação erótica, econômica, política, religiosa, cultural, etc. Impõe-se às lutas de libertação um *processo de mutação* dos diferentes sistemas, cada um segundo a sua necessidade e nível de

profundidade para a sua reestruturação. No terceiro momento, é que se situa a *nova práxis* construtiva. Aí está o papel da razão ético-discursiva, estratégica e instrumental articuladas segundo suas funções próprias.

Então, o que é o ponto de partida para Apel e Habermas – a comunidade de comunicação ideal, sem opressão – torna-se o ponto de chegada para a ética da Libertação, pois será uma realidade histórica se de fato for uma meta prática à luz da qual convirjam as vontades e os interesses, principalmente, dos que mais sofrem no momento presente a opressão/exclusão pela assimetria no diálogo e pela imposição dos interesses estratégicos da minoria sobre a maioria dos seres humanos.

Através do debate entre Dussel e Apel é possível ver o caráter não excludente entre as duas propostas Éticas, pois ambas defendem a necessidade de superar os sistemas hegemônicos, fundamentados na racionalidade instrumental. No entanto, faz-se necessário reconstruí-las à luz dos desafios das realidades sociais, considerando-as a partir do grau de interdependência entre os povos em um mundo que se transformou em uma única aldeia, sem fronteiras e/ou isolamentos entre culturas e povos.

No que tange à Ética do Discurso, faz-se necessário superar os aspectos idealizantes que reproduzem uma visão de realidade sociocultural pertencentes aos países desenvolvidos (da Europa e das potências mundiais). A posição ética que supõe ser um fato a capacidade da simetria no processo comunicativo entre os diferentes sujeitos sociais está muito além das condições encontradas nos países pobres, onde existem flagrantes desrespeitos às condições mínimas da vida humana digna, a exemplo da fome, da miséria, da crescente violência e do abandono do poder público aos cidadãos. À Ética do Discurso torna-se

necessário descer do nível formal (universalizante) para chegar mais próxima dos fatos históricos e do possível diálogo que pode ser cultivado a partir dos *mundos vividos* concretamente situados. Nesse contexto prático das sociedades contemporâneas encontram-se as limitações que surgem diante de um processo dialógico-comunicativo, muitas vezes interrompido pela própria contradição de interesses antagônicos sempre em jogo na concretude do tempo histórico. Ou seja, o diálogo se processa em um mundo concreto em que irrompem interesses diferentes, ou antagônicos, e as exigências para a sua efetivação prática impõe certas condições culturais, políticas e sociais mínimas. Condições estas que as realidades constitutivas de mundo atual ainda não oferecem, pois via de regra reproduzem a lógica da racionalidade instrumental (sistêmica).

As propostas levantadas pela Ética da Libertação, no seu conjunto da obra de Dussel, carecem de um esclarecimento crítico-dialético sobre os fundamentos da Ética Libertadora. Ou seja, faz-se necessário convergir para a historicização do Outro, tornando-o efetivamente antropológico, concreto, ou situado historicamente. A fragilidade da fundamentação da Ética Libertadora, ao meu ver, reside na sua surpreendente referência ao *Mistério Escatológico*. O mundo humano (histórico) passa a ser explicado por uma certa visão de Deus, do Mistério, do Absolutamente Outro. Então, torna-se perigosa a justificação de processos históricos, que mesmo tomando um endereço histórico autoritário e/ou dominador, passam a ser vistos como essencialmente libertadores. Essa é a crítica que se faz hoje a Marx por ter endeusado os proletários como os únicos seres capazes de humanizar o mundo moderno. Assim, toda e qualquer absolutização de algo histórico torna-se uma icónita em termos de futuro histórico-social. A dogmatização do “popular”, do “totalmente excluído”, pode ser um fundamento que concretamente não responde à radicalidade ética, ou sirva para justificar distorções inaceitáveis em termos políticos e sociais.

O desafio de discutir as bases filosóficas é algo que se impõe a ambas propostas de fundamentação de uma *Ética Universal* nesses “tempos modernos”, quando predominam os relativismos e a fragmentação da vida humana em sociedade. O caminho mais sensato para essa discussão nos parece ser as práticas dialógico-conscientizadoras sugeridas por Freire, pois não convergem para a ruptura do diálogo entre Primeiro Mundo e Terceiro Mundo, nem esquecem as condições concretas necessárias para estabelecer um processo dialógico construtivo, humanizador e dialeticamente criativo frente aos desafios históricos atuais. Estes desafios requerem a transposição dos entraves ideológico-políticos estratégicos do Primeiro Mundo em relação aos povos periféricos do Terceiro Mundo, até o momento impedidos de se desenvolverem de forma livre e autônoma.

Paulo Freire convergiu, em seus últimos escritos, para a defesa de uma *Ética Universal* do ser humano, mas que supera a concepção ética iluminista em suas dimensões abstratas, idealizantes e românticas. A partir de uma diversidade e riquezas de práticas sociais impulsionadoras da intervenção ético-política no mundo é possível à humanidade superar suas crises que desumanizam as sociedades atuais e construir novos sistemas e/ou formas de organizar o mundo. É a *Ética da solidariedade* que deve ser globalizada e não a ética do mercado que quer se mostrar hegemônica na solução dos problemas das sociedades atuais.

Esse caminho ético é um processo dialógico, intersubjetivo, coletivo, que só é possível ser construído com vontade política e com a formação de um *novo ethos* cultural - transcendendo os níveis da consciência ingênua, massificada e formando cidadãos engajados nas lutas, radicalmente democráticas, de transformações das realidades sociais injustas e opressoras. É

uma alternativa que parte da própria contradição interna aos sistemas hegemônicos, mas assume a ruptura frente a lógica opressora desses sistemas a partir da radicalidade ético-política expressa no clamor das massas e na indignação das mesmas frente às injustiças sofridas. As lutas de transformação da realidade têm, como inspiração ética, a liberdade de todos os seres humanos que é somente possível na democracia real (econômico-social e cultural) – para além das simples democracias formais, burguesas, de cunho liberal, ou neoliberalizantes, hoje em moda.

CONCLUSÃO

Após o desdobramento do objeto de estudo dessa tese em seis longos capítulos, convém retomar o problema central da mesma, tendo em vista uma reflexão mais atenta às conquistas/resultados que foram possíveis em nossas análises, bem como sobre o sentido histórico (relativo) que caracteriza as reflexões explicitadas nesse trabalho. Desde já ressalva-se que não alimentamos aqui a pretensão de construir respostas conclusivas às principais questões levantadas, pois, se assim fosse, cairíamos em flagrante contradição por negar a própria dialeticidade da problemática em foco.

O debate não pode desarticular-se, ou convergir para um ponto de vista fechado em si mesmo. Então, diante da amplitude e complexidade das temáticas que constituem o objeto desta tese, convém deixar em aberto o caminho da construção histórico-social de novas utopias das sociedades futuras. O desafio da própria reflexão filosófica sobre o problema do futuro nos remete para o *inédito viável* que poderá emergir na história humana, considerando as potencialidades do nosso tempo presente e a riqueza intrínseca às contradições sociais e culturais que o constituem.

Se partirmos do problema/desafio central proposto nesse trabalho, é possível constatar um permanente tensionamento entre duas dimensões básicas

que constituem o fenômeno da Educação Popular latino-americana. Ou seja, por um lado, buscamos problematizar os atuais desafios da Educação Popular para *manter viva* a utopia de construção de uma sociedade emancipada diante da contemporaneidade política, econômica, cultural e social de nosso mundo, que se caracteriza pela exclusão da maioria dos seres humanos. Mas, por outro lado, também procuramos avaliar criticamente diferentes projetos, propostas e práticas vivenciadas na história da Educação Popular latino-americana, tendo como preocupação central debater os fundamentos filosófico-científicos desse paradigma educativo.

A questão dos fundamentos da Educação Popular consistirá no foco central da discussão que pretendemos retomar aqui com o objetivo de explicitar melhor nosso ponto de vista, enquanto uma síntese do debate, uma síntese provisória porque situado nos limites do atual contexto histórico-cultural vivenciado pela humanidade.

Em primeiro lugar, faz-se necessário destacar a importância do debate filosófico em um campo fronteiro entre a modernidade e um “novo tempo” ainda não caracterizado qualitativamente (mesmo que grande parte o denomine de pós-modernidade). Nesse âmbito é que se coloca a questão da racionalidade. Mas o que se impõe, a nosso ver, é o cultivo de uma nova racionalidade, aberta, ampla, não necessitória, descentralizada e/ou destranscendentalizada – que vai sendo gestada na história a partir da integração entre diferentes povos e culturas em processos de trocas mútuas, intercâmbios de saberes, práticas e sentidos construídos intersubjetivamente. Torna-se imprescindível a permanente refundamentação das racionalidades já elaboradas historicamente, pois a razão não pode ser simplesmente concebida como a *clareira do ser* (Heidegger) que irrompe na história, ou uma *vontade universal* do espírito que governa a história (Hegel), ou simplesmente a expressão do espírito de um povo em seu processo

de desenvolvimento que requer o domínio do mundo através da razão instrumental (tanto da natureza, quanto dos outros povos e seres humanos). Ou seja, as tradições filosóficas da modernidade, presas a uma cosmovisão eurocêntrica, são expressões limitadas da razão humana e, como tais, produzem um déficit de racionalidade no mundo contemporâneo.

Entretanto, a racionalização do mundo atual pela força da razão instrumental, jamais poderá ser entendida como um fenômeno que expressa todo o potencial da racionalidade humana. Ao contrário, há novos horizontes, mais amplos e fecundos, que podem constituir novas formas da expressão histórica da racionalidade humana em seu constante processo de reconstrução. A *razão dialógica* e a *razão comunicativa* demonstram concretamente esse novo potencial que brota da experiência da vida cotidiana nas sociedades já constituídas por processos da racionalização instrumentalizadora da vida humana. As propostas político-econômicas e socioculturais, para serem coerentes com a construção de uma sociedade emancipada, devem fundamentar-se a partir do cultivo dessa *nova racionalidade*, enquanto caminho efetivo para a realização da utopia alimentada pelos movimentos de Educação Popular na América Latina. São caminhos de resistência à lógica sistêmica imposta pelas nações dominantes, pois partem da *ação comunicativa* e/ou do *diálogo* vertido desde a realidade em seus desafios concretos de superação dos entraves que atrofiam o nosso ser. O desafio é desencadear processos de formação de consciências problematizadoras da realidade, que intersubjetivamente se afirmam através do diálogo crítico-libertador, enquanto base da práxis efetivadora de uma cultura (para além da simples reprodução do eurocentrismo e/ou da egologia ocidental), que servirá de alicerce para novas organizações políticas, sociais e econômicas desafiadoras na construção de um mundo mais justo e humanizado.

Nesse sentido, os novos potenciais de desenvolvimento da racionalidade humana, considerando-a como a expressão da capacidade de nossa espécie produzir sentidos autênticos na busca da construção de um mundo em processo de humanização, apontam para a afirmação de uma razão ampla, aberta, auto-crítica, descentrada e capaz de se reconstruir intersubjetivamente. Esse é o impulso para a produção de novos sentidos culturais necessários para superar a racionalidade intrínseca aos atuais sistemas de dominação do homem pelo próprio homem. A cada contexto histórico-social inovador reside um *inédito viável* que se desenvolve através de processos sociais concretamente situados. As propostas de Freire e Habermas nos oportunizam elementos teóricos fecundos para a reconstrução da racionalidade dialética e, igualmente, da racionalidade fenomenológica e analítica, todas presas, desde suas origens, aos fundamentos da egologia ocidental nos desdobramentos da tradição moderna. Portanto, a reinvenção da razão humana e, conseqüentemente, dos sentidos válidos para a afirmação autêntica de nosso ser latino-americano, requer o debate crítico com a tradição para superá-la, relativizando seus próprios resultados e mostrando outras possibilidades histórico-culturais não contempladas pela racionalidade ocidental, moderna, européia.

A fecundidade das propostas de Freire e Habermas não está na crítica pura e simples às tradições filosóficas, mas no movimento dialético que parte delas para reconstruí-las à luz da historicidade humana. Na prática, razão dialógica e razão comunicativa se complementam se partirmos das exigências intersubjetivas necessárias a toda e qualquer construção de sentidos humanamente válidos nos processos históricos da vida em sociedade. Ou seja, a nova racionalidade, que emerge a partir do diálogo e/ou da comunicação efetivada no cotidiano das comunidades humanas, coloca em evidência o novo paradigma que, em suas diferentes versões até hoje sistematizadas, se

fundamenta a partir das relações horizontais e/ou simétricas entre os diferentes sujeitos. O *paradigma da intersubjetividade* é uma das grandes intuições filosóficas do século XX, pois a maior parte dos pensadores contemporâneos se preocuparam com o desafio de superação do egocentrismo moderno, mesmo que não tenham explicitado os fundamentos de uma racionalidade a ser construída a partir da intersubjetividade. Freire e Habermas situam-se no calor desse debate e oferecem elementos bastante elucidativos que mostram a fecundidade desse novo paradigma frente à tradição moderna.

Um segundo ponto que gostaríamos de trazer para a reflexão diz respeito ao significado da nova racionalidade para o campo da Educação Popular. Ou seja, qual o valor e sentido concreto do debate sobre as possibilidades de fundamentos racionais da vida humana para os desafios práticos dos movimentos e das lutas de transformações sociais? Que relação tem o novo paradigma filosófico proposto com o cotidiano das sociedades contemporâneas.?

Primeiramente ressalva-se que o *paradigma da intersubjetividade*, não representa a total negação da subjetividade moderna, mas parte dela com o propósito de desmistificá-la através de relações dialógicas entre sujeitos descentralizados via processos coletivos da permanente interação social. Nessa direção, os fundamentos constitutivos da nova racionalidade humana, em seus horizontes amplos e radicalmente dialéticos, apontam para o entendimento de que os sentidos antropológica e eticamente válidos são produtos de *redes e/ou teias* de relações humano-sociais sempre situadas no tempo e no espaço. Portanto, um sentido historicamente elaborado poderá ser ressignificado a partir de novas práticas sociais dialógico-comunicativas, que emergem da existência humana partilhada na comunidade de comunicação real, histórica e culturalmente situada.

Eis, então, a importância do debate sobre nossos *Temas Geradores*, que revelam um mundo socialmente construído; o valor da discussão sobre os limites dos sentidos já elaborados; o papel da argumentação ético-discursiva para a produção de novas ações sociais crítico-emancipatórias; enfim, a importância de cultivarmos a comunicação que brota da horizontalidade das relações humanas no cotidiano das sociedades. Há um potencial sociocultural inesgotável a ser cultivado pela humanidade através do *diálogo aberto*, crítico, problematizador que impulsiona novas práticas coletivas. Como nos diz o ilustre geógrafo brasileiro Milton Santos (1998), é a partir de *relações horizontais* que podemos reorganizar o nosso mundo e construir uma sociedade mais justa e igualitária. A *ética da solidariedade* é o caminho futuro para resistirmos à globalização econômica neoliberalizante, que está sendo hoje imposta verticalmente pelas grandes potências mundiais, e construirmos *outra globalização*, através de práticas culturais que emergem do cotidiano das vidas humanas ressignificadas por teias de relações solidárias, mais justas porque simétricas. Concretamente esse processo já está sendo efetivado em nossa história através de diferentes formas de organização das classes populares, da sociedade civil e dos movimentos sociais, que no conjunto produzem um *Mundo da Vida* autenticamente latino-americano.

É nesse ponto que reside, a nosso ver, o núcleo central dos argumentos para a tese da complementariedade entre Freire e Habermas e, da mesma forma, entre a Filosofia da Libertação e a Ética do Discurso, conforme já explicitamos no final do capítulo VI. O ponto de partida de ambas as propostas é diferente e há, também, questões metodológicas com um pano de fundo diferenciado, que nos impõe a necessidade de debater para buscar correções mútuas, mas sem alimentar a pretensão de anular por completo as diferenças. (Apel, 1994). Entretanto, é plenamente possível continuar esse diálogo crítico e

filosoficamente fundamentado que, aliás, já está em andamento há algumas décadas e requer a elucidação de novos aspectos para que se possa avançar no futuro.

Um primeiro aspecto a ser elucidado diz respeito à caracterização apriorista do consenso hebermasiano, ou fundamento “quase transcendental” da comunidade ideal de fala na *Ética do Discurso*. Apel e Habermas reproduzem, constantemente, a tensão entre o *a priori* e o histórico, o *ideal* e o real, o *discurso* e a práxis. Os fundamentos da proposta pragmática-transcendental, ou pragmática-universal da ética conservam uma “base a priori”, mesmo que seja concebido como *a priori fraco*, enquanto resquício da filosofia transcendental.

O conceito de *Mundo da Vida* em Habermas confirma, igualmente, um duplo sentido: Mundo da Vida formal (*a priori*) e Mundo da Vida real, histórico e socialmente situado. Segundo ele, é um recurso metodológico para avaliar eticamente os consensos produzidos historicamente. Mas convém nos questionarmos, por um lado, sobre o dualismo que resulta dessa tensão entre ideal/real, teleologia/história e, por outro sobre, a importância e/ou necessidade de deixarmos aberto o caminho futuro dos desdobramentos histórico-sociais. Por essa razão, é necessário partirmos radicalmente da realidade atualmente vivenciada pelos povos latino-americanos, sem remeter à reflexão o que seria o critério ideal, padronizado e/ou universalmente suposto.

Dussel parte dos excluídos e/ou oprimidos dos sistemas hegemônicos para fundamentar a *Ética da Libertação* enquanto potencial de humanização de ambos – opressores e oprimidos. Freire também converge para esse ponto e acrescenta o *valor ético* da solidariedade no processo político-social de libertação. Por estas razões, torna-se claro que o recurso filosófico-metodológico é diverso desde o ponto de partida comparando Freire e Habermas. Então, faz-se necessário

problematizar o que seria para nós o *Mundo da Vida* concebido desde as propostas ético-políticas de libertação latino-americana.

Nosso *Mundo da Vida* é, sem sombra de dúvida, um mundo muito diferente em relação ao europeu ou norte-americano, que vivem em outros padrões socioculturais, políticos e econômicos, de reprodução da vida em sociedade. As diferenças implicam traços culturais, tipos de relações homem-mundo, padrões de vida, sentidos e “visões de mundo” distintas, que brotam das comunidades lingüisticamente constituídas. A própria integração regional revela uma grande assimetria entre Primeiro Mundo e Terceiro Mundo. Este último, enquanto periferia, dependente e culturalmente colonizado, encontra-se desorganizado política e socialmente, mergulhado em profundas crises sociais.

Mas, por sermos desta forma contamos, por outro lado, com vários aspectos positivos a nosso favor se comparamos a América-Latina com a Europa ou EUA, por exemplo. Em primeiro lugar, nós temos condições de nos firmar como povos do futuro, não pelas promessas da modernização neoliberal, mas a partir da consciência ética e da práxis político-transformadora de nossos próprios recursos humanos. A esperança no futuro é um traço constitutivo que confere um significado histórico profundo a qualquer povo/cultura, pois é no horizonte do tempo que se realizam as potencialidades histórico-sociais de humanização do mundo. Nesse sentido, a Europa encontra-se hoje cansada em suas próprias tradições, mesmo que política e economicamente exerça seu imperialismo diante do Terceiro Mundo. E, por outro lado, os norte-americanos estão presos aos padrões consumistas que ousam exportar como modelo de qualidade de vida para o mundo todo, mas ética e culturalmente mostram-se brutalizados, barbarizados e saturados espiritualmente por suas próprias neuroses. Na América Latina despontam processos socioculturais e políticos que

fogem da lógica tradicional. Tais processos constituem a novidade na história e a esperança em nosso futuro.

A grande esperança em termos de *revolução cultural*, enquanto base para a reinvenção da política, da democracia, da economia e das outras formas de organizar a vida em sociedade, é o nosso *Mundo da Vida* historicamente constituído. Este forma uma instância da vida social não totalmente colonizada pela lógica sistêmica (da mídia, economia, mercados, consumo, etc.). A partir desta instância social é possível visualizar um futuro diferente para os povos latino-americanos em suas singularidades socioculturais.

O nosso continente, porém, somente poderá constituir-se de modo livre e autêntico se partir de si mesmo, de sua própria realidade e projetar, na sua história futura, um processo inovador frente aos padrões culturais elaborados “lá fora” que, na maioria das vezes, são transportados para a nossa realidade de forma passiva e alienante. Os projetos políticos, as tecnologias, os sistemas de organização social, as formas de educação, o cultivo da cultura, todos esses aspectos devem emergir da nossa realidade e não serem importados de fora como modelos prontos para serem copiados. Esse é o maior desafio para construirmos um processo histórico verdadeiramente emancipatório.

Nessa direção, Scannone (1990) aponta para a necessidade de partirmos da *sabedoria popular* e filosoficamente interpretarmos o *nós estamos* como expressão do mundo latino-americano – um mundo próprio, distinto, com seus fundamentos históricos, sociais e culturais específicos. O papel da filosofia é estar no seio do povo pobre, considerando este enquanto sujeito da história, para desenvolver sua função hermenêutica e crítica em busca do potencial de construção de uma sociedade futura. Nós, latino-americanos, nos constituímos enquanto *novidade histórica* frente às tradições culturais que se impõem como

hegemônicas, pois enquanto povos e populações estamos fora da lógica estruturante do mundo contemporâneo. Entretanto, surge o desafio de saber interpretar o movimento da nossa história para entender o sentido do “novo” e/ou do *inédito viável* que está sendo gestado a partir dos processos culturais em nossas sociedades latino-americanas.

Esse parece-nos ser o papel da reflexão filosófica enquanto busca de um caminho mais duradouro, embora aparentemente bastante demorado, para a construção histórica da *utopia social emancipatória* em sua articulação entre Educação Popular e Movimentos Sociais. Já está em andamento um processo cultural inovador, onde muitos sentidos novos, eticamente revolucionários e politicamente coerentes com os desafios da libertação humano-social, estão sendo gestados a partir de novas práticas pedagógicas, que brotam de projetos sociais, movimentos de lutas e propostas de Educação Popular identificados com a recriação da nossa história. Há, nesse sentido, um acúmulo de vivências, experiências e lutas das classes populares que se transformaram no autêntico “jeito de ser” do povo latino-americano. Ou seja, nós hoje vivenciamos um *horizonte cultural*, que faz parte da nossa história, enquanto povos distintos que têm uma memória (símbolos e referências culturais próprias), servindo de ponto de partida das lutas futuras.

Mas o desafio ainda é enorme se considerarmos os entraves concretos da realidade social que precisamos transpor para efetivamente nos constituirmos em povos livres e emancipados no amplo sentido desses termos. Para isso, faz-se necessário cultivarmos coletivamente o horizonte de nosso tempo histórico, que implica a vivência intersubjetiva do *sonho* e da *esperança* em um mundo mais humanizado, belo e feliz. O ponto de partida para essa *utopia coletiva* deve ser o nosso Mundo da Vida historicamente situado, tendo como preocupação central entender o que nos caracteriza como próprios, distintos, e originalmente

diferentes das demais culturas. A partir daí será possível construir novos caminhos, para a vida humana em sociedade, relativizando os padrões de qualidade de vida verticalmente *ditados* pelos países ricos.

O nosso futuro está diretamente relacionado com a reinvenção dos modelos de vida, das formas de organização social, dos sistemas de controle copiados de fora e concebidos como uma verdade plena. E, nesse sentido, um dos grandes desafios da atualidade, diante do ufanismo dos sistemas financeiros e dos mercados globalizados, é a *desvirtualização* da existência humana hoje fortemente controlada, e até mesmo asfixiada, pelo mundo dos sistemas burocratizantes, que nos desumanizam a todos – ricos e pobres, cultos e analfabetos, velhos e jovens, incluídos e excluídos. Essa desvirtualização só é possível a partir do nosso Mundo da Vida concreto, que é o grande potencial para reinventar as formas do viver humano, superando as crises e desenvolvendo o potencial de humanização intrínseco à própria vocação do *ser pessoa*.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor W. *Conceito de Iluminismo. in os Pensadores.* São Paulo : Nova Cultural, 1996.
- ANDERSON, Pery. *Balanço do Neoliberalismo, in Pós-neoliberalismo.* Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1994.
- ANDREOLA, Balduino A. O Processo do Conhecimento em Paulo Freire. *Educação e Realidade*, Vol.18, nº1, p. 32-45, jan-jul/1993.
- _____ *Emmanuel Mounier et Paulo Freire: Une Pedagogie de la Personne et de la communauté.* Louvain-la-Neuve, Thèse Doctoral, 1985. (mimeo).
- _____ *Interdisciplinarietà na Obra de Freire: Uma pedagogia da simbiogênese e da solidariedade. Coletâneas Paulo Freire.* São Leopoldo. : Unisinos, vol. 1, p. 03-31, 1998.
- ARAGÃO, Lúcia Maria de C. *Razão Comunicativa e Teoria Social Crítica em Jürgen Habermas.* Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1997. 2ª ed.
- APEL, Karl-Oto. *Ética do Discurso em Face do Desafio da Filosofia da Libertação Latino-Americana. In. Ética do Discurso e Filosofia da Libertação.* São Leopoldo : Unisinos, 1994.
- BECKER, Fernando. *Da ação à operação: O caminho da aprendizagem em Piaget e Freire.* Porto Alegre : Palmarinca, 1993.
- BEISIEGEL, Celso R. *Política e Educação Popular.* São Paulo : Ática, 1982.

- BERNDT, Waldir. *Paulo Freire: Conscientização. In Universidade e Desenvolvimento.* Florianópolis : out/ 1993.
- BOSI, Ecléa. *Problemas Ligados à Cultura das Classes Populares. In Cultura do Povo.* São Paulo : Cortez, 1988.
- BOTOMÉ, Silvio P. *Contemporaneidade, Ciência, Educação e Verbalismo.* Frederico Westphalen : Ed. URI, 1994.
- BOUFLEUR, José P. *Conhecimento e Educação à luz do Paradigma da Comunicação Uma abordagem a partir de Habermas. Reflexão e Ação.* V.3, nº 1/2, jan/dez. 1995.
- BRANDÃO, Carlos R.(Org) *A Questão Política da Educação Popular.* São Paulo : Brasiliense, 1980.
- _____ *Os caminhos cruzados: formas de pensar e realizar a educação na América Latina. In Educação Popular: utopia Latino Americana.* São Paulo : Cortez, 1994.
- _____ (Org.) *Pesquisa Participante.* São Paulo : Brasiliense, 1982.
- _____ *Em Campo Aberto.* São Paulo : Cortez, 1995.
- _____ *A Educação como cultura.* São Paulo : brasiliense, 1985.
- _____ *Os caminhos cruzados. In Educação Popular: utopia latino-americana* São Paulo : Cortez, 1994.
- BUBER, Martin. *O Socialismo utópico.* São Paulo: Ed. Perspectiva, 1986. 2ª ed.
- CATÃO, Francisco. *A Pedagogia Ética.* Petrópolis : Vozes, 1995.
- CIRNE-LIMA, Carlos R. *Dialética para principiantes.* Porto Alegre : Edipucrs, 1996.
- CORAGGIO, José L. *Desenvolvimento Humano e Educação.* O papel das ONGs latino-americanas na iniciativa da educação para todos, São Paulo : Cortes, 1996.
- DAMKE, Ilda R. *O processo do Conhecimento na Pedagogia da Libertação: As Idéias de Freire, Fiori e Dussel.* Petrópolis : Vozes, 1995.
- DAWBOR, Ladislau et. al. *Desafios da Globalização.* Petrópolis : Vozes, 1998.

- DEMO, Pedro. *Pobreza Política*. São Paulo : Cortez, 1993.
- _____ *Desafios Modernos da Educação*. Petrópolis : Vozes, 1993.
- DESCARTES, René. *Meditações. Os Pensadores*. São Paulo : Nova Cultural, 1996.
- DUSSEL, Enrique. *Ética de la Liberación: Ética do Discurso e Filosofia da Libertação - Modelos Complementares*. São Leopoldo : Unisinos, 1994.
- _____ *O Encobrimento do outro*. Petrópolis : Vozes, 1993.
- _____ *Para uma Ética da Libertação Latino Americana*. Vol. II. São Paulo : Loyola, 1977.
- _____ *Para uma Ética da Libertação Latino Americana*. Vol. III São Paulo : Loyola, 1977.
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1979.
- FAVERO, Osmar e SOARES Júnior. Everaldo F. CEPLAR - Campanha de Educação Popular (Paraíba, 1962-1964). **Educação e Realidade**. Vol 17, nº 2 Jul/dez, 1992.
- FIORI, Ernani M. *Textos Escolhidos*. Vol 2, Porto Alegre : L&PM, 1992.
- _____ *Aprender a Dizer a sua Palavra*. Prefácio da Pedagogia do Oprimido. São Paulo : Paz e Terra, 1993. 22ª ed.
- FIORI, José Luíz. *Os Moedeiros Falsos*. Petrópolis : Vozes, 1997.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. São Paulo : Paz e Terra, 1993. 22ª ed.
- _____ *Pedagogia da Esperança*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1994. 3ª ed.
- _____ *Educação e Mudança*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1987. 14ª ed.
- _____ *A Sombra Desta Mangueira*. São Paulo : Olho D'água, 1995. 1ª ed.
- _____ *Conscientização*. São Paulo. : Ed. Moraes, 1980, 3ª ed.
- _____ *Extensão e Comunicação?* São Paulo. : Paz e Terra, 1992, 10ª ed.
- _____ *Pedagogia da Autonomia*. São Paulo. : Paz e Terra, 1997. 1ª ed.

- FREIRE, Paulo & GUIMARÃES, Sérgio. *Aprendendo com a Própria História*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1987.
- _____ & FAUNDES, Antonio. *Por uma Pedagogia da Pergunta*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1995.
- _____ e MACEDO, Donaldo. *Alfabetização; leitura do mundo e litura da palavra*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1994.
- _____ e NOGUEIRA, Adriano. *Que Fazer? Teoria e prática da educação popular*. Petrópolis : Vozes, 1993.
- _____ e outros. *Na Escola que Fazemos*. Petrópolis : Vozes, 1996.
- _____ e SHOR. *Medo e Ousadia*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1987.
- FREITAG, Barbara e ROUANET, Sérgio P. *Habermas*. São Paulo : Ática, 1990, 2ª ed.
- FRIGOTTO, Gaudêncio. *Educação e a Crise do Capitalismo Real*. São Paulo : Cortez, 1996.
- FROM, Erich. *Conceito Marxista de Homem*. Rio de Janeiro : Zahar, 1987.
- GADOTTI, Moacir. *Escola Cidadã*. São Paulo : Cortez, 1994.
- _____ *Convite à Leitura de Paulo Freire*. São Paulo : Scipione, 1991.
- _____ *Paulo Freire: Uma Biobibliografia*. São Paulo : Cortez, 1996.
- _____ (org.) *Educação de Jovens e Adultos: a experiência do MOVA-São Paulo* : MEC/ Instituto Paulo Freire, 1996.
- _____ & GUTIÉRREZ, Francisco. *Educação Comunitária e Economia Popular*. São Paulo : Cortez, 1993.
- _____ e outros. *Pedagogia: Diálogo e conflito*. São Paulo : Cortez, 1989.
- _____ e TORRES. *Estado e Educação Popular*. São Paulo : Papyrus, 1992.
- _____ (Org.) *Educação Popular: Utopia Latino-americana*. São Paulo : Cortez, 1994.
- GENRO, Tarso. *Cidadania, Emancipação e Cidade*. In **Escola Cidadã**. Petrópolis : vozes, 1999.

- GENTILI, Pablo & SILVA, Tomáz. *Neoliberalismo, Qualidade Total e Educação*. Petrópolis : Vozes, 1995.
- GIANOTTI, José A. *Origens da Dialética do Trabalho*. Porto Alegre : L&PM, 1985.
- GOLSALVES, Elisa Pereira. *Educação Popular: entre a modernidade e a Pós-modernidade*. **In: Educação Popular**. São Paulo : Loyola, 1998.
- GÖRAN, Theborn. *A Crise e o Futuro do Capitalismo*. **In Pós-neoliberalismo**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1994.
- GIROUX, Henri. *Paulo Freire e a Política do Pós—Colonialismo*. **In: Paulo Freire: poder, desejo e memórias da libertação**. Porto Alegre : Artes Médicas, 1998.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la Acción Comunicativa*. Madri : Taurus, 1992a.T. 1 e 2.
- _____ *Que significa El Socialismo Hoy?* Buenos Aires : Ed. Almagesto, 1992b.
- _____ *Pensamento Pós-metafísico*. Rio de Janeiro : Tempo brasileiro, 1990.
- _____ *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1989 a.
- _____ *Jürgen Habermas fala a Tempo Brasileiro*. **In Jürgen Habermas: 60 anos**. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1989 b. 2ª ed.
- _____ *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- _____ *A crise da Legitimação na Capitalismo Tardio*. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1994, 2ª ed.
- _____ *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa : Dom Queixote, 1998. 2ª ed.
- HEGEL, GWF. *Textos Dialéticos*. Rio de Janeiro : Zahar, 1969.
- _____ *Fenomenología del Espíritu*. México : Fundo de Cultura Económica, 1966.
- _____ *Fenomenologia do Espírito (1ª parte). Os Pensadores*. São Paulo : Nova Cultural, 1996.

- HEIDEGGER, Martin. *Que é a Metafísica? Os pensadores.* São Paulo : Nova Cultural, 1996.
- _____. *Ser e Tempo.* (Parte I e II). Petrópolis : Vozes, 1989. 3ª ed.
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor. *Conceito de Iluminismo. Os Pensadores.* São Paulo : Abril Cultural, 1983.
- HURTADO, Carlos N. *Educar para Transformar - Transformar para Educar.* Petrópolis : Vozes, 1993.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas.* Porto : Ed. Rés, 1990.
- _____. *A Crise.* Porto Alegre : EDIPUCRS, 1996.
- _____. *Ideas Relativas a una Fenomenologia Pura X una Filosofia Fenomenológica.* México : Fondo de Cultura Económica, 1986.
- IANNI, Octavio. *A era do globalismo.* Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1997. 3ª ed.
- INGRAM, David. *Habermas e a Dialética da Razão.* Brasília, 1993.
- JANNUZZI, Gilberta M. *Confronto Pedagógico.* Paulo Freire e o Mobral. São Paulo : Cortez, 1987.
- JIMÉNEZ, Marco R. *Educação Popular: pedagogia e dialética.* Ijuí : Ed. Unijuí, 1989.
- JAPIASSÚ, Hilton. *A Crise da Razão e do Saber Objetivo.* São Paulo : Letras & Letras, 1996.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura. Os Pensadores.* São Paulo : Nova Cultural, 1996.
- KOWARZIK, Wolfdietrich S. *Pedagogia dialética.* São Paulo : Brasiliense, 1988.
- KROMBAUER, Luis Gilberto. *Acerca de Paulo Freire: Fundamentação filosófica da conscientização. Estudos Leopoldenses.* UNISINOS. Vol 2, nº 3, jul/dez. 1998.
- KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas.* São Paulo : Perspectivas, 1975.

- KURZ, Robert. *O colapso da Modernização*. São Paulo : Paz e Terra, 1996. 4ª ed.
- MCLAREN, Peter et all. (org). *Paulo Freire: poder, desejo e Memória da Libertação*. Porto Alegre : Artes Médicas, 1998.
- _____. *Paulo Freire e o Pós-Moderno. Educação e Realidade*. Porto Alegre: UFRGS, Jan/jun. p. 3-13.
- MARTINI, Rosa Maria F. *Habermas Refuta a Ameaça do Terror Prático com a Intersubjetividade do Mundo da Vida*. In STEIN, S.I.^a (org.). I. Simpósio Internacional de Ética e Política. ETICA E POLÍTICA, Goiânia, 2 (1) : 115 – 128, Univ. Federal de Goiás, 1998.
- MARQUES, Mário. *O conhecimento e Modernidade em Reconstrução*. Unijuí, 1993.
- _____. *Pedagogia: A Ciência do Educador*. Ijuí : Ed. Unijuí, 1990.
- _____. *Educação/Interlocução, Aprendizagem/ Reconstrução de Saberes*. Ijuí : Ed. Unijuí, 1996.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*. São Paulo : Nova Cultural, 1996.
- MEJÍA, Marco R. *Transformação social*. São Paulo : Cortez, 1996.
- _____. *Educação e Política: Fundamentos para uma Nova Agenda Latino-Americana*. In: **O Pêndulo das Ideologias**. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 1994.
- NIETESCHE, Frederich. *Obras incompletas. Os pensadores*. São Paulo : Nova Cultural. 1996.
- OLIVEIRA. Adamardo Serafim. *Educação: Redes que Capturam Caminhos que se abrem*. Vitória : EDUFES. 1996 a.
- OLIVEIRA, Manfredo A. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo : Loyola, 1996 b.
- PAIVA, Vanilda. *Educação Popular e Educação de Adultos*. São Paulo : Loyola, 1987.
- _____. *Paulo Freire e o Nacionalismo - Desenvolvimentista*, Rio de Janeiro : Ed. Civilização Brasileira, 1980.

- PALMA, Diego. *O clima da Pós-modernidade, a crise e a educação Popular. In O Pêndulo das Ideologias.* Rio de Janeiro. : Relume Dumará, 1994.
- PRESTES, Nadja. *Educação e Racionalidade.* Porto Alegre : EDIPUCRS, 1996.
- PIZZI, Jovino. *Ética do Discurso.* Porto Alegre : EDIPUCRS. 1994.
- RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias.* Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1988.
- ROUANET, Sérgio P. *As Razões do Iluminismo.* São Paulo : Companhia das letras, 1992.
- SADER, Emir. e GENTILI, Paulo (Orgs). *Pós-neoliberalismo.* Rio de Janeiro : Paz e Terra. 1996.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Um discurso sobre as Ciências.* Porto : Ed. Afrontamento, 1993.
- SANTOS, Milton. *A aceleração contemporânea: tempo-mundo e espaço-mundo. In Desafios da globalização.* Petrópolis : Vozes, 1998.
- SCANNONE, J. C. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana.* Buenos Aires : Guadalupe, 1990.
- SIDEKUM, Antonio (org). *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação: modelos complementares.* São Leopoldo : Ed. Unisinos, 1994.
- SIEBENEICHLER, Flávio B. *Jürgen Habermas: Razão Comunicativa e Emancipação.* Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1994. 3ª ed.
- SOBOTTKA, Emil A. *Ação Comunicativa e Filosofia da Libertação como Utopia.* Veritas. V. 42, nº1, mar/97.
- SOROS, Georges. *Soros: entre o megainvestidor e o filósofo. In Veja: Ano 31, nº 38, 23 set/98. P. 124-126.*
- SOUZA, João Francisco. *Educação Popular para o terceiro milênio - desafios e perspectivas. In Educação Popular Hoje.* São Paulo : Loyola, 1998.
- SOUZA, Ricardo T. *Totalidade & Desagregação.* Porto Alegre : Edipucrs, 1996.

- THUROW, Lester C. *O futuro do capitalismo*. Rio de Janeiro : Rocco, 1997.
- TORRES, Carlos A. *A Práxis Educativa de Paulo Freire*. São Paulo : Loyola, 1979.
- TORRES, Carlos A. *Leitura Crítica de Paulo Freire*. São Paulo : Loyola, 1981.
- _____. *Da pedagogia do oprimido à luta continua*. **In: Paulo Freire: poder, desejo e memórias da libertação**. Porto Alegre : Artes Médicas, 1998.
- TORRES, Rosa Maria (Org). *Educação Popular. Um encontro com Paulo Freire*. São Paulo : Loyola, 1987.
- WANDERLEY, Luiz Eduardo. *Formas e orientações da educação popular na América Latina*. **In: Educação Popular: uma utopia latino-americana**. São Paulo : Cortez, 1994.
- ZITKOSKI, Jaime J. *O Método Fenomenológico de Husserl*. Porto Alegre : Edipucrs, 1994.
- _____. *Paulo Freire e o Atual Contexto dos Movimentos Populares*. Coletâneas do PPGEDU, out./dez de 1996.
- _____. *Visões Epistemológicas da Ciência*. *In Caderno Pedagógico*. Ano VI, nº 11 e 12, URI, Frederico Westphalen, 1996.
- ZUNIN, Antônio A. *A Pedagogia do Oprimido em Tempos de Industrialização da Cultura*. Ver. Bras. De Est. Pedagógicos. V, 76, n.182/183, jan/dez. 1995.
- WWW. Ipf@paulo freire.org.

