UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

**O CONSENSO NA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO DE
HABERMAS E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A EDUCAÇÃO**

LUIZ ROBERTO GOMES

Campinas, fevereiro de 2005

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

O CONSENSO NA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO DE
HABERMAS E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A EDUCAÇÃO

LUIZ ROBERTO GOMES

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação da Faculdade de Educação da UNICAMP, na área de *Filosofia, História e Educação*, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Pedro L. Goergen.

Campinas, fevereiro de 2005

**Ficha catalográfica elaborada pela biblioteca
da Faculdade de Educação/UNICAMP**

Gomes, Luiz Roberto.
G585c O consenso na teoria do agir comunicativo de Habermas e suas
Implicações para a educação / Luiz Roberto Gomes. – Campinas, SP: [s.n.],
2005.

Orientador : Pedro L. Goergen.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de
Educação.

1. Habermas, Jurgen, 1929- 2. Filosofia. 3. Modernidade. 4. Educação.
5. Consenso (Ciências sociais). I. Goergen, Pedro L. II. Universidade
Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

04-255-BFE

*Aos educadores que conseguem
vislumbrar, no contexto comunicativo,
a perspectiva da emancipação.*

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, *Manoel Luiz Gomes e Maria de Lourdes Gomes*; e aos meus irmãos Rosemary Gomes, Cristiane Gomes e André Luiz Gomes; pelo incentivo e pela forma carinhosa com que compartilham comigo os desafios desta vida.

Ao Grupo de Pesquisa em Filosofia, Modernidade e Educação - GEFIME da UNICAMP, pela amizade e oportunidade de reflexão dos pressupostos teóricos dessa tese.

Ao meu orientador Prof. Dr. Pedro L. Gorgen, pela presença amiga, crítica e desafiadora, nos diversos momentos de interlocução e composição do trabalho.

Aos professores que compuseram a banca examinadora, Prof. Dr. Flávio Beno Siebeneichler, Prof. Dr. César Nunes, Prof. Dr. Eduardo Oscar Chaves, Prof. Dr. José Pedro Boufleuer, Prof. Dr. José Roberto Heloani e Prof. Dr. Eldon Henrique Mühl, pela disponibilidade de participação, bem como pelas importantes críticas e sugestões dirigidas a este trabalho.

Ao amigo Vanderlei Barbosa, pela amizade e parceria acadêmica estabelecida ao longo desses anos.

Aos irmãos Rogério e Fernando Teston, pela disponibilidade e apoio técnico.

A Cristina Johson, pelos trabalhos de revisão do texto.

A Juliana A. Ferreira, pela presença distinta nos momentos finais deste trabalho e, pelo apoio na tradução do resumo.

Aos meus amigos, alunos e professores que me ajudaram a reconhecer a importância e a continuidade de um trabalho permanente de investigação voltado à educação e à emancipação.

RESUMO

No formato de uma pesquisa teórico-conceitual, sob o título “O consenso na Teoria do Agir Comunicativo de Habermas e suas implicações para a Educação”, a presente tese busca elucidar, por intermédio da explicitação do conceito de consenso, alguns dos mais relevantes aspectos da teoria habermasiana para a educação contemporânea. Trata-se de uma investigação que resgata as premissas teóricas de Habermas, como base conceitual e como identificação das possíveis contribuições da sua teoria para a fundamentação de um projeto educativo crítico-emancipatório baseado no reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade do agir comunicativo. Para efeito de demonstração da tese, o autor fundamenta os seus argumentos no conceito de consenso que lhe permite analisar os impactos da crise da contemporaneidade à luz do debate que se estabelece entre modernidade e pós-modernidade. Com o referencial do potencial crítico e reflexivo da modernidade, continuado por Habermas na Teoria do Agir Comunicativo, o estudo salienta a relevância do consenso como um critério fundamental para o desenvolvimento de uma ação educativa emancipatória.

Palavras chaves: Habermas, Filosofia, Modernidade, Educação e Consenso.

ABSTRACT

In the format of a theoretical-conceptual research, under the title "The consensus in the Theory of the Act of Habermas and its implications for the Education", the present thesis tries to elucidate, through explicit of the consensus concept, some of the more important habermasian theory aspects for the contemporary education. It is an investigation that rescues Habermas' theoretical premises, like conceptual base and as possible contributions identification of his theory for the development of an educational project critic-emancipatory based on recognition inter-subjective of the validity pretenses of the communicative act. For thesis demonstration effect, the author bases his arguments in the consensus concept that allows you to analyze the contemporaneousness crisis impacts to the debate light that is established between modernity and post-modernity. With referential of the modernity potential critic and reflexive, continued by Habermas in the Communicative Acting Theory, the study points out the consensus relevance as a fundamental criterion for the development of an educational emancipating action.

Key words: Habermas, Philosophy, Modernity, Education and Consensus

SUMÁRIO

Resumo	ix
ABSTRACT	xi
LISTA DE QUADROS E FIGURAS	xiii
INTRODUÇÃO	1
Cap.1 TEMPOS “PÓS MODERNOS” E CRISE DE CONSENSOS	11
1.1 A crise enquanto fenômeno, conceito e sistema	15
1.1.1 <i>O fenômeno da crise</i>	16
1.1.2 <i>O conceito de crise</i>	25
1.1.3 <i>A crise e os sistemas sociais</i>	28
1.2 Tempos "Pós-modernos"?	35
1.2.1 <i>O problema da legitimação</i>	38
1.2.2 <i>A crise da racionalidade moderna</i>	43
Cap. 2 O CONSENSO NA TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA DE HABERMAS.	51
2.1 Racionalidade Comunicativa: o pressuposto necessário para a obtenção de consensos	52
2.2 Uma teoria da ação que emerge dos processos de comunicação	64
2.2.1 <i>A Pragmática Universal</i>	74
2.2.2 <i>A força ilocucionária dos atos de fala</i>	82
2.2.3 <i>A situação ideal de fala</i>	91
2.3 Teoria consensual da verdade e ação comunicativa	93
Cap. 3 EDUCAÇÃO E CONSENSO NA CONTEMPORANEIDADE	97
3.1 O ideário emancipatório do projeto pedagógico moderno	101
3.1.1 <i>A Razão Emancipatória Iluminista</i>	110
3.2 Interação social e práxis educativa	117
3.2.1 <i>Ação pedagógica orientada pelo entendimento</i>	123
3.3 Educação e emancipação na perspectiva do consenso	129
CONCLUSÕES	135
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	145

LISTA DE QUADROS E FIGURAS

Quadro 1. Tendências de crise e explicações propostas	31
Figura 1. Tipos de Argumentação	63

INTRODUÇÃO

O trabalho que se desenvolverá a seguir é resultado de uma pesquisa teórico-conceitual que procurou tematizar filosoficamente o conceito de consenso presente na Teoria do Agir Comunicativo de Jürgen Habermas e suas implicações para a educação. Trata-se de uma investigação que resgata as premissas teóricas de Habermas, como base conceitual e como identificação das possíveis contribuições da sua teoria para a fundamentação de uma proposta educativa crítico-emancipatória. Para tanto, será necessário seguir o percurso argumentativo do autor, em seu projeto de reconstrução da modernidade que, se coloca em contraposição às teses que defendem a desconstrução da razão e o fim das metanarrativas, alimentando por sua vez, o debate contemporâneo que se estabelece entre a modernidade e a pós-modernidade.

Este trabalho apresenta um fio condutor que consiste em submeter à análise filosófica os desafios mais urgentes da contemporaneidade, tendo como referência a crise da racionalidade moderna. Ele explora ainda os impactos desta crise, em meio às possibilidades de um projeto educativo moderno voltado à emancipação. Para Habermas, a emancipação é inerente à comunicação, de modo que seja necessário desenvolver projetos educativos que privilegiem, consensualmente, o fortalecimento da competência comunicativa dos educandos, a fim de torná-los competentes para o enfrentamento dos desafios do nosso tempo.

Parece consensual a idéia de que o filósofo alemão Jürgen Habermas seja considerado um dos mais importantes intelectuais da segunda metade do século XX. Sua importância, riqueza e originalidade de idéias lhe outorgaram um reconhecimento internacional, seja pela densidade e abrangência de suas análises ou ainda pela capacidade de dialogar com as correntes filosóficas clássicas e

contemporâneas, extraindo destas os elementos constitutivos de sua teoria. Trata-se do pensamento de um autor contemporâneo, herdeiro da Escola de Frankfurt, com uma vasta produção teórica no campo da filosofia e da sociologia, que suscita quase que inevitavelmente sua participação nos debates dos grandes temas sociológicos, epistemológicos, políticos, econômicos, éticos e culturais de sua época. As considerações de Habermas ocupam um lugar de destaque não só na Alemanha e na Europa¹, que é o seu principal contexto de interlocução, mas no mundo inteiro.

Reconhecida a importância desse grande intelectual, nos colocamos o desafio de situar o pensamento de Habermas em meio à complexidade da temática abordada e da linguagem rebuscada, que demonstra um conhecimento vasto na forma de relacionar-se com os temas e autores que fundamentam a sua teoria². Este estilo, ao mesmo tempo em que aproxima os intelectuais coincidentes em sua área de formação, afasta os leitores e intérpretes mais distantes de uma compreensão mais fidedigna e analítica das posições e idéias do autor.

De modo geral, Habermas dedica-se ao estudo dos grandes temas sociológicos, epistemológicos, políticos e éticos que envolvem a condição humana na busca de razões que permitam compreender os limites da sua trajetória histórica e vislumbrar caminhos para a construção de uma sociedade mais justa, digna e democrática. Especificamente, podemos dizer que o autor estabelece uma crítica aos processos reducionistas de racionalização social, o que motiva a explicitar um outro tipo de racionalidade, apoiado nos pressupostos do agir comunicativo, permitindo-lhe apresentar uma possibilidade de fundamentação de uma teoria

¹ Para situar o pensamento de Habermas no contexto da filosofia alemã, cf. BUBNER, Rüdiger. *La Filosofía Alemana contemporánea*. Trad. Francisco Rodríguez Martín. Madrid: Cátedra, 1991.

² Dos autores que Habermas se serve como interlocutores, para o traçado de fundamentação de sua Teoria do Agir Comunicativo, destacam-se: Kant, Hegel, Marx, Durkheim, Weber, Freud, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Heidegger, Husserl, Wittgenstein, Apel, Austin, Searle, Parsons, Piaget, Mead, entre outros. Como contra-ponto, temos: Bataille, Luhmann, Lyotard, Derrida, Castoriadis, Foucault, entre outros.

crítica da sociedade contemporânea a partir da reflexão dos modos de racionalidade nela situados.

A trajetória intelectual do autor, acerca de diversos temas filosóficos, pode ser compreendida em três grandes fases, que sintetizam as principais motivações e influências a que foi submetido Habermas, no desenvolvimento da sua produção acadêmica. Essas fases correspondem, primeiramente, aos *estudos teórico-epistemológicos*, dos quais destacamos "Teoria e Práxis" (1962), "Sobre a lógica das ciências sociais" (1967, 1970 e 1982) e "Conhecimento e Interesse" (1968 e 1973); uma segunda fase que compreende os *estudos pragmáticos* da sua principal obra "Teoria do Agir Comunicativo" (1981) e "Consciência Moral e Agir Comunicativo" (1980 e 1981); e uma terceira que é uma espécie de *retomada de toda a sua obra à luz do significado epistemológico*, com "Verdade e Justificação" (1999)³.

No conjunto de sua obra, vamos encontrar uma produção organizada em artigos e livros publicados desde 1954 na Alemanha e traduzidos em vários idiomas (inglês, francês, italiano, espanhol, português, entre outros)⁴. A sua principal obra, *Teoria do Agir Comunicativo*, está estruturada em dois volumes: o primeiro que discute a racionalidade da ação e os processos de racionalização social e o segundo que apresenta uma crítica à razão funcionalista⁵. O conceito de *consenso*, que é o objeto central do nosso estudo, está contemplado fundamentalmente neste trabalho central de Habermas, o que justifica, em termos metodológicos, uma análise mais detalhada dos pressupostos e teses da teoria de Habermas, sistematizadas nesta obra e que viabilizam, portanto, a compreensão do conceito

³ Sem a pretensão de esgotar o percurso realizado pelo autor a partir de sua bibliografia, procuramos sistematizar em fases a orientação teórica de Habermas, com o auxílio dos dados fornecidos pela conferência do Prof. Dr. Flávio Beno Siebeneichler sobre Habermas, realizada na Faculdade de Educação da UNICAMP, no dia 03 de novembro de 2004.

⁴ Para o conhecimento do percurso bibliográfico de Habermas, Cf. ARAGÃO, Lúcia. *Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, págs. 35-40, que apresenta um levantamento e sistematiza por ordem cronológica as obras do autor.

⁵ É importante salientar que, além dos dois volumes que compõem a Teoria do Agir Comunicativo, Habermas publica mais um livro, *Teoria do Agir Comunicativo: complementos e estudos prévios*.

sem a necessidade de um estudo de toda sua bibliografia. Contudo, rápidas incursões a outros textos não deixam de ser pertinentes na busca de uma melhor explicitação de suas teses descritas em outros contextos.

Para além da crítica da racionalidade instrumental, amplamente fundamentada pelos teóricos frankfurtianos, em especial os estudos desenvolvidos por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*⁶, Habermas identifica o reducionismo a que foi submetida a razão moderna, na sua acepção cognitivo-instrumental, e propõe uma concepção de racionalidade mais ampla, com o objetivo de superar a característica manipuladora e objetivante das ações humanas, promovendo a crítica, e apontando possíveis saídas para as aporias da modernidade⁷. Diante de tais reducionismos e, especialmente, pelo caráter ideológico assumido pela técnica e pela ciência, quando estas se colocam aos diversos setores da sociedade como a única forma de racionalidade possível, Habermas se vê desafiado a reconstruir teoricamente a razão a partir de outras bases, tal como ele mesmo explicita: "La teoría de la acción comunicativa se propone además como tarea investigar la 'razón' inscrita en la propia práctica comunicativa cotidiana y reconstruir a partir de la base de validez del habla un *concepto no reducido de razón*" (HABERMAS, 2001, p. 506).

Em seu projeto de reconstrução da modernidade, Habermas segue as trilhas do discurso filosófico da modernidade, com o objetivo de identificar nas

⁶ Cf. ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

⁷ "Até hoje Jürgen Habermas costuma ser visto como herdeiro do pensamento crítico da Escola de Frankfurt. É uma ilusão, mas há desculpas para ela. Atrás de uma linguagem profundamente influenciada por Wittgenstein, Popper e Parsons e da utilização de um aparelho conceitual que Adorno não hesitaria em chamar de positivista, existem em Habermas temas que no fundo são próximos aos grandes temas da teoria crítica: a denúncia de um mundo crescentemente administrado, a preservação da idéia da utopia - a da comunicação ideal - e principalmente a fidelidade ao conceito iluminista de maioridade, *Mündigkeit*, como *telos* da vida individual e coletiva. Mas essas convergências não bastam para provar a tese da continuidade entre o pensamento de Habermas e o de Adorno. Com a *Teoria do Agir Comunicativo* e o *Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas consuma o processo psicanalítico de assassinato simbólico do pai: a partir desse momento, a base de sua identidade passa pela ruptura com Adorno, sobretudo no conceito de razão". Cf. ROUANET, Sérgio Paulo. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pág. 331.

diversas teorias as bases de compreensão dos paradigmas filosóficos⁸. Neste sentido ele, propõe uma mudança de paradigma filosófico ao entender que “La racionalidad tiene menos que ver con el conocimiento o con la adquisición de conocimiento que con la forma en que los sujetos capaces de lenguaje y de acción hacen uso del conocimiento” (HABERMAS, 1999a, pág. 24). Com esta proposta temos explicitado inicialmente, para fins de caracterização metodológica, dois paradigmas de pensamento filosófico distintos na sua forma de conceber a realidade: O *paradigma da filosofia da consciência ou do sujeito*, que corresponde ao modelo da racionalidade cognitivo-instrumental, e o *paradigma da filosofia da linguagem ou da intersubjetividade* que corresponde ao modelo da racionalidade comunicativa⁹.

A razão centrada no sujeito encontra sua medida nos critérios de verdade e êxito, que regulam as relações do sujeito que conhece e age segundo fins com o mundo de objetos ou estados de coisas possíveis. Em contrapartida, assim que concebemos o saber como algo mediado pela comunicação, a racionalidade encontra sua medida na capacidade de os participantes responsáveis da interação orientarem-se pelas pretensões de validade que estão assentadas no reconhecimento intersubjetivo. A razão comunicativa encontra seus critérios nos procedimentos argumentativos de desempenho, diretos ou indiretos das pretensões de verdade proposicional, justeza normativa, veracidade subjetiva e adequação estética (HABERMAS, 2000, pág. 437).

No *paradigma da filosofia do sujeito* a consciência concebe a razão enquanto relação de uma subjetividade com o objeto do conhecimento. Nesta concepção o sujeito tem primazia sobre o objeto, realiza uma ação de dominação em relação à natureza e à realidade. Aqui prevalece a dimensão instrumental da razão, uma vez que esta sempre tem a intenção de dominar e controlar o objeto. Em suma, ocorre um processo de autoconsciência do sujeito em relação à

8 Cf. HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

⁹ Os conceitos de racionalidade cognitivo-instrumental e racionalidade comunicativa serão abordados de forma mais criteriosa, logo a seguir, no item: 2.1 *Racionalidade Comunicativa*: o pressuposto necessário para a obtenção de consensos.

realidade. Em contrapartida, no *paradigma da intersubjetividade*, temos uma razão intersubjetiva e interativa, que pressupõe sempre, pelo menos dois participantes que buscam o entendimento. Neste tipo de racionalidade são consideradas as relações que se estabelecem entre os sujeitos quando se referem ao mundo e agem interativamente, utilizando-se da linguagem. Trata-se de um novo paradigma que considera a linguagem como um recurso pragmático da interação dos seres humanos entre si. Aqui a racionalidade fixa-se nos procedimentos que os protagonistas de um processo comunicativo estabelecem através da argumentação, sempre com vistas ao entendimento mútuo, quando referem-se ao mundo objetivo das coisas, ao mundo social das normas e ao mundo subjetivo das vivências e emoções.

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 con ello por medio de la acción, y se lo sustituye por el paradigma de la filosofía del lenguaje, del entendimiento ínter subjetivo o comunicación, y el aspecto cognitivo-instrumental queda inserto en el concepto, más amplio, de *racionalidad comunicativa* (HABERMAS, 1999a, pág. 497).

É importante salientar, ao contrário de algumas interpretações reducionistas¹⁰, que Habermas não excluí o aspecto cognitivo-instrumental, mas o integra como momento particular de uma concepção de racionalidade mais ampla. A racionalidade comunicativa tem essa maior amplitude e, nesse sentido, é um conceito mais rico, porque a linguagem permite que se estabeleça um entendimento não só acerca de objetos dos quais se possa predicar a verdade, mas também sobre as normas e vivências que podem ser justas ou sinceras. Com

¹⁰ No *Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas desenvolve a sua tese: "modernidade um projeto inacabado". Neste trabalho ele refaz o percurso moderno, a partir dos discursos dos filósofos mais expressivos, mostrando, no âmbito do Paradigma da Filosofia do Sujeito, a visão reducionista dos autores em relação ao conceito de Razão. Nutrido por tais argumentos, ele apresenta o Paradigma da Intersubjetividade, como uma possibilidade de ampliação do conceito de razão.

isso, além do elemento cognitivo-instrumental, a racionalidade comunicativa permite integrar também os elementos prático-moral e estético-expressivo¹¹.

El concepto de *racionalidad comunicativa* lleva consigo connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de fundar consenso que tiene un habla argumentativa en la que distintos participantes superan la subjetividad inicial de sus concepciones Y merced a la comunidad de convicciones racionalmente motivadas se aseguran simultáneamente de la unidad del mundo objetivo y de la ínter subjetividad del plexo de vida social en que se mueven (HABERMAS, 2001, p. 506).

Na racionalidade comunicativa podemos perceber com maior clareza que ocorre uma mudança estrutural de paradigma quando se desloca o entendimento que estava centrado no sujeito para um acordo intersubjetivo que, é fruto de uma racionalidade comunicativa. O que ocorre é uma ação orientada ao entendimento que:

Desde la perspectiva de los participantes, “entendimiento” no significa un proceso empírico que da lugar a un consenso fáctico, sino un proceso de recíproco convencimiento que coordina las acciones de los distintos participantes a base de una *motivación por razones*. Entendimiento significa a comunicación enderezada a un *acuerdo* válido. (HABERMAS, 1999a, p. 500).

Com a explicitação do conceito de entendimento, fica claro ainda em um outro contexto de análise do autor¹², que deixa de ser privilegiada aquela atitude objetivante em que o sujeito cognoscente se dirige a si mesmo como a entidades no mundo. Ao contrário, no paradigma do entendimento recíproco, é fundamental a atitude performativa dos participantes da interação que coordenam seus planos ao se entenderem entre si sobre algo no mundo.

¹¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

¹² Ibid. p. 414.

Em seu projeto de reconstrução racional da interação lingüística, Habermas desenvolve, através da *pragmática universal*, o conceito de *competência comunicativa*, para explicitar as regras inerentes à linguagem que tornam os sujeitos universalmente competentes para interagirem comunicativamente e, assim, chegarem a um entendimento racional. Trata-se de um processo de reconstrução das regras pragmático-formais que tornam o sujeito competente para usar sentenças e expressões com o objetivo de alcançar um entendimento.¹³

Habermas propõe, a partir dos mecanismos de coordenação da ação social, a reconstrução do projeto emancipatório da modernidade, considerando como critério de emancipação os consensos motivados racionalmente no entendimento intersubjetivo do agir comunicativo. A racionalidade comunicativa fundada no paradigma da intersubjetividade permite, na visão de Habermas, o estabelecimento de uma crítica capaz de enfrentar as patologias do mundo atual, de modo que sejam controlados, em última instância, os processos sistêmicos.

É diante de tais abordagens conceituais, e da mudança de paradigma ocorrida por ocasião da fundamentação de uma concepção de racionalidade mais ampla, que podemos compreender o *consenso* como critério de validação e legitimação as ações humanas. Para tanto, iremos recorrer à *Teoria do Agir Comunicativo*, como uma fonte de interpretação dos pressupostos fundamentais do conceito de consenso de Habermas, e que se configura como objeto central dessa pesquisa.

Antes, porém, de trabalhar o conceito de consenso, vamos desenhar no capítulo 1, um cenário da aventada crise da modernidade, com ênfase na visão intelectual da crise da razão moderna que, de certo modo, está na origem do projeto de reconstrução da modernidade de Habermas, fornecendo-lhe os elementos fundamentais para uma nova forma de legitimação, apoiada nos pressupostos da racionalidade comunicativa. O percurso que faremos, num

¹³ Cf. Qué significa pragmática universal? in: HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 2001, pág. 299ss.

primeiro momento, privilegiará a crise de consensos da contemporaneidade revestida pelas *patologias da comunicação* inerentes à estrutura da sociedade. A identificação de tais patologias nos remeterá à investigação dos fundamentos da crise, a fim de refletir sobre as bases que compõem as estruturas da sociedade contemporânea. A análise procurará demonstrar que há uma crise de legitimação que afeta o pensar e o agir das pessoas decorrente, sobretudo, do processo de modernização acelerada da nossa sociedade, que tem gerado paradoxalmente, de um lado o desenvolvimento e, de outro, uma crise de fortes dimensões.

No capítulo 2 estaremos desenvolvendo o conceito de consenso no contexto da Teoria do Agir Comunicativo de Habermas, segundo os pressupostos da racionalidade comunicativa. Trata-se de um conceito denso e que necessita inevitavelmente de uma compreensão mais ampla da teoria proposta, a fim de evitarmos as interpretações que não correspondem ao esforço teórico implementado por Habermas ao longo da sua vida acadêmica.

Por fim, com a explicitação do conceito de consenso a partir dos referenciais estabelecidos, estaremos apontando no capítulo 3, o consenso como um requisito importante a ser considerado pelos projetos educativos que visam à emancipação. Com isso estaremos recuperando algumas categorias de análise que estão presentes no modelo do Agir Comunicativo de Habermas e que consideramos pertinentes para a tematização dos principais desafios da educação contemporânea.

CAP.1 TEMPOS “PÓS-MODERNOS” E CRISE DE CONSENSOS

Os conflitos surgem da distorção na comunicação, do mal entendido e da incompreensão, da insinceridade e da impostura (Jürgen Habermas, 2004a).

A modernidade, revestida pelos ideais *iluministas*, mantém-se viva entre nós, sempre que vislumbramos a possibilidade da emancipação pelo exercício permanente da crítica e da reflexão. Quando nos deparamos com a estratificação devastadora da sociedade mundial, decorrente de um processo de modernização acelerada, ou com o trauma do terrorismo global que abre o novo milênio, ficamos fortemente impulsionados a reconhecer a urgência de que é preciso fazer algo em defesa das formas ainda existentes de vida. O *consenso* em torno da necessidade de preservação da vida deve ocorrer por intermédio da reconstrução de um elo fundamental de confiança entre as pessoas, o que não pode ocorrer enquanto a opressão e o medo prevalecerem. Isso depende tanto da melhoria das condições materiais, como da cultura política em que os indivíduos se encontram em interação uns com os outros, pois, na ausência de um desses dois fatores, torna-se impossível a adoção de qualquer perspectiva consensual. A desejada transformação de uma mentalidade acontece com a melhoria das condições de vida, por um alívio sensível da opressão e do medo. A confiança também deve ser capaz de se desenvolver nas práticas comunicativas do cotidiano, uma competência comunicativa que implemente argumentativamente o exercício crítico-reflexivo sobre as premissas básicas da contemporaneidade.

O contexto atual denuncia, no sentido de Habermas, uma crescente *crise de consensos* que se configura pelas *patologias da comunicação* inerentes à

estrutura da sociedade capitalista. Essas patologias são percebidas, de forma mais clara, quando analisamos os diversos desequilíbrios que compõem um cenário expressivo de violência e de degradação das mais variadas formas de manifestação da vida, o que denota por sua vez, um estado de barbárie¹⁴. É com base neste diagnóstico que procuramos considerar o *consenso*¹⁵ como uma categoria de análise relevante para o desenvolvimento de estudos voltados à fundamentação de reflexões pertinentes à tematização dos desafios da contemporaneidade. Acreditamos que o exame detalhado da noção de consenso poderá nos fornecer os elementos necessários para o exercício de uma teoria crítica que nos ajude a manter viva a possibilidade da emancipação.

Estamos entendendo o *consenso* no sentido de Habermas, como um acordo que ocorre à luz do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade de um discurso, ou seja, um consenso que se estabelece, por intermédio de um exercício racional de argumentação não coercitivo, que sempre pressupõe no processo comunicativo: a compreensão, a verdade, a sinceridade e a justiça. Em contrapartida temos o dissenso, ou seja, a falta de reconhecimento mútuo das pretensões de validade de um discurso, manifestado pelas contradições do sistema econômico, do discurso técnico-científico e político, e hoje com o elemento expressivo do fundamentalismo religioso, sugere-nos uma reflexão que tem orientado as mais variadas abordagens teóricas, seja no campo das ciências humanas ou da filosofia, a desenvolverem uma investigação acerca dos principais temas que fundamentam a sociedade contemporânea no contexto ético, político, econômico, social, cultural, epistemológico, educacional, ecológico, entre outros.

Ao olharmos os diversos fenômenos que compõem a crise contemporânea, manifestada pelas diversas contradições e pelos paradoxos do nosso tempo, somos tomados pelo sentimento de perda da autonomia perante uma face da realidade que drasticamente se configura como crise. Ao mesmo tempo em

¹⁴ A nossa interpretação sobre o estado de barbárie está apoiada na leitura de MATTÉI, Jean-François. *A barbárie interior: ensaio sobre o i-mundo moderno*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

¹⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomos I e II. Madrid: Taurus, 1999.

que assistimos as inúmeras conquistas da humanidade, produzidas, sobretudo pelo desenvolvimento técnico-científico, que facilitam a nossa vida e nos seduzem a um processo de avanço "desenfreado" da ciência, projetada para a busca de novas descobertas e tecnologias, constatamos de outra parte, uma crescente degradação da qualidade de vida em um cenário permeado por severas atrocidades cometidas à humanidade e à vida de uma forma geral. Isto revela uma forte tendência para um profundo estado de barbárie e exclusão das mais variadas formas de vida que vai diminuindo gradativamente a nossa *competência comunicativa* no processo de realização de um agir voltado ao entendimento. Estas são questões que carecem de uma tematização, pois a sensação que fica é a de perda de controle em relação à obsessão pelo "progresso", e a frustração sobre os efeitos ocasionados ao planeta, à natureza e ao próprio homem. Acreditamos, entretanto, que a compreensão dos elementos estruturais dessa crise poderá nos ajudar a entender com maior profundidade as contradições do nosso tempo e, quem sabe o reconhecimento da necessidade de que temos que fazer algo urgente. A esse respeito, são bastante desafiadoras as palavras de Pedro Goergen:

Parece que se tornam visíveis os primeiros sinais de uma nova percepção, uma consciência de que é urgente e também possível fazer algo para curar as feridas da profunda degradação em que a sociedade fecha o segundo milênio. A ciência e a tecnologia, os dois fogosos cavalos de batalha do iluminismo conduziram a carruagem do mundo ocidental, a par dos lugares de conforto e bem-estar, à beira dos abismos assustadores das dicotomias individuais e sociais em que segurança e fragilidade, conhecimento e ignorância, riqueza e pobreza, saúde e doença, opulência e miséria, vida e morte coabitam lado a lado. No contexto do sistema econômico neoliberal, ocorre um distanciamento cada vez maior entre os grupos que colhem às farras os frutos do desenvolvimento científico tecnológico e aqueles que ficam à margem do caminho condenados à fome e a miséria. Os desígnios do deus mercado, regidos por lógica própria, não podem ser contrariados com o argumento de que seus resultados são parciais, que favorecem alguns e desgraçam outros. O grande mote da última década foi o da globalização da economia que, desimpedida dos "entraves" do Estado e da preocupação social e deslizando pelos azeitados trilhos da tecnologia da informação, deu fim a qualquer projeto ou mesmo controle social e político. (GOERGEN, 2001, pág. 6).

Estas considerações nos indicam algumas reflexões e nos sugerem caminhos que apontam uma direção mais clara dos elementos constitutivos da crise, e suas possibilidades de superação. Não se trata de uma opção entre outras e sim do grande risco de preservação da nossa própria vida. A crise oportuniza e nos evidencia a necessidade de repensarmos a nossa própria trajetória histórica, fundada sobretudo em uma racionalidade instrumental eminentemente hegemônica. A questão não se resolve simplesmente com a renúncia deste tipo de racionalidade, mas exige, pelo contrário, a ampliação da nossa compreensão da razão, a partir do reconhecimento das outras formas de expressão da racionalidade, de modo a garantir a presença de uma consciência universal que inclua o *outro* e busque de forma responsável e sustentável, um entendimento viável para preservação da vida em toda a sua amplitude. É o que nos propõe Habermas, com a possibilidade de reconstrução da modernidade pelos caminhos da razão, de modo que a racionalidade, a democracia universal e a modernidade, levadas às últimas conseqüências, sejam alternativas viáveis no combate à irracionalidade¹⁶.

No âmbito desta pesquisa podemos afirmar que um dos elementos desencadeadores desse processo de crise é a falta de reconhecimento racional, por parte da humanidade, de um sentido que conduza de fato o homem à felicidade. Como encontrar um denominador mínimo que permita "a unidade na multiplicidade de suas vozes"¹⁷ e aponte uma saída plausível para a crise que estamos vivendo? Esta questão orientará os rumos desta reflexão que estaremos desenvolvendo mais detalhadamente a seguir.

¹⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

¹⁷ Expressão utilizada por Habermas no texto "A unidade da razão na multiplicidade de suas vozes". Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, pp. 151ss.

1.1 A crise enquanto fenômeno, conceito e sistema

O cenário da crise que se configura hoje pelas formas destrutivas do imperialismo hegemônico global, exige uma reavaliação do projeto e dos ideais da modernidade, principalmente pela complexidade das condições materiais de existência da humanidade. Independentemente da concepção de mundo, é sempre importante refletir sobre as condições em que as mudanças, sobretudo as implementadas pela ciência e tecnologia, se estabelecem, num contexto onde parece não haver sequer uma preocupação mínima sobre o valor indiscutível da vida.

A ofensiva dos discursos em prol do *desenvolvimento, neoliberalismo e globalização*¹⁸ dos últimos anos tem despertado nos diversos setores da sociedade sérias preocupações, principalmente quando identificamos os sérios problemas que teremos de enfrentar neste milênio. O desemprego estrutural crônico, passando pelos graves conflitos econômicos, políticos, religiosos e militares internacionais e até a destruição ecológica generalizada observada por toda parte exigirão uma ação consensual que procure resgatar os valores fundamentais da existência.

Tais preocupações nos fazem refletir sobre as principais contradições do nosso tempo, que decorrem, fundamentalmente, no sentido de Habermas, dos reducionismos a que foi submetida a *razão*, no âmbito dos processos de implementação do projeto emancipatório da modernidade. Estaremos recorrendo à contribuição de Habermas, por considerarmos que esta nos fornece com a tese da *colonização do mundo da vida pelo mundo sistêmico*, algumas pistas para a compreensão da crise de consensos que tem gerado um profundo desequilíbrio social. Esse processo de colonização tem inviabilizado a possibilidade do

¹⁸ Os conceitos de desenvolvimento, globalização e neoliberalismo, são comumente utilizados em um sentido afirmativo de promoção de um “progresso” quase que natural da sociedade, quando esta confere à ciência e à tecnologia o seu critério de verdade. Outros estudos de natureza crítica compreendem tais conceitos de forma adversa, quando explicitam as implicações do processo de desenvolvimento que tem gerado quase que inevitavelmente a exclusão e a degradação da vida.

reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade que formam argumentativamente os consensos.

O nosso objetivo com esta reflexão será o de vislumbrar caminhos de superação dos limites da racionalidade instrumental que, nos trâmites de um mundo amplamente globalizado e administrado, tem se manifestado ideologicamente como a única forma de racionalidade possível, fazendo com que o potencial crítico da razão fique enfraquecido e se torne aparentemente inviável¹⁹.

1.1.1 O fenômeno da crise

Para nos determos filosoficamente sobre a crise de consensos que tem afetado a sociedade contemporânea, faremos inicialmente uma rápida incursão sobre o fenômeno da crise, desde uma perspectiva histórico-social. Neste sentido seria oportuno destacarmos alguns aspectos deste fenômeno, situado ao longo da história do século XX e XXI, que nos ajudarão a precisar as dificuldades e contradições enfrentadas pela humanidade no processo de implementação do projeto emancipatório e civilizatório da modernidade. Essa idéia é corroborada por Jean-François Mattéi:

O século XX pensou triunfar sobre a ignorância, a guerra e a violência graças aos progressos da ciência e à generalização da democracia. Contudo engendrou guerras mundiais, extermínios e genocídios a um grau jamais igualado na história, para não dizer nada da humilhação generalizada da figura humana de que são testemunhos a literatura e a filosofia. (MATTÉI, 2002, pág. 10).

¹⁹ Razão e racionalidade têm ocupado um lugar de destaque no pensamento e nos debates dos teóricos modernos e contemporâneos. De Kant, passando por Hegel, Marx, Weber, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Habermas, entre outros, a tematização da razão tem se tornado clássica. No caso de Habermas, que teremos a oportunidade de refletir nos capítulos subseqüentes deste trabalho, o conceito de razão, pode ser entendido segundo dois modelos distintos de racionalidade: *racionalidade cognitivo-instrumental* e a *racionalidade comunicativa*. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1999, p. 27ss.

A crise de consensos, fruto de um “progresso” técnico-científico, pode ser representada à luz de acontecimentos históricos que revelam o desequilíbrio e a barbárie estabelecida no mundo, sobretudo a partir do processo de modernização do ocidente que introduz, de forma contundente, um processo de reducionismo da razão, na medida em que esta passa a ser restringida à sua dimensão instrumental. Como nos diz Goergen, "o equilíbrio entre as dimensões científica, ética e estética, ainda presente no pensamento medieval, desfez-se em favor do científico que passou a ser paradigma de conhecimento claro e seguro" (GOERGEN, 2001, pág. 17). Este tipo de racionalidade que se constitui hegemonicamente, associado à sua dimensão utilitária, instituiu o binômio *ciência/tecnologia* que se legitima por si só, independentemente de qualquer norma, pois a ciência impõe as suas próprias regras e passa a exercer um papel ideológico, fazendo com que seja absurdo qualquer questionamento sobre o poder da ciência e da tecnologia²⁰.

Segundo Eric Hobsbawm, estamos vivendo uma crise histórica que nos coloca em uma situação de emergente mudança. Não se trata de estabelecermos aqui simplesmente um diagnóstico interpretativo das mazelas do nosso tempo, é importante recuperarmos o potencial crítico para pensarmos a contemporaneidade em termos de uma crise histórica que pressupõe necessariamente a mudança:

Sabemos que, por trás da opaca nuvem de nossa ignorância e da incerteza de resultados detalhados, as forças históricas que moldaram o século continuam a operar. Vivemos num mundo conquistado, desenraizado e transformado pelo titânico processo econômico e tecnocientífico do desenvolvimento do capitalismo, que dominou os dois ou três últimos séculos. Sabemos, ou pelo menos é razoável supor, que ele não pode prosseguir *ad infinitum*. O futuro não pode ser uma continuação do passado, e há sinais, tanto externamente quanto internamente, de que chegamos a um ponto de crise histórica. As forças geradas pela economia tecnocientífica são agora suficientemente grandes para destruir o meio ambiente, ou seja, as fundações materiais da vida humana. As próprias estruturas das sociedades humanas, incluindo mesmo algumas das fundações sociais da economia capitalista, estão na iminência de ser destruídas

²⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1968.

pela erosão que herdamos do passado humano. Nosso mundo corre o risco de explosão e implosão. Tem de mudar! (HOBBSAWM, 1996, pág. 562).

É fato que o mundo tem assistido, ao longo da sua história, uma série de acontecimentos que demonstram claramente o estado de crise que estamos nos referindo²¹. A guerra contra o Iraque, protagonizada pelos Estados Unidos, é uma demonstração típica da falta de entendimento entre as forças imperialistas do poder hegemônico global: a opinião pública e a ONU não queriam a guerra, mas ela aconteceu, a diplomacia e o Direito Internacional perderam a sua influência e sua razão de existir?

Na análise de Habermas, quanto maior o grau de complexidade das dependências material e política, tanto mais claramente aparecem na consciência das pessoas os conflitos culturais, que ainda permitem polarizações nítidas entre o interno e o externo. Isto faz com que os conflitos sejam rapidamente aproveitados pelos políticos, de modo que:

As forças do Ocidente deveriam ter clareza sobre as obrigações implícitas que estão assumindo a partir do momento em que lançam mão de tal legitimação. Por exemplo, elas deveriam impedir os negociantes da morte de

²¹ Entre os acontecimentos mencionados, destacamos pelo seu grau de expressividade mundial os seguintes: a) as *duas grandes guerras mundiais* com os seus importantes desdobramentos, estabelecidos pelo episódio da bomba atômica lançada pelos Estados Unidos sobre as cidades de Hiroshima e Nagasaki, em 1945 que colocam em discussão o significado do uso da tecnologia; no mesmo período a *tragédia de Auschwitz*, que demonstra, por intermédio de um dos maiores genocídios da história, as atrocidades cometidas pelo regime Nazista aos judeus; b) a *guerra do golfo* de 1991, que introduz um novo significado para os conflitos entre as nações e c) o ataque terrorista às torres gêmeas do *World Trade Center* e ao *Pentágono* do dia 11 de setembro de 2001, que é considerado o grande acontecimento deste início de século. Na América Latina, de forma especial no Brasil, possuímos vários outros exemplos que evidenciam o fenômeno da crise ao qual estamos nos referindo. Se olharmos o *genocídio dos índios* que habitavam o Brasil e que foram vítimas do processo de colonização, ou o *sistema escravocrata* que perdurou oficialmente até o final do século XIX, os *anos de chumbo (1964-1984)*, que de forma autoritária e em nome do desenvolvimento econômico e da segurança nacional censurou, reprimiu e torturou a sociedade brasileira, ou ainda *A chacina da Candelária*, os *111 mortos do Carandirú*, a morte do *índio Galdino*, a *chacina dos Carajás*, o *assassinato dos Moradores de rua de São Paulo*, entre tantos outros exemplos de atrocidades cometidas a líderes políticos, religiosos e pessoas socialmente "inexpressivas", temos representado de forma explícita a crueldade, irracionalidade e barbárie a que pudemos chegar. Evidentemente que estes são apenas alguns dos exemplos que nos ajudam a evidenciar os conflitos histórico-sociais do século XX e XXI.

executar as suas ações nefastas e proibir de vez e de modo radical a exportação de armas por parte das nações produtoras, o que já significaria uma transformação de sua política. Além disso, elas deveriam estar dispostas a fortalecer o poder executivo da ONU e levar avante a institucionalização de uma ordem de paz mundial com exércitos neutros, porém dotados da capacidade de agir. Deveriam também, o que significa ir mais longe ainda, levar mais a sério sua responsabilidade pelo estabelecimento de uma ordem econômica mundial mais justa, por um equilíbrio maior das chances de vida na face de um globo, que se torna cada vez mais estreito. Finalmente, elas teriam que superar a consciência imperialista, segundo a qual o Ocidente não pode aprender nada nas outras culturas e propor-se a um entendimento simétrico entre as culturas (HABERMAS, 1993, pág. 33).

Um aspecto importante da análise feita por Habermas refere-se ao perfil das sociedades modernas, pois nestas os mecanismos de regras burocráticas, são capazes de destruir não somente o sentido próprio de um processo econômico comandado de modo descentralizado através dos mercados, mas também a *racionalidade comunicativa do mundo da vida* ao destruírem a lógica das condições de entendimento público e privado, introduzindo a devastação nos domínios da reprodução cultural, da integração social e até da própria socialização²².

Note-se que nas nações capitalistas hegemônicas, os *media*²³ passam a ser o critério principal para o estabelecimento dos principais acordos da política internacional, o que denota por parte das nações emergentes a submissão imediata a um pseudo-consenso determinado pelo dinheiro e pelo poder. Na análise de Habermas:

O encanto sistêmico que o mercado capitalista de trabalho exerce sobre a biografia da população ativa, que a rede de autoridades executivas, reguladoras e supervisoras exerce sobre a forma de vida dos clientes, que a corrida

²² Cf. HABERMAS, Jürgen. *Passado como Futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, pp. 86ss.

²³ Os *media* (dinheiro e poder) são os elementos controladores de integração sistêmica. A partir do conceito de *media*, Habermas, desenvolve a sua tese sobre a colonização do mundo da vida pelo mundo sistêmico. Cf. HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pág.505.

armamentista nuclear, que se tornou autônoma, exerce sobre a expectativa de vida dos povos, não pode ser rompido pelo fato de os sistemas aprenderem a funcionar melhor. Pelo contrário, é necessário que os impulsos do mundo da vida possam influir no autocontrole dos sistemas funcionais (...). A força de integração social da solidariedade deveria poder afirmar-se contra os *media* controladores de integração sistêmica que são o dinheiro e o poder (HABERMAS, 2000, pág. 505).

Se considerarmos o fenômeno da *globalização* da economia²⁴, com grandes volumes de capitais migrando de um país para outro, com a velocidade das telecomunicações, sempre em busca das melhores oportunidades, teremos que reconhecer a nova fase histórica do imperialismo hegemônico global, expresso pela lógica do *Capital* determinada pelo imperativo da dominação do mais fraco pelo mais forte. As fronteiras econômicas vão perdendo o significado e a função que tiveram até hoje, ou seja, a idéia de desenvolvimento nacional autônomo já não faz mais sentido. A esse respeito, é importante considerarmos as reflexões políticas de István Mészáros, acerca das perspectivas para o século XXI:

Chegamos a um novo estágio histórico no desenvolvimento transnacional do capital: aquele em que já não é possível evitar o afrontamento da contradição fundamental e a limitação estrutural do sistema. Ou seja, o fracasso em constituir o Estado do sistema do capital em si como complemento de suas aspirações e articulação transnacionais, de forma a superar os antagonismos

²⁴ O conceito de *globalização* é comumente utilizado para denominar o processo de transformação da economia em torno do paradigma neoliberal. Este conceito pode ainda representar, em sentido lato, um fenômeno que tem afetado as sociedades contemporâneas, mais precisamente "... no sentido de que compreende relações, processos e estruturas sociais, econômicas, políticas e culturais, ainda que operando de modo desigual e contraditório. Trata-se de singularidades ou particularidades cuja fisionomia possui ao menos um traço fundamental conferido pelo todo, pelos movimentos da sociedade civil global". Cf. IANNI, Octavio. *A sociedade global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 39. Para Hobsbawm "A globalização implica um acesso mais amplo, mas não equivalente para todos, mesmo em sua etapa teoricamente mais avançada. Do mesmo modo, os recursos naturais são distribuídos de forma desigual. Por tudo isso, acho que o problema da globalização está em sua aspiração a garantir um acesso tendencialmente igualitário aos produtos em um mundo naturalmente marcado pela desigualdade. Há uma tensão entre esses dois conceitos abstratos. Tentamos encontrar um denominador comum acessível a todas as pessoas no mundo, a fim de que possam obter coisas que naturalmente não são acessíveis a todos. O denominador comum é o dinheiro, isto é, outro conceito abstrato". Cf. HOBBSAWM, Éric. *O novo século*: entrevista a Antonio Polito. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pág. 76.

explosivos entre Estados nacionais que caracterizaram o sistema de forma constantemente agravada ao longo dos dois últimos séculos (MÉSZÁROS, 2003, pág. 39).

Este novo estágio histórico do desenvolvimento transnacional do capital, descrito por Mézáros, denuncia a contradição do forte impulso ideológico do princípio da igualdade entre os Estados, por força da globalização, já que é impossível existir universalidade no mundo social sem *igualdade substantiva*²⁵, pois segundo o autor, a grande contradição do sistema, refere-se à relação entre a tendência globalizante do capital transnacional no domínio econômico e a dominação continuada dos Estados nacionais como estrutura abrangente de comando da ordem estabelecida, de modo que seja inevitável o extermínio da humanidade como um elemento inerente ao curso do desenvolvimento destrutivo do capital.

O sistema metabólico social tornou-se mais incontrolável do que em qualquer época anterior, como resultado da incapacidade de substituir produtivamente a "mão invisível" da antiga ordem reprodutiva pelo autoritarismo voluntarista das novas personificações "visíveis" do capital pós-capitalista (MÉSZÁROS, 2003, pág. 104).

No contexto da globalização, o espírito de competição proporcionado pelo mercado livre, tem contribuído para que a crise da sociedade contemporânea se amplie cada vez mais, principalmente pelo agravamento das desigualdades sociais. É justamente este fator de extrema relevância que iluminou as teorias socialistas do século XX, fonte de interlocução, crítica e resistência em relação aos efeitos do sistema capitalista no mundo. Tentativas foram feitas, com propostas concretas de superação do capitalismo, que pelos diversos motivos por nós já conhecidos, não deram bases de sustentação para um novo modelo de sociedade. Nos dizeres de Hobsbawn: "... o século acabou numa desordem global cuja

²⁵ Cf. MÉSZÁROS, István. *O século XXI: socialismo ou barbárie?* São Paulo: Boitempo, 2003, pág. 17.

natureza não estava clara, e sem um mecanismo óbvio para acabar com ela ou mantê-la sob controle” (HOBBSAWM, 1996, pág. 541).

Neste cenário, os países denominados emergentes, como é o caso do Brasil, sofreram e sofrerão conseqüências ainda maiores nesse processo de integração ao mundo globalizado, já que os mesmos se mantêm como fonte de exploração dos países capitalistas que detêm a hegemonia política e econômica no mundo. O que nos intriga decisivamente são os problemas sociais que se tornaram crônicos, como é o caso dos altos índices de desemprego e violência que não são exclusivos dos países em desenvolvimento, remetendo-nos a uma investigação ainda mais ampla das reais conseqüências da mentalidade predominantemente liberal no mundo²⁶. Tal como nos adverte o cientista liberal Denis Noble, ao refletir sobre a forma como é produzido e utilizado o conhecimento científico na nossa ordem social e seus impactos para a humanidade.

As estruturas da sociedade - sociais, políticas e religiosas - estão rangendo pesadamente sob o peso de nossa incapacidade de absorver o que sabemos em sistemas éticos e sociais amplamente aceitos. O problema é urgente! Um dos resultados possíveis é, naturalmente, uma fuga para várias formas de fundamentalismo, o que certamente representaria uma grave ameaça à integridade acadêmica. A alternativa é reconhecer que existe a obrigação, por parte dos criadores desse estoque de conhecimento, de imaginar meios para *desarmar sua capacidade de nos destruir*. (NOBLE, 1999, apud MÉSZÁROS, 2003, pág. 84).

Em termos de tecnologia, percebemos, essencialmente, uma mudança radical no paradigma da produção de bens e serviços em dois aspectos fundamentais: a quantidade e o perfil dos recursos humanos necessários para operar o aparato produtivo. A quantidade de trabalhadores requeridos é cada vez menor, enquanto os patamares de qualificação exigidos elevam-se a cada volta do processo de inovação. Nesse nível, temos a substituição de meios por fins, o

²⁶ Sobre os efeitos da globalização para a humanidade Cf. BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

consumo se torna fim em si mesmo e os objetivos maiores da vida se perdem, tais como a justiça, a tolerância, a coragem, a solidariedade, o respeito ao outro²⁷.

Como decorrência dessas transformações pagamos um altíssimo preço social. As inovações econômicas e tecnológicas, até aqui, não se mostraram capazes de cumprir suas promessas de desconcentrar e redistribuir a renda, fazendo persistir os desequilíbrios regionais. O elemento dramático introduzido recentemente nesse quadro é o *desemprego estrutural*²⁸, decorrência direta da modernização do aparato produtivo e que geram profundas desigualdades sociais.

Este mundo, que sofre as conseqüências dos inúmeros conflitos estabelecidos em diversas áreas, afasta de forma autoritária, sobretudo por se tratar de uma mentalidade hegemonicamente estruturada em uma *racionalidade cognitivo-instrumental*²⁹, a possibilidade de formação de *consensos* mínimos fundados em um outro tipo de racionalidade que contemple outras dimensões da nossa vida. O que ocorre aqui, na visão de Habermas (1999), é um processo de *colonização do mundo da vida* pelo *mundo sistêmico*, de modo que fica evidente a instrumentalização do mundo da vida e a restrição sistemática da comunicação através dos processos de violência estrutural³⁰.

Ao interpretar este contexto de significativas mudanças, Hobsbawm (1996) afirma que, do ponto de vista político, estamos vivendo um período de *transição* entre um século que já terminou e outro que ainda não teve início, ou

²⁷ Sobre o processo de instrumentalização da razão Cf. ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

²⁸ Segundo Schaff, o *desemprego estrutural* é um fenômeno que tem afetado as pessoas que perderam seus empregos em decorrência da automação e robotização da produção e dos serviços. Cf. SCHAFF, Adam. *A Sociedade Informática*. São Paulo: Editora da Unesp e Brasiliense, 1995.

²⁹ Como já foi mencionado anteriormente, Habermas refere-se a duas concepções distintas de racionalidade: *racionalidade cognitivo-instrumental* e a *racionalidade comunicativa*. A racionalidade cognitivo-instrumental fundamenta as ações do *mundo sistêmico* ao mesmo tempo em que inviabiliza e coloniza o *mundo da vida*. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*. Madrid: Taurus, 1999, pp. 253-280.

³⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*. Madrid: Taurus, 1999, pp. 219 et seq.

seja, o fim da Guerra Fria, em novembro de 1989, com a queda do muro de Berlim, encerrou de certa forma o século XX iniciado com a Primeira Guerra Mundial. Trata-se de uma transição, sobretudo pela derrocada dos regimes socialistas, nos quais o poder da esfera pública ficou marginalizado, ampliando, por conseqüência, o estabelecimento do poder em favor dos interesses privados.

Em termos políticos, o que ocorre é o acirramento das contradições e das tensões entre os países ricos e pobres. No contexto da economia globalizada, ganham espaço os blocos regionais: União européia, Nafta, Mercosul e o bloco da Franja Asiática do Pacífico, englobando o Japão e seus parceiros mais próximos. Isto demonstra uma crise do sistema democrático³¹ e uma forte tendência totalitária impressa pelos países capitalistas ao mundo, como fica evidente na análise desenvolvida por Hobsbawn:

Não há uma tendência natural para a globalização das organizações políticas, tal como ocorre no campo da economia. Os dois fenômenos são muito diversos. E a própria existência de uma autoridade internacional é fruto de uma decisão política, e não da lógica do desenvolvimento econômico ou tecnológico (HOBBSAWM, 2000, pág. 88).

O conflito entre as articulações de poder, das principais decisões estabelecidas em âmbito nacional e internacional, seja em regimes democráticos ou autoritários, denunciam a crise política, principalmente pela ausência de consenso em questões de natureza diplomática, como já mencionamos anteriormente no episódio da Guerra do Iraque. Diante de tais evidências como admitir e entender tal crise? O que aconteceu no projeto civilizatório da modernidade? Quais são as nossas perspectivas, se admitirmos a barbárie simplesmente como uma conseqüência “natural” do “progresso”? Ainda há espaço

³¹ A crise do sistema democrático tem fortalecido as teses que fundamentam a sua concepção política no autoritarismo. Para Habermas, apesar das recaídas que podemos observar hoje, quando ainda se adotam posições nacionalistas típicas do século XIX, as tendências em longo prazo apontam para a democracia. Cf. Habermas, Jürgen. *Mudança estrutural da Esfera Pública, Passado como Futuro, Direito e Democracia e Inclusão do Outro*, que são obras que expressam a concepção política do autor.

para uma reconstrução da razão moderna que proponha de fato uma nova perspectiva de vida? Estas questões devem nos remeter a um tipo de reflexão que nos conduza a uma análise dos fundamentos estruturais da sociedade que culminam nas atitudes humanas do nosso tempo, buscando, desta forma, os elementos necessários para uma compreensão mais profunda da crise e suas possíveis vias de superação.

Ao admitirmos a possibilidade de caminhos e abordagens distintas de investigação das causas fundamentais dos elementos que compõem esta crise, é importante esclarecer que a nossa análise privilegiará os aspectos estruturais da modernidade em seu sentido filosófico, à luz do pensamento de Habermas que qualifica a crise como um processo de distorção da comunicação.

1.1.2 O conceito de crise

Para Habermas, o conceito de crise possui vários sentidos, e pode ser compreendido inicialmente e metaforicamente no sentido da medicina, quando este se refere à fase aguda de uma doença, em que o paciente passa a depender da intervenção de um tratamento que possa restabelecer a sua saúde. A crise se manifesta nestes termos como algo objetivo que, por envolver subjetivamente a participação do paciente neste processo, passa a ter o sentido de uma força objetiva, que priva o sujeito e o coloca em uma situação de impotência em relação à doença, e de dependência em relação aos cuidados médicos³².

Por analogia, no campo das ciências sociais, o conceito de crise passa a ser utilizado no sentido sistêmico como "distúrbios persistentes da

³² Inicialmente é importante que fique claro o significado e o sentido que estamos atribuindo ao conceito de crise, de modo a precisar as perspectivas de análise que estamos adotando. O texto de referência que nos fornece algumas categorias de análise que consideramos relevante para a compreensão do referido conceito é: *A crise de legitimação no capitalismo tardio* de Habermas.

integração do sistema"³³. Neste contexto, as crises não são produzidas através de alterações acidentais, mas decorrem de imperativos sistêmicos que são incompatíveis e que, portanto, não podem ser integrados hierarquicamente, daí a razão da crise. Habermas ainda acrescenta que um conceito de crise concebido no âmbito das ciências sociais, precisa apreender a conexão entre "integração-sistema" e "integração social"³⁴.

Habermas busca identificar em outras fontes um significado mais preciso do conceito de crise. Na dramaturgia clássica a crise aparece como o momento da tomada de decisão diante de uma situação de conflito entre a liberdade e o destino. Aqui o elemento central da crise é o momento da mudança de um processo de destino que se estabelece no conflito de ação entre o personagem e a identidade do sujeito. Desta forma, a crise só pode ser superada quando a força contraditória do mito é quebrada e se forma, por conseqüência, uma nova identidade. Esse conceito de crise se expressa de forma semelhante no cristianismo e em grande parte no pensamento dos historiadores, que partem do princípio de que os sistemas sociais possuem sempre sua identidade própria, podendo vir a perdê-la no contexto de uma crise de valores culturais, principalmente no caso de uma quebra da tradição³⁵. Habermas descarta, no entanto, estas formas de compreensão do conceito de crise, por considerá-las idealistas, imprecisas e insuficientes para analisar a complexa crise da sociedade contemporânea. As razões fundamentais desta recusa são sintetizadas por Flávio Beno Siebeneichler:

a) O meio através do qual a tradição se transmite e o meio no qual a consciência dos sujeitos se forma estão em contínua transformação, não sendo possível caracterizar com precisão a fase mais aguda, crítica, o momento culminante de

³³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A Crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980, pág. 13.

³⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A Crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980, pág. 15.

³⁵ Cf. SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, pág. 37.

mudança de um processo cultural, a partir do qual tem início a formação de uma nova identidade. b) A consciência de crise de uma época pode ser falsa. Porque uma sociedade não entra em crise pelo simples fato de seus membros afirmarem que ela está em crise. c) Se tomarmos unicamente os fenômenos da consciência como sendo os indicadores das crises sociais e das rupturas da tradição, não teremos como distinguir entre "ideologias da crise" e experiências verdadeiras de crise. (SIEBENEICHLER, 1989, pág. 37).

Com uma visão ampliada de razão, Habermas procura desenvolver a partir do conceito de sistema, critérios mais objetivos para caracterizar a crise da sociedade contemporânea. Assim a crise passa a ser interpretada como uma *crise do sistema* e não mais como uma crise do sujeito ou da consciência cultural. Ela surge dos processos de complexificação, quando a estrutura funcional de um organismo não oferece mais a quantidade suficiente de possibilidades de solução de problemas na medida requerida para a sua auto-conservação³⁶. A crise é entendida portanto, como a incapacidade de resolução de algum problema central sem romper com determinados moldes ou estruturas culturais e institucionais.

As considerações desenvolvidas por Habermas acerca do conceito de crise, nos ajudam a entender este conceito com mais densidade. Ele nos adverte entretanto, que a *teoria sistêmica de crise*³⁷, não se revela adequada, quando aplicada à sociedade contemporânea. Eis as razões principais apresentadas pelo autor: primeiramente, porque é difícil determinar com clareza os componentes e os limites da identidade dos sistemas sociais, segundo porque não é possível definir claramente se num dado momento da crise há a formação de um novo organismo ou sistema social, ou se simplesmente o velho sistema se regenerou. A conclusão desta reflexão é que nem todas as alterações sistêmicas que ocorrem num sistema

³⁶ Cf. SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, pág. 37-38.

³⁷ O conceito sistêmico de crise, é entendido aqui, como um desequilíbrio da estrutura funcional da sociedade.

social podem ser interpretadas como crises, o que remete a um conceito de crise que decorre do desequilíbrio entre o *sistema* e o *mundo da vida*³⁸.

1.1.3 A crise e os sistemas sociais

Quando analisamos detidamente os sistemas sociais podemos identificar, segundo Habermas, três propriedades universais, que servem como parâmetros de compreensão das crises, bem como para a indicação de possíveis alternativas de superação. Nas palavras do autor, temos a seguinte descrição:

a) A mudança entre sistemas sociais e suas circunstâncias ocorre na produção (apropriação da natureza externa) e socialização (apropriação da natureza interior) através de meios de expressão que admitem verdade e normas que tiveram necessidade de justificação, isto é, através de pretensões discursivas de validade. Em ambas as dimensões, o desenvolvimento segue padrões racionalmente reconstruíveis. b) a mudança de valores-metas de sistemas sociais é uma função da situação das forças de produção e do grau de autonomia sistêmica, mas a variação dos valores-metas é limitada por uma lógica de desenvolvimento e perspectivas do mundo, das quais os imperativos da integração do sistema não tem influência. Os indivíduos relacionados socialmente formam um conjunto interno que é paradoxal segundo o ponto de vista da condução. c) o nível de desenvolvimento de uma sociedade é determinado pela capacidade de aprendizado permitida institucionalmente, em particular por questões práticas e teórico-técnicas, se são diferenciadas e se os processos discursivos de aprendizagem podem ocorrer. (HABERMAS, 1980, pág. 20).

Com estes três parâmetros é possível demonstrar, segundo Habermas, por analogia às formações sociais (primitiva, tradicional e liberal capitalista), os tipos de crises inerentes a cada nível de formação social. Nas sociedades primitivas, percebe-se que a integração social fundamenta-se nas relações de parentesco, sendo que as ameaças ao sistema são essencialmente de ordem

³⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A Crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980, pág. 14.

externa (confrontos inter-étnicos, guerras e conquistas). Nas sociedades tradicionais, ocorre um processo de dominação de classes em forma política, à medida que surge o direito positivo e o poder é institucionalmente centralizado e legitimado ideologicamente do ponto de vista religioso ou moral. Aqui as crises podem ser identificadas a partir das contradições de ordem interna, como ocorreu com os questionamentos quanto à legitimidade do poder dos monarcas e dos privilégios dos nobres e religiosos no início da revolução burguesa. Por fim, na formação capitalista liberal, o princípio organizativo passa a ser a relação capital-trabalho, quando o capital funda-se no direito burguês e o trabalho se transforma em mercadoria. Com isso ocorre uma despolitização do relacionamento de classe e uma anonimização da dominação de classes. O mercado torna-se autônomo e livra-se de influências mais diretas e dos fatores políticos e culturais. Assim, as crises geralmente assumem colorações econômicas, sendo muitas vezes, agravadas por fatores socioculturais³⁹. Por isso Habermas afirma que o mercado, apesar de assumir uma coloração ideológica apolítica, torna-se o núcleo das crises no mundo moderno:

A crise econômica é imediatamente transformada em crise social; pois, ao desmascarar a oposição das classes sociais, fornece uma crítica prática da ideologia da pretensão do mercado de ser livre do poder. A crise econômica resulta de contraditórios imperativos sistêmicos e ameaça a integração social. É ao mesmo tempo, uma crise social na qual os interesses dos grupos em ação colidem e colocam em questão a integração social da sociedade. (HABERMAS, 1980, pág. 44-45).

Neste sentido, enquanto nas sociedades tradicionais os antagonismos de classe eram mediados através de formas ideológicas de consciência e, portanto segundo a objetividade fatal de um contexto de dissolução, no capitalismo liberal o antagonismo de classe é deslocado da intersubjetividade do mundo da vida rumo a base deste mundo. O fetichismo das mercadorias é ao mesmo tempo uma

³⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A Crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980, pág. 31-36.

ideologia residual secularizada e o princípio condutor atualmente funcionando no sistema econômico. A crise perde, pois o caráter de uma fatalidade acessível à auto-reflexão e adquire a objetividade de acontecimentos naturais, inexplicáveis, contingentes⁴⁰. O grande desafio enfrentado por Habermas, para além de um conceito de crise mais adequado à análise da sociedade capitalista, é a busca de uma resposta consistente do seguinte problema: mudou a contradição fundamental da efetiva formação social capitalista, do mesmo modo, sob as formas de aparecimento do capitalismo organizado, ou mudou a lógica da crise?

Habermas sustenta a idéia de que a contradição básica da ordem capitalista é a apropriação privada da riqueza pública. Com isso, as decisões políticas que refletem o princípio de organização social vigente deixam de ser um fato suscetível de um consenso racional, o que faz com que a formação social capitalista dependa permanentemente da persistente eficácia de legitimação, que não consegue resistir sequer a uma forma de avaliação discursiva. O problema que se configura como decorrência da questão apontada acima é: como distribuir de forma justa e legítima a riqueza socialmente produzida?

Com tais referências, podemos identificar, na análise de Habermas, uma delimitação dos sintomas da crise, a partir da *crise de legitimação* da sociedade contemporânea. O que ocorre fundamentalmente é a inserção do Estado nas principais decisões econômicas, de tal forma que o Estado passa a assumir as funções de organização, planejamento e controle do capital monopolista, estabelecendo, desta forma, o fim do capitalismo competitivo. Tal inserção promove a reaproximação da esfera econômica com a esfera política, que estavam separadas, na fase do capitalismo liberal. Com isso, cria-se uma crescente necessidade de legitimação, pois a dicotomia entre produção socializada administrativamente e apropriação privada da mais-valia torna-se cada vez mais explícita⁴¹. A crise de legitimação decorre portanto, de um processo de insuficiência

⁴⁰ Ibid., p. 45.

⁴¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A Crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980, pág. 51.

ideológica, que era garantia na fase do capitalismo liberal, de uma hegemonia que mantinha a coesão social. Nesta nova fase do capitalismo, com a crise de legitimação, a participação do estado torna-se imprescindível, pelo fato deste assumir função determinante de controle do sistema, que se legitima nos moldes de uma democracia formal. Implanta-se com esta idéia, um critério de legitimação que se define segundo a quantidade de competência técnico-científica empreendida. O que temos, com efeito, é o que Habermas denomina de *despolitização*. Nisso consiste a crise da sociedade contemporânea, argumento que podemos fundamentar através do quadro-síntese apresentado por Habermas, em relação às possíveis tendências e explicações da crise:

Quadro 1. Tendências de crise e explicações propostas

TENDÊNCIAS DE CRISE	EXPLICAÇÕES PROPOSTAS
Crise econômica	a) o aparelho do Estado age como órgão executivo inconsciente, à maneira natural, da lei de valor; b) o aparelho do Estado age como agente planejador do "capital monopolista" unificado.
Crise de racionalidade	Ocorre a destruição da racionalidade administrativa através de: c) interesses opostos dos capitalistas individuais; d) produção (necessária para contínua existência) de estruturas alheias ao sistema;
Crise de legitimação	e) limites sistemáticos; f) efeitos colaterais não-desejados (politização); das intervenções administrativas na tradição cultural;
Crise de motivação	g) erosão de tradições importantes para a existência contínua do sistema; h) sobrecarga através de sistemas universalistas de valores ("novas" necessidades).

Fonte: HABERMAS, 1980, pág. 67.

O que podemos vislumbrar, à luz da análise proposta por Habermas, é a evidência cada vez mais forte de um alastramento irracional da dimensão cognitivo-instrumental da racionalidade, que se sobrepõe ao mundo da vida. Esta dimensão vital que sempre pressupõe um reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade das interações lingüísticas, que se estabelece na forma de um consenso verdadeiro, passa a ser colonizada pelo mundo sistêmico, gerando por sua vez um profundo estado de crise.

As tendências de crise e explicações propostas por Habermas, são claramente explicitadas por Siebeneichler, quando discute a complexa relação entre mundo da vida cultural e os processos de racionalização:

... este complexo, que se moderniza continuamente, encontra-se numa crise paradoxal: de um lado, criam-se no seu interior através da racionalização, espaços cada vez mais amplos para o mundo da vida cultural, para a comunicação e o entendimento racional entre os homens, para a configuração de sua identidade racional. De outro lado, porém, e este é o verso da medalha, há um desengate progressivo entre o mundo vital e sistema, que rompe o equilíbrio e permite que os imperativos funcionais e formais do sistema racional, especialmente do sistema econômico e burocrático, tornados independentes, aninhem-se imperceptivelmente nos poros da comunicação e se infiltrem no mundo vital cultural, racionalizando-o e fragmentando-o em elementos dispersos, destruindo valores e elementos que talvez não consigamos mais regenerar. (SIEBENEICHLER, 1989, pág. 40).

O mundo da vida, que é pano de fundo que alimenta os processos de comunicação voltados ao entendimento e ao consenso, necessita sempre de uma infra-estrutura comunicativa e de uma tradição cultural, pois nossa vida cotidiana é estruturada pelas práticas comunicativas que nos permitem entender uns aos outros. Ao proferirmos um ato de fala, por mais simples que seja, estamos implicitamente concordando com as regras da cultura, da sociedade e da comunidade da qual fazemos parte. As pressuposições fundamentais comuns nos colocam em pé de igualdade com o outro participante da comunicação. Mas se

essa perspectiva mútua se encontrar ameaçada ou deformada por duas tendências que se reforçam mutuamente, ou seja, a *reificação* induzida sistematicamente e o *empobrecimento cultural* que leva à morte de tradições culturais importantes, estaremos diante de uma comunicação distorcida que gera, por conseqüência, um processo de desentendimento ou ainda como diria Habermas, uma *patologia comunicativa* que desencadeia uma crise que atinge toda a estrutura social: a arte, o direito, a religião, a política, bem como a educação.

Estes aspectos do pensamento de Habermas nos possibilitam afirmar que, a adoção de uma perspectiva mútua torna-se cada vez mais difícil face aos desafios da sociedade contemporânea, principalmente porque

Nós, no ocidente, vivemos em sociedades pacíficas e prósperas; e no entanto, elas comportam uma violência *estrutural* à qual, até certo ponto, nos acostumamos, isto é, a desigualdade social desproporcionada, a discriminação degradante, o empobrecimento e a marginalização. Precisamente porque nossas relações sociais são permeadas de violência, ação estratégica e manipulação, existem dois outros fatores que não deveríamos ignorar. Por um lado, a práxis de nossa vida cotidiana conjunta repousa sobre uma sólida base de convicções fundamentais comuns, verdades culturais auto-evidentes e expectativas recíprocas. Aqui, a coordenação da ação passa pelos jogos de linguagem comuns, por meio de reivindicações de validade pelo menos implicitamente reconhecidas *no espaço público de razões mais ou menos boas*. Por outro lado, e por isso, os conflitos surgem da distorção na comunicação, do mal entendido e da incompreensão, da insinceridade e da impostura (...) A espiral de violência começa como uma espiral de comunicação distorcida que leva, por meio da incontrolável espiral de desconfiança recíproca, à ruptura da comunicação (HABERMAS, 2004, pág. 47-48).

Para Habermas, é precisamente a combinação do processo de reificação (Marx) e racionalização do ocidente (Weber) que é responsável pela configuração das principais patologias da modernidade, oriundas fundamentalmente das diversas

distorções que compõem os processos de comunicação⁴². É em torno desta questão que, devemos reunir nossos esforços no sentido da reconstrução dos canais de comunicação, a fim de evitar a distorção, dirimindo o poder das ações capitalistas hegemônicas que sem limites, encerram um processo de estratificação das sociedades para afastar de vez as possibilidades de um diálogo que almeje o consenso entre as nações⁴³.

Habermas continua acreditando na razão, principalmente quando ocorre um processo de fortalecimento da racionalidade comunicativa, pois esta tem como propósito a busca cooperativa da verdade, no momento em que ocorre o reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade da comunicação. Com isso é possível garantir a emancipação dos sujeitos e dos participantes da comunicação, através do entendimento comunicativo. Contudo não há unanimidade em torno desta tese, pois para os autores que são considerados "pós-modernos"⁴⁴, a modernidade se encerrou com o fim das metanarrativas, abrindo, por sua vez, o caminho para uma suposta pós-modernidade.

⁴² No volume 1 da *Teoria do Agir comunicativo*, Habermas dedica grande parte do seu trabalho para analisar racionalmente os processos de racionalização social, e a possibilidade de elaboração de uma teoria crítica da modernidade que explicita as suas principais patologias, sugerindo, por sua vez um caminho viável de reconstrução da modernidade capaz de emancipar-se da visão subjetivista que tem alimentado a filosofia e a teoria social moderna.

⁴³ Ressaltamos aqui, a importância das ações educativas que objetivam a emancipação pelo viés do fortalecimento e reconstrução dos canais de comunicação. Este aspecto será abordado de forma mais específica no capítulo 3 deste trabalho, denominado: *Educação e consenso na contemporaneidade*.

⁴⁴ Entre os autores que são considerados pós-modernos, destacamos: Lyotard, Foucault, Vattimo, Derrida, Lypovetski, entre outros.

1.2 Tempos "Pós-modernos"?

Na visão dos teóricos que se auto-denominam pós-modernos, vivemos hoje uma crise dos grandes relatos e das grandes cosmovisões. Essa discussão, absolutamente polêmica, introduz, no cenário acadêmico, uma cisão, que coloca de um lado a modernidade como um projeto supostamente fracassado e de outro a pós-modernidade como crítica e via de superação da modernidade⁴⁵. Mais do que uma nova moda teórica, Henry Giroux (1993) salienta que o termo pós-modernismo é importante porque “dirige nossa atenção para uma série de mudanças e desafios que são parte de nossa época”. O pós-modernismo procura superar a modernidade, gerando, por conseqüência, uma mudança em direção a um conjunto de condições sociais que reconstitui o mapa social, cultural e geográfico do mundo e produz, ao mesmo tempo, novas formas de crítica cultural.

A pós-modernidade entendida aqui como um movimento de crítica a modernidade, circunscreve-se fundamentalmente, enquanto critério de legitimação do sistema, nas teses do *fim da história* ou do *fim das metanarrativas*, o que induz a uma interpretação da falência do projeto moderno. Estas são considerações contundentes e pertinentes quando refletidas no âmbito da trajetória da

⁴⁵ Admitindo que não há um consenso suficientemente claro em torno do conceito de “pós-modernidade”, como fica evidenciado na análise de Jürgen Habermas em seu trabalho: *O Discurso Filosófico da Modernidade* limitamo-nos aqui, apenas a mencionar o contexto da crise que afeta culturalmente uma tradição e aponta por conseqüência, uma série de mudanças que, entre elas, são consideradas pós-modernas. Sobre esta questão temos uma primeira possibilidade de reflexão sobre o conceito de pós-modernismo que, segundo GIROUX, pode ser interpretado de diversas formas: "O pós-modernismo em seu sentido mais amplo refere-se tanto a uma posição intelectual (uma forma de crítica cultural) quanto a um conjunto emergente de condições sociais, culturais e econômicas que caracterizam a era do capitalismo e do industrialismo global. No primeiro caso, o pós-modernismo representa uma forma de crítica cultural que apresenta um questionamento radical da lógica das fundações que se tornaram a pedra fundamental do modernismo. No segundo caso, o pós-modernismo refere-se a uma mudança cada vez mais radical nas relações de produção, na natureza do estado-nação, no desenvolvimento das novas tecnologias que redefiniram os campos das telecomunicações e do processamento de informação e nas forças presentes no processo de globalização e interdependência crescentes das esferas econômicas, políticas e culturais". Cf. GIROUX, H. "O pós modernismo e o discurso da crítica educacional. In: SILVA, T.T. da. *Teoria crítica em tempos pós-modernos*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

humanidade que se apoiou fundamentalmente nas promessas do progresso e da liberdade, como decorrência natural do desenvolvimento da racionalidade instrumental. A análise perde o seu sentido, entretanto, se considerarmos, segundo Habermas, a razão em toda a sua amplitude, considerando a ciência, a ética e a estética como partes de uma mesma racionalidade. Podemos dizer ainda, para efeito de esclarecimento do conceito que, há uma distinção entre o conceito de *pós-modernismo* e *pós-modernidade*. Segundo Terry Eagleton, o pós-modernismo se refere geralmente a uma forma da cultura contemporânea, enquanto que a pós-modernidade significa um estilo de pensamento que recusa claramente as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade. A idéia de progresso universal, de emancipação, de grandes relatos ou sistemas definitivos de explicação, não encontra mais base de sustentação nesta perspectiva de pensamento. Contra as normas iluministas, a pós-modernidade considera o mundo como contingente, inexplicável, diverso, instável, indeterminado, ou seja, como um conjunto de culturas desintegradas que engendra um grau significativo de ceticismo sobre a objetividade da verdade, da história, das normas ou qualquer forma de pretensão universal da realidade⁴⁶.

É importante situarmos, para efeito de fundamentação do conceito de consenso, a polêmica que se estabelece em torno da possibilidade de afirmação ou não dos "tempos pós-modernos". Esta é uma questão controversa, que tem ocupado um lugar de destaque nos principais debates acadêmicos entre os teóricos ditos "modernos" e os "pós-modernos"⁴⁷. No livro de Jean-François Lyotard: *A condição pós-moderna*, o debate é introduzido com o intuito de se refletir sobre a possibilidade de esgotamento ou não do projeto moderno. Estamos vivendo uma era pós-moderna? Esta foi a principal questão levantada por Lyotard, ao examinar a sociedade pós-industrial dos anos cinqüenta, em confronto com os grandes

⁴⁶ Cf. EAGLETON, Terry. *Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires: Piados, 2004, pág. 11.

⁴⁷ Não é nossa intenção reconstituir historicamente a polêmica entre os teóricos modernos e pós-modernos. Limitar-nos-emos apenas a situar, por razões metodológicas, o debate entre Lyotard e Habermas, por entender que este já apresenta, de forma suficientemente clara, a questão que nos interessa: legitimação e verdade.

discursos (metarrelatos) produzidos no século XIX, que explicavam e legitimavam a condição histórica do homem ocidental, nos seus aspectos econômicos, sociais e culturais. No contexto de uma *nova ordem mundial*, a questão da legitimação é substantivamente recolocada, principalmente quando o estatuto do saber, que antes estava situado nos metarrelatos, agora passa a ser estabelecido pela "lógica do melhor desempenho", no âmbito da denominada *sociedade da informação*⁴⁸.

O cenário pós-moderno é supostamente entendido como cibernético-informático e informacional. Nele, expandem-se cada vez mais os estudos e as pesquisas sobre a linguagem, com o objetivo de conhecer a mecânica da sua produção e de estabelecer compatibilidades entre linguagem e máquina informática. Incrementam-se também os estudos sobre a "inteligência artificial" e o esforço sistemático no sentido de conhecer a estrutura e o funcionamento do cérebro bem como o mecanismo da vida. Nesse cenário, predominam os esforços (científicos, tecnológicos e políticos) no sentido de informatizar a sociedade. Se, por um lado, o avanço e a cotidianização da tecnologia informática já nos impõem sérias reflexões, por outro, seu impacto sobre a ciência vem se revelando considerável. O pós-moderno procura investir na idéia de que a informação se sobrepõe à própria ciência, que perde a sua autonomia e passa a ser reconhecida como qualquer outra modalidade do conhecimento, no sentido de uma tecnologia intelectual. Para Lyotard, o que ocorre é um processo de corrosão dos dispositivos modernos de explicação da ciência, o que faz com que haja uma crise de *legitimação*, onde o que está em questão não é mais a verdade e sim o desempenho, ou seja, a melhor relação *input/output*⁴⁹. A questão da legitimidade e verdade se constitui nesse contexto, como objeto central do debate entre Habermas e Lyotard, pois é exatamente o enfrentamento deste problema, que faz com que os autores cheguem a resultados diferentes, com fundamentos que lhes

⁴⁸ Sobre o conceito de Sociedade da Informação, Cf. SCHAFF, Adam. *A Sociedade Informática*. São Paulo: Editora da Unesp e Brasiliense, 1995.

⁴⁹ Cf. LYOTARD, Jean-François. *A condição Pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002, pág. 83.

permite ora afirmar a *condição pós-moderna* no caso de Lyotard, ou pelo contrário, criticá-la conforme os argumentos de Habermas.

1.2.1 O problema da legitimação

Na continuidade da nossa análise, penso que seja interessante retomarmos a questão da *legitimação*, que se configura explicitamente através do debate entre Habermas e Lyotard, ao considerarem os aspectos fundantes da racionalidade moderna como critério de reflexão sobre a possibilidade de se estabelecer ou não a legitimidade através do saber. Para Lyotard, a ciência e a sociedade constituem uma complexa rede de jogos de linguagem, com seus próprios conteúdos e regras de legitimação de saberes que se fundamentam no que ele denomina *paralogia*⁵⁰ ou dissenso. Assim, com o fim das metanarrativas, instala-se um novo modelo epistemológico e social que passa a ser regido pela performance dos jogos de linguagem constituídos de forma heterogênea e condicionada a um determinismo exclusivamente local. Habermas, ao contrário, diz que não há possibilidade de se criticar a modernidade desde um ponto de vista exterior à sua própria racionalidade, de modo que é inviável o rompimento com a modernidade.

O fim das metanarrativas indica, no âmbito da concepção pós-moderna, um outro tipo de saber que se estabelece como critério de legitimação para as questões fundamentais da sociedade. Não se trata mais de um saber universal, “científico” que sustenta as diversas ações, mas da heterogeneidade dos jogos de linguagem que pressupõe as diferenças na análise de cada contexto específico para a definição dos critérios de legitimação da ação. Com isso, há uma mudança paradigmática na forma de conceber a ciência. Esta posição alimenta um dos principais debates da contemporaneidade, circunscrito às questões que envolvem a racionalidade moderna. Habermas, participa objetivamente deste debate, ao

⁵⁰ O conceito de *paralogia* é designado para fundamentar um tipo de atividade que se caracteriza pelas diferenças.

reconstruir o discurso filosófico da modernidade. Nesta análise, ele se contrapõe à posição pós-moderna quando afirma que “a modernidade é um projeto inacabado”, se considerarmos a trajetória da racionalidade ocidental, que ainda não se realizou plenamente.

Quando Lyotard estuda a condição do saber nas sociedades desenvolvidas que, segundo ele, passa por um processo de “crise das narrativas”, procura concentrar a sua reflexão na questão da legitimação, tendo como critério o potencial das narrativas enquanto poder de legitimação social. Nesses termos o autor nos esclarece:

Simplificando ao extremo, considera-se “pós-moderna” a incredulidade em relação aos metarrelatos. É, sem dúvida, um efeito do progresso das ciências; mas este progresso, por sua vez, a supõe. Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde, sobretudo a crise da filosofia metafísica e da instituição universitária que dela dependia. A função narrativa perde seus atores (functeurs), os grandes heróis, os grandes perigos, os grandes périplos e o grande objetivo. Ela se dispersa em nuvens de elementos de linguagem narrativas, mas também denotativas, prescritivos, descritivos etc., cada um veiculando consigo validades pragmáticas *sui generis*. Cada um de nós vive em muitas destas encruzilhadas. Não formamos combinações de linguagem necessariamente estáveis, e as propriedades destas por nós formadas não são necessariamente comunicáveis. (LYOTARD, 2002, pág. xvi).

O que temos com essa nova concepção é uma sociedade que se baseia na pragmática da heterogeneidade dos jogos de linguagem, e na performance do sistema, que se legitima conforme o desempenho dos atores sociais no contexto da paralogia. A grande questão formulada por Lyotard se configura da seguinte forma: uma legitimação do vínculo social, uma sociedade justa, será praticável segundo um paradoxo análogo ao da atividade científica?⁵¹ Com essa questão ele procura refletir sobre o critério de legitimação da sociedade contemporânea. Mas em que sentido podemos entender a legitimação? Lyotard toma este conceito em um

⁵¹ Cf. LOTARD, Jean-François. *A condição Pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002, pág. xvii.

sentido mais amplo, se confrontarmos com a concepção de Habermas, por exemplo. A legitimação, portanto, é entendida como um processo segundo o qual um “legislador” é autorizado a promulgar uma lei como norma. No campo específico do saber científico, a legitimação se situa nas condições estabelecidas para que um enunciado faça parte do discurso e possa ser levado em consideração pela comunidade científica⁵². A questão recorrente nesta exposição pode ser formulada da seguinte forma: em que consiste a legitimação do vínculo social? Nesse sentido, a hipótese que vai conduzir as reflexões de Lyotard é:

O cenário da informatização das sociedades mais desenvolvidas permite iluminar, com o risco mesmo de exagerá-los excessivamente, certos aspectos da formação do saber e dos seus efeitos sobre o poder público e as instituições civis, efeitos que permaneceriam pouco perceptíveis noutras perspectivas. (LYOTARD, 2002, pág. 11).

Se o saber científico é apenas uma forma de discurso, e se considerarmos que, na era da informação, a linguagem precisa ser traduzida segundo a quantidade de informação técnica despendida, então este saber assume características mercantis com um valor de uso e uma dimensão política absolutamente expressiva, que se legitima segundo as regras do mercado⁵³. O saber entendido como forma de mercadoria e poder, passa a ser o critério adotado por Lyotard para se analisar o estatuto do saber.

Segundo Lyotard, o saber deve ser compreendido de duas formas distintas: o saber prescritivo (narrativo) e o saber denotativo (científico), pertencendo por sua vez a dois campos de jogos de linguagem distintos. O saber narrativo não atribui valor à sua própria legitimação, enquanto a ciência necessariamente precisa buscar o seu critério de legitimidade através dos seus argumentos e provas. Assim temos, respectivamente, dois tipos de legitimação: a

⁵² Ibid., p. 13.

⁵³ Cf. LYOTARD, Jean-François. *A condição Pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002, pág. 7.

legitimação do saber científico, que se serve do jogo de linguagem especulativo, ao buscar o saber por ele mesmo fundado na normatividade científica e validado pelo consenso dos cientistas; e a *legitimação do saber popular*, que utiliza o jogo de linguagem prescritivo como critério de legitimação de um saber prático e emancipatório.

Estabelecidos os critérios de Investigação dos relatos de legitimação do saber, Lyotard retoma, fundamentalmente, as estruturas sociais da modernidade e desenvolve um estudo que lhe permite anunciar, no âmbito da sociedade contemporânea, a sua tese sobre a pós-modernidade:

Na sociedade e na cultura contemporânea, sociedade pós-industrial, cultura pós-moderna, a questão da legitimação do saber coloca-se em outros termos. O grande relato perdeu sua credibilidade, seja qual for o modo de unificação que lhe é conferido: relato especulativo, relato da emancipação. (LYOTARD, 2002, pág. 69).

Nesta perspectiva, o recurso aos grandes relatos fica totalmente excluído, pois já não faz mais sentido recorrer nem a “dialética do Espírito” de Hegel e nem mesmo à emancipação da humanidade para a validação do discurso científico pós-moderno⁵⁴. O que passa a fazer sentido, portanto, em contraposição aos “metarrelatos” são os “pequenos relatos” que se legitimam através dos “lances” dos jogos de linguagem, fundados em um contexto de dissenso e heterogeneidade que se configura como *paralogia*⁵⁵.

A tese anunciada por Lyotard, sobre a legitimação pela paralogia, encontra forte resistência no debate estabelecido com Habermas, principalmente porque o que está em jogo é a polêmica entre a modernidade e a pós-modernidade. Particularmente o que mais nos interessa nesse debate é a idéia desenvolvida por Lyotard de que “o consenso é um horizonte, e jamais pode ser

⁵⁴ Cf. LYOTARD, Jean-François. *A condição Pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002, pág. 111.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 108.

atingido"⁵⁶, o que colocaria em "xeque" a teoria do agir comunicativo de Habermas, que considera o consenso como um pressuposto fundamental da comunicação não distorcida.

As concepções teóricas fundamentadas no pressuposto teórico da *paralogia*, são fortemente combatidas por Habermas, principalmente quando estas contradizem o princípio básico da interação lingüística que é o consenso. Este por sua vez, encontra nas pretensões de validade universal dos participantes da comunicação, o seu critério de motivação racional para a obtenção de verdadeiros consensos. Habermas busca solucionar, portanto, o problema da legitimação enunciado por Lyotard, através do consenso alcançado no discurso argumentativo que sempre pressupõe uma situação ideal de fala como critério de verdade. Seguindo o argumento de Habermas, o que se torna necessário não é o abandono da razão e sua substituição pela performance nos jogos de linguagem, e sim a reconstrução das diversas dimensões da racionalidade, que se configura teoricamente, num novo paradigma de racionalidade e ação, que ele denomina *Teoria do Agir Comunicativo*⁵⁷.

Habermas assume, de certo modo, as críticas dirigidas à racionalidade moderna, ao nos apresentar um quadro que salienta, de um lado, o movimento científico moderno em torno da eliminação dos mitos e superstições, bem como as vantagens técnicas de sua aplicação e, de outro, a crítica da razão moderna como mero exercício de poder (Nietzsche), razão instrumentalizada para o tecnicamente aproveitável (Adorno e Horkheimer), razão homogeneizada (Bataille), mera guardiã do ser (Heidegger), dissolução das falsas continuidades da historiografia global (Lyotard), ausência de pensamento antropocêntrico e valorização do heterogêneo (Derrida)⁵⁸. Em resumo, Habermas concorda com a crítica ao conceito de razão

⁵⁶ Ibid., p. 112.

⁵⁷ Este debate em torno da possibilidade do consenso será fundamentado no capítulo 2 deste trabalho que é intitulado: "*O consenso na Teoria do Agir Comunicativo de Habermas*".

⁵⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Cf. também, GOERGEN, Pedro. A crítica da modernidade e a educação. In: *Pro-Posições*. Campinas: Unicamp, v. 7, n. 2 [20], p.5-28, jul. 1996.

centrado em um sujeito, absoluto e objetivado, que atrofia as relações dialógicas, que coloca os sujeitos em um contexto de próspera dominação. No entanto, ele acredita que o enfrentamento das críticas endereçadas à razão moderna não se fazem por fora da racionalidade, pois, a razão, assim como a modernidade, ainda não conseguiu esgotar o seu potencial emancipatório.

Assim, Habermas propõe a recuperação do potencial emancipatório da razão⁵⁹, que coincide com os objetivos e reflexões da Teoria Crítica, ao restabelecer o poder crítico-libertador da razão humana, a partir da crítica da dimensão instrumental da racionalidade moderna, o que não significa abandonar a razão. Para Habermas, o grande desafio consiste em encontrar elementos que possam permitir a reconstrução da razão, recuperando pela crítica as outras dimensões que foram diminuídas e eclipsadas pelo poder estratégico da racionalidade científica. Neste sentido, ele sustenta a tese de que é possível instituir aos poucos um contradiscurso capaz de conferir novos rumos à razão e de gerar um novo equilíbrio entre sistema e mundo da vida que o coloca, portanto, em uma condição oposta à de Lyotard, ao assumir a possibilidade de se alcançar, através da interação lingüística, um consenso ao nível do discurso prático. Desta forma, ele aponta o agir comunicativo emancipatório como o paradigma legitimador do discurso e da ação⁶⁰.

1.2.2 A crise da racionalidade moderna

⁵⁹ Em Habermas a emancipação pressupõe uma ação voltada para o entendimento, o que faz com esta só seja possível quando ocorrer a “expansão dos processos de ação comunicativa”, que se fundamentam necessariamente na capacidade da humanidade de alcançar *consensos* racionais através do processo de argumentação. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. Taurus: Madrid, 1999, p. 500.

⁶⁰ A *teoria do agir comunicativo* de Habermas tem demonstrado a sua fecundidade teórica para a tematização da educação, principalmente quando a compreendemos no sentido de um processo formativo que pode, na perspectiva do *consenso*, contribuir para a formação da competência comunicativa dos educandos. Este aspecto será abordado especificamente no capítulo 3. *Educação e consenso na contemporaneidade*.

Habermas considera o *neoconservadorismo* e o *relativismo pós-moderno* como as duas formas mais expressivas de reducionismos da modernidade⁶¹. Em linhas gerais, são estes os elementos estruturais da crise da racionalidade moderna que têm obstruído o caminho da emancipação através de procedimentos que eliminam a capacidade de flexibilidade, reduzindo o conhecimento a procedimentos técnicos e negando por sua vez qualquer possibilidade de fundamentação normativa. O que ocorre neste caso é uma ação conservadora que nega, com efeito, a possibilidade de novas conquistas culturais, estimulando um retorno à vivência da cultura tradicional pelos resultados que a produtividade e rentabilidade econômica proporcionaram às sociedades. Quando as tendências pós-modernas procuram limitar de forma extrema o potencial da racionalidade moderna, as pretensões de verdade ficam condicionadas à dimensão de jogos de linguagem locais e às regras do discurso que se impõem facticamente, equiparando todos os padrões de racionalidade a hábitos e convenções de validade circunstancial⁶². Na concepção pós-moderna, o parâmetro da universalidade da razão como critério fundamental de legitimação perde o seu sentido e inaugura-se uma nova possibilidade de entendimento, segundo os jogos de linguagem fundamentados em contextos específicos. Este é um aspecto que reforça a necessidade de reconstrução da modernidade, a partir do horizonte conceitual em que esta se formou, buscando, desta forma, resgatar as demais dimensões da razão que ficaram e continuam eclipsadas nas abordagens teóricas contemporâneas que condicionam o conhecimento e as ações humanas à racionalidade cognitivo-instrumental. Segundo Habermas:

⁶¹ O conceito de modernidade, desenvolvido e explicitado de forma mais clara por Hegel, pode ser entendido como uma possibilidade de se apropriar criticamente de qualquer tradição, de modo que os indivíduos e as comunidades possam fazer, livre e consensualmente, suas próprias deliberações. Este conceito, porém, é comumente confundido com o conceito de modernização e racionalização, concebido por Weber para caracterizar o desenvolvimento das sociedades modernas. Weber entende o processo de modernização a partir da institucionalização de uma ação econômica e administrativa racional com respeito a fins.

⁶² Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, pág. 60 ss.

A teoria da modernização efetua sobre o conceito weberiano de "modernidade" uma abstração plena de conseqüências. Ela separa a modernidade de suas origens - a Europa dos tempos modernos - para estilizá-la em um padrão, neutralizado no tempo e no espaço, de processos de desenvolvimento social em geral. Além disso, rompe os vínculos internos entre a modernidade e o contexto histórico do racionalismo ocidental, de tal modo que os processos de modernização já não podem mais ser compreendidos *como* racionalização, como uma objetivação histórica de estruturas sociais (HABERMAS, 2000, pág. 5).

Para Habermas, quando são desfeitas as relações internas entre o conceito de modernidade e a sua autocompreensão, obtida a partir do horizonte da razão ocidental, os processos de modernização que se sucedem podem ser relativizados desde o ponto de vista das concepções pós-modernas⁶³. Dessa separação é que emerge a concepção de *modernização social*, que desconsidera os impulsos de uma *modernidade cultural*, operando apenas com as leis funcionais da economia e do Estado, da técnica e da ciência, as quais se fundem em um sistema pretensamente imune a qualquer tipo de influências. O problema explicitado por Habermas, ao analisar os fundamentos das correntes pós-modernas, refere-se à incompreensão do conceito de modernidade, formulado claramente por Hegel. "Temos de reexaminar o conceito hegeliano de modernidade para podermos julgar se é legítima a pretensão daqueles que estabelecem suas análises sobre *outras* premissas" (HABERMAS, 2000, pág. 8). Este foi o percurso teórico realizado e proposto por Habermas em seu trabalho *O Discurso Filosófico da Modernidade*.

A crise contemporânea, o sentimento de um profundo *mal-estar da modernidade*, nas palavras de Rouanet⁶⁴, percebido em diversos contextos da nossa sociedade, pode ser identificado com maior precisão quando priorizamos na investigação *a crise da racionalidade moderna*. Este é o ponto nevrálgico apontado

⁶³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pág. 6.

⁶⁴ Cf. ROUANET, Sérgio Paulo. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, (especialmente o cap. 3, pp. 96-119).

por Jürgen Habermas, ao estabelecer um diagnóstico das principais patologias da modernidade. Segundo o autor, a razão moderna sofreu uma espécie de *reduccionismo*, na medida em que esta foi restringida à sua dimensão científica. Para Habermas, a razão precisa ser preservada e ampliada a outras dimensões que não exclusivamente a dimensão científica instrumental. É a partir desta questão que ele desenvolve o seu projeto de reconstrução da modernidade fundamentado em um outro paradigma de racionalidade, que ele denomina: *Racionalidade Comunicativa*.

Reduzir a razão aos seus aspectos cognitivos e instrumentais significa que as outras dimensões da racionalidade como a ética e a estética ficam eclipsadas, dificultando a formação de consensos verdadeiros que se motivam racionalmente. Com a colonização do mundo da vida pelo mundo sistêmico, a ação comunicativa fica enfraquecida, e se sobrepõe à ação estratégica do mundo sistêmico fundado na coerção do domínio do dinheiro e do poder.

A crise da modernidade se agrava quando se coloca em dúvida o potencial emancipador da razão e toda a tradição moderna legitimada pela razão iluminista. A modernidade, que tem as suas origens estabelecidas no movimento iluminista do século XVIII, apresenta ao homem, de forma consciente, à luz da sua condição histórica, a possibilidade de estabelecer um vínculo entre a razão e a realidade, ao mesmo tempo em que apresentava à humanidade a perspectiva de um progresso e de um desenvolvimento contínuo e permanente da realidade social, cultural, política e econômica, de caráter revolucionário⁶⁵.

No projeto da modernidade a razão é o centro do desenvolvimento humano e na medida em que o homem a utiliza ele amplia a sua capacidade de existência, conhecimento e domínio da realidade e da própria natureza. O *cogito ergo sum* foi a grande novidade de Descartes para a questão do conhecimento, que

⁶⁵ Sobre as revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII, Cf. HOBBSAWM, Eric. *A Era das Revoluções*. RJ: Paz e Terra, 1996.

encaminha pela reflexão filosófica uma nova concepção de mundo, que se funda no *Racionalismo*⁶⁶.

Kant vai além, pois estabelece uma crítica da razão, ao ampliá-la para efeito de entendimento, a três dimensões fundamentais: Razão Pura ou científica, Razão Prática ou ética e Razão Estética. Kant ainda submete à razão, a condição de *Aufklärung*⁶⁷, como o critério fundamental de entendimento e julgamento das ações humanas:

Aufklärung é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento. (KANT, 1974, pág. 100).

É a partir de tais considerações que podemos compreender o grande potencial de emancipação da razão do projeto iluminista, ou seja, quando o homem tem a coragem de utilizar e disponibilizar a *sua razão* em favor do entendimento, ele atinge o seu grau de maioridade, ele se emancipa e se torna um ser autônomo. Se há uma razão esclarecedora e libertadora que alimentou, com base na utopia iluminista, o projeto civilizatório moderno, como pensar o enfraquecimento do potencial emancipatório da razão? Em outras palavras, existiria um outro destino para a razão que não o entendimento e a emancipação?

⁶⁶ No *Iluminismo*, a razão foi considerada o guia do conhecimento e da ação humana. O conhecimento e o domínio da natureza eram condições básicas da liberdade humana. Cf. DESCARTES, René. O Discurso do Método e As Meditações Metafísicas In: *Coleção os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

⁶⁷ O termo *Aufklärung* possui várias traduções em português: luzes, filosofia das luzes, ilustração, iluminismo, ou ainda esclarecimento.

Fundamentalmente o diagnóstico da sociedade contemporânea, realizado por Adorno e Horkheimer⁶⁸, pode nos ajudar neste sentido, quando avança numa outra direção e estabelece, com muita propriedade, uma crítica contundente a racionalidade moderna. Segundo os autores, o projeto iluminista foi um grande fracasso, pois, contraditoriamente à idéia do progresso, exaustivamente explorada pelo desenvolvimento do conhecimento científico, este contribuiu para o surgimento de grandes catástrofes:

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, pág. 19).

Esta passagem de Adorno e Horkheimer, que faz parte da introdução do conceito de esclarecimento, contida em um dos mais importantes livros da história do pensamento do século XX, *A Dialética do Esclarecimento*, considera em sua análise a trajetória da racionalidade moderna que, fundamentada pelo projeto Iluminista, vislumbrava o progresso da ciência e, conseqüentemente, da humanidade. Para os autores, a razão iluminista perdeu a capacidade de objetivar criticamente o mundo em que vive; o poder econômico, impulsionado e legitimado pela ciência e pela técnica, domina o processo social; a reflexividade crítica foi cerceada pelo amplo processo de ideologização, o que transformou o homem contemporâneo num ser econômico, *unidimensional* como diria Marcuse. O projeto iluminista, que previa a libertação de todas as escravidões, chegou a um impasse no momento em que o homem se tornou escravo das forças que ele mesmo imprimiu ao processo histórico; o homem destituído de sua razão se instrumentaliza em favor desta que não é mais necessariamente fator de emancipação⁶⁹.

⁶⁸ Os estudos de Theodor Adorno e Max Horkheimer fundamentam com expressiva densidade o propósito da 1ª geração da Teoria Crítica. Estes autores dão prosseguimento à crítica estabelecida desde Marx, ao mesmo tempo em que é retomada e ampliada por outros autores contemporâneos, dos quais se destaca Jürgen Habermas.

⁶⁹ Cf. Também, FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

A crítica é contundente e apresenta os elementos fundantes deste “desencantamento” em relação ao poder emancipatório da razão. Neste contexto de crítica, a razão iluminista que vislumbrava essencialmente a libertação e a emancipação, passa a assumir uma outra função, quando se torna meio de instrumentalização das ações humanas com vistas à dominação. A razão perde, portanto, o seu caráter emancipatório e se transforma em um recurso ideológico no processo de controle e dominação da natureza e da humanidade. A sensação de impotência da razão enquanto força proponente de emancipação em uma sociedade amplamente administrada conduz a modernidade a aporias insolúveis, se considerarmos a razão em termos instrumentais, ao mesmo tempo em que se abre a possibilidade, como vimos anteriormente, para as análises que propõem o fim da modernidade e a superação desta pela pós-modernidade.

Estabelecido um diagnóstico possível das principais patologias, decorrentes, sobretudo, dos reducionismos a que foi submetida a razão moderna e, conseqüentemente, da crise de consensos que se estabelece no contexto da contemporaneidade, estaremos apresentando, na seqüência, as categorias fundamentais da Teoria do Agir Comunicativo, para fins de compreensão do projeto de reconstrução da racionalidade moderna e explicitação dos fundamentos da noção de consenso concebida por Habermas.

Cap. 2 O CONSENSO NA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO DE HABERMAS

Não podemos entender a linguagem como um mecanismo que serve a um determinado fim, por exemplo, ao fim de entender-se; pois no conceito de entendimento já está incluído o conceito de linguagem (Jürgen Habermas, 2001).

Dentre as possibilidades de acesso à problemática da racionalidade, Habermas assume o caminho da reconstrução racional das interações lingüísticas, com o objetivo de interpretar a razão enquanto agir comunicativo, o que lhe permite compreender a racionalidade de forma mais ampla. O propósito é restabelecer a unidade entre a razão teórica e prática, instaurando desta forma, uma nova mediação entre teoria e práxis. Na sua concepção, a linguagem apresenta um *telos* de entendimento que possibilita uma integração entre o mundo social, objetivo e subjetivo. Com tais idéias desenvolve o conceito de *racionalidade comunicativa*, a partir das pretensões de validade das interações lingüísticas, que nos permitem pressupor a formação de consensos, livres de qualquer tipo de coerção⁷⁰. É com base na compreensão do conceito de *Racionalidade Comunicativa*, que teremos a oportunidade de explicitar com maior clareza a noção de *consenso* desenvolvida por Habermas.

⁷⁰ Ao estabelecer uma relação entre racionalidade e comunicação, Habermas faz uma distinção entre as ações orientadas ao *êxito* e as ações orientadas ao *entendimento*, a essas últimas ele denomina de *agir comunicativo*, que se configura quando “el otro (siquiera implícitamente) toma postura con un ‘sí’ o con un ‘no’ frente a una pretensión de validez en principio susceptible de crítica. Tanto ego, que plantea o entabla con su emisión una pretensión de validez, como alter, que la reconoce o rechaza, apoyan sus decisiones en razones potenciales” Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 2001, pág. 385.

2.1 Racionalidade Comunicativa: o pressuposto necessário para a obtenção de consensos

É bem provável que a tematização da linguagem como fundamentação de uma teoria da racionalidade, encontre a sua pertinência nos grandes debates que envolvem a filosofia contemporânea. Na *Teoria do Agir Comunicativo*, este eixo temático é problematizado logo na introdução, já que na perspectiva de Habermas, o pensamento filosófico nasce da reflexão da razão encarnada na fala, no conhecimento e nas ações, o que nos permite entender que a linguagem é considerada uma categoria necessária que deve ser adotada pela filosofia, se esta desejar compreender com maior amplitude a razão⁷¹. É possível afirmar, nessa linha de raciocínio, que encontramos na base dos estudos da filosofia contemporânea que preservam uma argumentação coerente, um interesse explícito nas condições formais da racionalidade do conhecimento, do entendimento lingüístico e da ação, em torno dos núcleos temáticos de maior solidez, seja na lógica, na teoria da ciência, na teoria da linguagem, na ética, na teoria da ação ou na estética. Com efeito, na vida cotidiana, no plano das experiências organizadas metodicamente ou ainda nos discursos organizados sistematicamente, a teoria da argumentação assume uma particular importância, uma vez que a ela cabe a tarefa de reconstruir os pressupostos e condições pragmático-formais do comportamento explicitamente racional⁷². O que fica claro nessa reflexão é que a filosofia já não pode referir-se hoje ao conjunto do mundo, da natureza, da história e da sociedade no sentido de um saber totalizante, é o que nos diz Goergen, ao sintetizar bem a concepção de Habermas sobre a mudança de perspectiva do pensamento filosófico contemporâneo:

⁷¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1999, pág. 15. Esta consideração inicial da *Teoria do Agir Comunicativo* fundamenta uma das principais teses do autor e lhe projeta, juntamente com os pressupostos da modernidade, a desenvolver uma teoria da racionalidade, que reconstrua no âmbito das interações lingüísticas, o potencial crítico e emancipatório da razão, de modo que a visão reducionista da racionalidade moderna seja superada.

⁷² Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1999, págs. 15-16.

Aparentemente, assim, parece que o pensamento filosófico abre mão de uma relação de totalidade e perde sua auto-suficiência. Na verdade, o que se perde são as tentativas de fundamentação última. Com isso, modifica-se profundamente a relação entre filosofia e ciências. As teorias das modernas ciências experimentais sustentam uma pretensão normativa e universalista que não se ancora mais em princípios de caráter ontológico ou metafísico. A sua validação só pode fundamentar-se na reconstrução sistemática de caráter teórico-racional, com apoio em análises empíricas da própria história da ciência, no contexto do desenvolvimento social. Isso que vale para as ciências vale também para outros âmbitos sejam eles teóricos, moral-práticos ou mesmo estéticos da racionalidade. Todos eles passam a reger-se pelo mesmo princípio e tornam-se espaços autônomos, dominados por especialistas. (GOERGEN, 2003, pág. 53).

Com essas mudanças ocorridas no campo de investigação da filosofia contemporânea e admitindo a importância da sociologia como a ciência que melhor explicita a problemática da racionalidade, Habermas reconhece a relevância da *teoria da racionalização social* de Max Weber⁷³ como uma via de compreensão dos elementos constitutivos do processo de modernização da sociedade. Para Weber é fundamentalmente o processo de racionalização social que caracteriza a passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas, principalmente quando este se estrutura a partir da ampliação do saber empírico, da capacidade de predição e do domínio instrumental e organizativo sobre os processos empíricos⁷⁴. Habermas ao retomar estas idéias de Weber, focaliza no conceito de *esferas*

⁷³ Aqui cabe uma justificativa em relação ao caminho epistemológico adotado por Habermas na apropriação dos estudos sociológicos de Max Weber como uma possibilidade de tematização da racionalidade moderna. Segundo Habermas, a obra de Weber consegue estabelecer uma conexão entre: a) a questão *metateórica* de uma base da teoria da ação concebida segundo os aspectos da ação que são suscetíveis de racionalização, b) a questão *metodológica* de uma teoria da compreensão que esclareça as relações internas entre significado e validade, e c) questão *empírica*, de modo que a modernização de uma sociedade pode ser descrita sob o ponto de vista de uma racionalização cultural e social. Em Weber a hierarquia de conceitos de ação está de tal modo apresentada com vistas ao tipo que representa "a ação racional com respeito a fins", que todas as demais ações podem ser classificadas como desvios específicos. É importante ressaltar que Habermas, ao reconhecer a importância da teoria da racionalização, já se posiciona em relação ao caráter reducionista da análise de Weber, quando esta se deixa guiar por uma idéia recortada de racionalidade, ou seja, pela idéia de uma racionalidade com respeito a fins. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1999, pág. 22.

⁷⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1999, pág. 216.

culturais de valor a chave de compreensão dos conteúdos e conceitos dos complexos fenômenos do racionalismo ocidental:

La racionalización cultural, de la que surgen las estructuras de conciencia típicas de las sociedades modernas, se extiende a los componentes cognitivos, a los estético-expresivos y a los moral-evaluativos de la tradición religiosa. Con la ciencia e la técnica, con la arte autónomo y los valores relativos a la presentación expresiva que el sujeto hace de sí, con las ideas universalistas que subyacen al derecho y a la moral, se produce una diferenciación de *tres esferas de valor, cada una de las cuales obedece a su propia lógica*. Con ello, no solamente se cobra conciencia de la 'legalidad propia, interna' de los componentes morales de cultura, sino que con su diferenciación aumenta también la tensión entre estas esferas (HABERMAS, 1999a, pág. 222).

Identificadas as três esferas de valor que assumem uma lógica própria, como critério de distinção, sendo a lógica da verdade e do êxito, para a *esfera cognitiva*; a lógica da justiça e da retidão normativa, para a *esfera práctico-moral* e a lógica da beleza, da autenticidade e da veracidade, para a *esfera expressiva*, Weber especifica, respectivamente, três complexos de racionalidade, quanto à produção de saberes frente à natureza externa e à sociedade: a) a atitude objetivante frente à natureza externa e frente à sociedade, que circunscreve um complexo de *racionalidade cognitivo-instrumental*, envolvendo a ciência, a técnica e as tecnologias sociais; b) a atitude de conformidade normativa frente à sociedade e à natureza interna, que circunscreve um complexo de *racionalidade práctico-moral*, envolvendo o direito e a moral; c) a atitude expressiva frente à natureza interna e à natureza externa, que circunscreve finalmente um complexo de *racionalidade práctico-estética*, envolvendo o universo da beleza⁷⁵.

Ao interpretar a caracterização dos três complexos de racionalidade de Weber, Habermas nos aponta dois modelos de racionalização recorrentes: a *forma de racionalização seletiva* e a *forma de racionalização não seletiva*. No primeiro caso, temos um modelo de racionalização que surge quando pelo menos um dos

⁷⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1999, págs. 310-12.

três componentes constitutivos da tradição cultural não é objeto de uma elaboração sistemática, ou quando pelo menos uma das esferas culturais de valor só fica institucionalizada de forma insuficiente (sem que tal institucionalização tenha efeitos estruturais para a sociedade global), ou quando uma das esferas da vida se impõe de tal forma sobre as outras, que submete as outras ordens da vida a uma forma de racionalidade que lhes é estranha. Segundo Habermas, quando se adota um modelo seletivo de racionalização como este, pode haver desequilíbrios entre os complexos de racionalização, fazendo com que a capacidade integradora entre o mundo subjetivo, mundo objetivo e mundo social fique comprometida. Em contrapartida temos a *forma de racionalização não seletiva* que considera a conexão entre as três esferas culturais de valor e os correspondentes sistemas de ação, de modo que se assegure uma produção de saber, especializada segundo pretensões de validade; o potencial cognoscitivo desenvolvido pelas culturas de *expertos* tem, por sua parte, que passar efetivamente para a prática comunicativa cotidiana para que possa ser utilizado nos sistemas sociais de ação; e finalmente, as esferas culturais de valor tem que ser objeto de uma institucionalização equilibrada, de forma que as correspondentes ordens de vida sejam suficientemente autônomas como para não ficarem submetidas à legalidade interna de outras ordens distintas⁷⁶.

A medida que la lógica propia de las distintas esferas de valor se traduce en estructuras sociales de las correspondientes esferas de la vida diferenciadas, lo que en el plano de la cultura es una *diferencia entre pretensiones de validez* puede transformarse en el plano de la sociedad en tensiones entre las orientaciones de acción institucionalizadas, esto es, en *conflictos de acción*. (HABERMAS, 1999a, pág. 318).

Para Habermas, o problema enfrentado pelas sociedades modernas, admitida a diferenciação das esferas culturais de valor, refere-se ao tema do conflito ou das tensões que se estabelecem, mediante os complexos de racionalidade descritos, de modo que é colocada em questão a capacidade de

⁷⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1999, pág. 313.

integração que compõe a unidade do *mundo da vida*⁷⁷. Estes conflitos que antes eram absorvidos pela figura mítica ou pela imagem religioso-metafísica do mundo, perdem o seu sentido, na medida em que a razão se dissocia numa pluralidade de esferas de valor, destruindo, por consequência, a sua própria unidade⁷⁸. Com esta idéia, Weber expressa a sua *tese da perda de sentido*, apontando o grande desafio a ser enfrentado pelo indivíduo, no processo de reconstrução da unidade, que agora passa a ser trabalhada segundo as condições privadas de sua própria vida, já que esta não pode ser mais estabelecida no âmbito da sociedade. Weber acrescenta que esta é uma tarefa difícil, uma espécie de “esperança do desesperado”, na medida em que a autonomia interior do indivíduo também está ameaçada, tendo em vista que, na sociedade moderna, já não se encontra nenhuma ordem legítima capaz de garantir a reprodução cultural das correspondentes orientações valorativas e das correspondentes disposições de ação.

O problema da perda de sentido, ou da reconstrução da unidade perdida, ocupa um lugar central na teoria da ação social de Habermas, que se contrapõe à posição de Weber, principalmente em relação aos processos de racionalização do ocidente fundamentados segundo a perspectiva de análise da racionalidade com respeito a fins⁷⁹. Para Habermas, é exatamente no aspecto da segregação da razão, legitimada pela lógica dos complexos de racionalidade, que reside o grande problema da modernidade, de modo que o sentido deva ser restabelecido a partir de uma integração entre as diferentes esferas de valor, na medida em que a ação seja coordenada por uma racionalidade que pressuponha o entendimento lingüístico.

⁷⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1999, pág. 320.

⁷⁸ Ibid. p. 321.

⁷⁹ No contexto desta discussão, fica evidente a concepção de racionalidade de Weber, quando esta identifica a racionalização social com o aumento da racionalidade instrumental e estratégica dos contextos de ação. Tal concepção é incisivamente discutida por Habermas, se pensarmos em um conceito mais amplo de razão, já que podemos entender a racionalidade com respeito a fins apenas como um aspecto do processo de racionalização social.

Si las esferas culturales de valor se caracterizan por una producción de saber continua y diferenciada según pretensiones de validez, y si la continuidad de tal producción de saber sólo puede asegurarse mediante una reflexivización de los procesos de aprendizaje, esto es, por medio de un acoplamiento regenerativo de esos procesos de aprendizaje con formas institucionalmente diferenciadas de argumentación, entonces tiene que poder demostrarse que cada una de las esferas de valor acuñadas históricamente guarda relaciones plausibles con una de las formas típicas de argumentación que se especializan en una determinada *pretensión universal de validez* (HABERMAS, 1999a, pág 312).

Diante de tais considerações cabe perguntar como Habermas entende a racionalidade e quais os elementos que compõem a racionalidade comunicativa? Podemos dizer que a *racionalidade* emerge fundamentalmente das manifestações simbólicas dos sujeitos capazes de linguagem e ação, ou seja, da capacidade do homem para realizar as suas ações, com a natureza ou com a humanidade. No tocante à natureza tem prevalecido uma relação de domínio ou conhecimento e entre os homens uma interação simbolicamente mediada pela linguagem. A expressão “racional” pressupõe a existência de uma estreita relação entre racionalidade e saber, de modo que a racionalidade de uma emissão ou manifestação fique inicialmente condicionada à confiabilidade do tipo de saber que a fala expressa ou que a ação encarna. Contudo, mesmo admitindo esta estreita relação entre racionalidade e saber, é necessário termos em mente, como nos adverte Habermas, que a racionalidade está mais na forma com que os sujeitos fazem uso do saber encarnado em suas manifestações simbólicas, do que em relação ao saber em si e sua correspondente aquisição⁸⁰. No âmbito das formas de utilização do saber, uma afirmação ou manifestação simbólica só pode ser denominada racional se o falante cumprir as condições que são necessárias para a consecução de um fim ilocucionário de entender-se sobre algo no mundo pelo menos com o outro participante da comunicação; e uma ação teleológica só pode

⁸⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1999, pág. 24.

ser denominada racional se o ator cumprir as condições que são necessárias para a realização de uma intervenção eficaz no mundo⁸¹.

Para Habermas, a razão comunicativa está situada no *mundo da vida* e se configura a partir do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade do processo de comunicação, de modo que o conceito de racionalidade comunicativa possa ser tomado como sinônimo de agir comunicativo, porque constitui "o entendimento racional a ser estabelecido entre participantes de um processo de comunicação que se dá sempre através da linguagem, os quais podem estar voltados, de modo geral, para a compreensão de fatos do mundo objetivo, de normas e de instituições sociais ou da própria noção de subjetividade" (SIEBENEICHLER, 1989, pág. 66).

Dito de outra forma, o conhecer, o agir e o falar constituem os três componentes fundamentais da racionalidade, de modo que aquilo que sabemos, fazemos e dizemos só será racional se estivermos pelo menos implicitamente cientes do porque das nossas crenças serem verdadeiras, as nossas ações certas e as nossas expressões lingüísticas válidas. O *racional* se refere, portanto, a crenças, ações e expressões lingüísticas, porque, na estrutura proposicional do conhecimento, na estrutura teleológica da ação e na estrutura comunicativa do discurso, deparamo-nos com *diversas raízes de racionalidade*: racionalidade epistemológica ou cognitiva, racionalidade teleológica e racionalidade comunicativa⁸². Podemos dizer com efeito, no caso específico de uma pessoa, que a racionalidade é proporcional ao ato de expressar-se racionalmente, bem como à sua capacidade de justificar as suas expressões numa perspectiva reflexiva. Uma pessoa expressa-se racionalmente desde que seja performativamente orientada para as pretensões de validade: dizemos que não só se comporta racionalmente como é também racional se puder comprovar a sua orientação para as pretensões de validade. A este tipo de racionalidade, Habermas denomina *imputabilidade*.

⁸¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1999, pág. 28.

⁸² Cf. HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e Comunicação*. Lisboa: edições 70, 2002, pág. 184-85.

A imputabilidade pressupõe uma auto-relação refletida por parte da pessoa a respeito daquilo que diz, acredita e faz. Esta capacidade está interligada com as estruturas nucleares racionais do conhecimento, da atividade propositada e da comunicação, através das auto-relações correspondentes. (HABERMAS, 2002, pág. 186).

O conceito de imputabilidade é explicitado através das quatro dimensões nucleares da racionalidade: a) a auto-relação epistemológica, que implica uma atitude reflexiva da parte do sujeito consciente em relação às suas crenças e convicções; b) a auto-relação técnico-prática, que implica uma atitude reflexiva por parte do sujeito atuante em relação à sua própria atividade propositada, seja em termos das suas intervenções estruturais no mundo objetivo, ou das suas relações orientadas para o sucesso com outros sujeitos com que depara como oponentes no mundo objetivo; c) a auto-relação prático-moral do agente comunicativamente atuante que requer uma atitude reflexiva em relação às suas ações reguladas por ações; e finalmente d) a auto-relação existencial que exige do agente uma atitude reflexiva em relação ao seu projeto de vida no contexto de uma história de vida individual, interligada a formas de vida coletivas previamente estabelecidas⁸³.

Do ponto de vista cognitivo, o conceito de racionalidade se desenvolve em duas direções que se distinguem fundamentalmente, na forma de utilização do saber proposicional⁸⁴: a *racionalidade cognitivo-instrumental*, que tem a conotação de uma auto-afirmação com êxito no mundo objetivo, possibilitada pela capacidade de manipular informadamente e de adaptar-se inteligentemente às condições de um contexto contingente, e a *racionalidade comunicativa* que possui conotações que, em última instância, remontam à experiência central da capacidade de concordar sem coações e gerar consensos com base numa fala argumentativa em que os diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista e, graças a um conjunto de convicções racionalmente motivado, se

⁸³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e Comunicação*. Lisboa: edições 70, 2002, pág. 187.

⁸⁴ Na análise do conceito de racionalidade, Habermas concentra seus estudos na forma de utilização do saber proposicional, por pressupor que a comunicação pode expor-se explicitamente em forma de enunciados suscetíveis de fundamentação e crítica.

asseguram por sua vez, de uma unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do contexto em que desenvolvem suas vidas⁸⁵.

A análise das formas de utilização do saber proposicional permite que Habermas fundamente um conceito de racionalidade mais amplo, ao focalizar o processo de utilização comunicativa das expressões lingüísticas, que não pode ser reduzida, quer à racionalidade epistemológica do conhecimento (como supõe a tradicional semântica de verdade condicional), quer à racionalidade propositada da ação (tal como defende a semântica intencionalista). A racionalidade comunicativa expressa-se na força unificadora do discurso orientado para o entendimento que assegura aos participantes, no ato de comunicação, um mundo da vida intersubjetivamente partilhado, garantindo assim simultaneamente um horizonte no seio do qual todos possam referir-se a um só mundo objetivo⁸⁶.

O conceito de racionalidade comunicativa, ao mesmo tempo em que estabelece uma crítica ao modelo da relação sujeito-objeto, por este só enxergar no processo comunicativo os aspectos da cognição, procura incluir os outros dois aspectos não contemplados na ação comunicativa: o normativo e o estético-expressivo. A mediação da linguagem permite que cada falante ou ouvinte invoque pretensões de validade que pressuponha os três tipos de proposições: as que se referem ao mundo objetivo, ao mundo social e ao mundo subjetivo. A racionalidade é entendida, portanto, como a capacidade que os participantes do processo comunicativo possuem para alcançarem um saber consensual na tríplice dimensão do mundo. Estrutura-se, neste contexto, um conceito *processual de racionalidade* onde são racionais não as proposições que correspondem à verdade objetiva, mas aquelas que foram validadas através de um consenso motivado racionalmente.

O que Habermas procura esclarecer com o conceito de racionalidade comunicativa é que no contexto da comunicação não somente chamamos racional a quem faz uma afirmação e é capaz de defendê-la frente às críticas, aduzindo as

⁸⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1999, pág. 27.

⁸⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e Comunicação*. Lisboa: edições 70, 2002, pág. 192.

evidências empíricas, mas também aquelas que seguem uma norma vigente e são capazes de justificar suas ações perante a crítica, interpretando uma situação dada à luz de expectativas legítimas de comportamento. Da mesma forma que os atos de fala constatativos, também as ações reguladas por normas e as auto-representações expressivas têm um caráter de manifestações providas de sentido, inteligíveis em seu contexto, que ficam condicionadas a uma pretensão de validade suscetível de crítica. Assim, as ações de um modo geral vêm completar os atos de fala constatativos para configurar uma prática comunicativa que tem sua racionalidade ancorada no contexto do *mundo da vida*, que descansa sobre o reconhecimento de um mundo intersubjetivo de pretensões de validade, suscetíveis de crítica⁸⁷. Segundo Habermas:

La racionalidad puede entenderse como una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y de acción. Se manifiesta en formas de comportamiento para las que existen en cada caso buenas razones. Esto significa que las emisiones o manifestaciones racionales son accesibles a un enjuiciamiento objetivo. Lo cual es válido para todas las manifestaciones simbólicas que, a lo menos implícitamente, vayan vinculadas a pretensiones de validez (o a pretensiones que guarden una relación interna con una pretensión de validez susceptible de crítica). Todo examen explícito de pretensión de validez controvertidas requiere una forma más exigente de comunicación, que satisfaga los presupuestos propios de la argumentación (HABERMAS, 1999a, pág. 42).

A racionalidade imanente à prática comunicativa cotidiana, remete, pois, à prática da argumentação como instância de apelação que permite prosseguir a ação comunicativa com outros meios quando se produz um desacordo que já não pode ser absorvido no cotidiano e tão pouco pode ser decidido pelo emprego direto, ou pelo uso estratégico do poder. Neste sentido, Habermas desenvolve um conceito de racionalidade comunicativa que faz referência a uma conexão sistemática de pretensões universais de validez que devem ser adequadamente

⁸⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1999, pág. 33-36.

desenvolvidas por meio de uma teoria da argumentação⁸⁸, de modo que o critério de medida da racionalidade seja estabelecido pela capacidade e disposição dos sujeitos de expor-se à crítica e participar de processos de argumentação. Assim, fica estabelecido o caráter de suscetibilidade dos argumentos à crítica, através de uma íntima relação entre os processos de fundamentação e aprendizagem, que confere às emissões e manifestações racionais a possibilidade de correção das pretensões de validade anteriormente defendidas. Habermas entende, portanto, que existem dois ambientes distintos em que o processo de argumentação e fundamentação ocorrem: o *discurso teórico*, que corresponde à tematização das pretensões de verdade e o *discurso prático*, que procura tematizar a validade das normas que se tornaram problemáticas, garantindo, por conseqüência, nos dois ambientes, a possibilidade de formação de consensos que se fundamentam racionalmente⁸⁹. O que Habermas pretende dizer é que o conceito de racionalidade comunicativa refere-se a um sistema de pretensões de validade (figura 1), que obedece uma *lógica da argumentação*, que ultrapassa os limites da lógica formal indutiva e dedutiva (verdade proposicional).

El concepto de verdad proposicional es, en efecto, demasiado estrecho para cubrir todo aquello para lo que los participantes en una argumentación pueden pretender validez en sentido lógico. De ahí que la teoría de la argumentación tenga que disponer de un concepto más amplio de validez que no se restrinja a la verdad. Pero de ello no se sigue en absoluto la necesidad de renunciar a conceptos de validez *análogos al de verdad*, de expurgar del concepto de validez todos sus momentos contrafácticos y de equiparar validez y 'aceptancia', validez y vigencia social (HABERMAS, 1999a, pág. 54).

⁸⁸ "Llamo *argumentación* al tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarse o de recusarlas por medio de argumentos" Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1999, pág 37.

⁸⁹ Ibid. pág.38.

Figura 1. Tipos de Argumentação

Objeto da argumentação	Manifestações ou emissões problemáticas	Pretensões de validade controvertidas
Formas de argumentação		
Discurso teórico	Cognitivo-instrumentais	Verdade das proposições; eficácia das ações teleológicas
Discurso prático	Prático-morais	Acerto das normas de ação
Crítica estética	Avaliativas	Adequação dos padrões de valor
Crítica terapêutica	Expressivas	Veracidade das manifestações ou emissões expressivas
Discurso explicativo	-	Inteligibilidade ou correção construtiva dos produtos simbólicos

Fonte: (HABERMAS, 1999a, pág. 44)

Tal concepção estabelece uma mudança de paradigma que tem implicações diretas para as outras áreas da filosofia, como a ética, a epistemologia e a filosofia da linguagem; principalmente porque o que passa a prevalecer não é mais a verdade proposicional e sim *a busca cooperativa da verdade*⁹⁰, sempre com o objetivo da obtenção de convicções intersubjetivas baseadas no critério dos melhores argumentos. Essa busca consiste no processo discursivo que se estabelece entre os participantes da interação lingüística no momento em que encontram uma motivação racional para o estabelecimento de um entendimento intersubjetivo a partir da tematização das pretensões de validade que se tornaram problemáticas. Como já mencionamos anteriormente, trata-se de uma ação que mantém a sua racionalidade fundamentada no contexto do *mundo da vida*, quando

⁹⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1999, pág. 60.

ocorre um reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade suscetíveis de crítica.

Retomando os argumentos de Weber, sobre o processo de racionalização social ocorrido no ocidente, Habermas destaca o caráter reducionista da concepção de racionalidade que limita a sua compreensão à forma cognitivo-instrumental, ao mesmo tempo em que reconhece a necessidade de um conceito mais amplo de ação, ao considerar que "Weber no parte aquí de la relación social. Sólo considera como aspecto susceptible de racionalización la relación medio-fin de una acción teleológica concebida monológicamente" (HABERMAS, 1999a, pág. 361). O que Habermas propõe portanto, no âmbito da *Teoria do Agir Comunicativo*, é um conceito de ação que se fundamenta na base das interações lingüísticas, através do reconhecimento intersubjetivo dos elementos que compõem o contexto do *mundo da vida*. Mas que mudanças estruturais ocorrem neste novo conceito de ação?

2.2 Uma teoria do agir que emerge dos processos de comunicação

Entre os temas e questões abordados pela filosofia contemporânea, podemos dizer que a linguagem ocupa um lugar de destaque nos processos de problematização das principais correntes filosóficas do século XX, sobretudo quando consideramos, no sentido de Habermas, que o movimento filosófico do *giro*

*lingüístico*⁹¹ provoca uma mudança estrutural de paradigmas, ao colocar o filosofar numa base metódica mais segura, libertando-o das aporias das teorias da filosofia da consciência. Esta mudança de paradigma filosófico estrutura-se sobre a tese de que é impossível filosofar sobre algo sem filosofar sobre a linguagem, uma vez que esta é o momento necessário constitutivo de todo e qualquer saber humano, de tal modo que a formulação de conhecimentos intersubjetivamente válidos exige uma reflexão sobre sua infra-estrutura lingüística⁹². A explicitação dessa tese, e a perspectiva de entendimento da linguagem como um tipo de saber, faz com que Habermas considere os aspectos gerais do paradigma lingüístico, sobretudo os estudos desenvolvidos pela filosofia analítica, em especial os da *teoria do significado*, como um ponto de partida extremamente promissor no processo de reconstrução da *Teoria do Agir Comunicativo*.

Neste sentido, ele serve-se dos elementos teóricos que compõem a filosofia da linguagem, admitindo os avanços promovidos pelo *giro lingüístico*, e estabelece um diálogo produtivo com os principais autores dessa linha de pensamento (Wittgenstein, Austin, Searle, Bühler, Frege, Heidegger, Apel, Chomsky, Gadamer entre outros)⁹³. Este esforço teórico lhe permite apontar as

⁹¹O *giro lingüístico* é a tentativa de superação do paradigma da filosofia da subjetividade para o paradigma da filosofia intersubjetiva, provocando com efeito, uma mudança na própria filosofia e nos seus procedimentos. Trata-se de "um novo paradigma para a filosofia enquanto tal, o que significa dizer que a linguagem passa de objeto da reflexão filosófica para a 'esfera dos fundamentos' de todo pensar, e a filosofia da linguagem passa a poder levantar a pretensão de ser 'a filosofia primeira' à altura do nível de consciência crítica de nossos dias" (OLIVEIRA, 2001, pág. 12). Isso significa dizer, que a linguagem deixa de ser entendida como instrumento de comunicação que se localiza fora do conteúdo do pensamento e passa a ser compreendida como condição de possibilidade e de validade da compreensão do pensamento conceitual, do conhecimento objetivo e da ação, constituindo-se numa grandeza "transcendental" no sentido que Kant atribuiu a este conceito. Ela se constitui no espaço de expressividade do mundo, a instância de articulação de sua inteligibilidade. Para Habermas, o fio condutor que permite estabelecer um marco categorial de fundamentação de uma teoria da sociedade formulada em termos de comunicação é o conceito de *jogos de linguagem* de Wittgenstein, que marca a passagem da filosofia da consciência para a teoria da linguagem.

⁹² Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. *A reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2001.

⁹³ Não será possível desenvolver neste trabalho, principalmente porque transcende os nossos objetivos, uma explicitação mais precisa do diálogo que Habermas estabelece com os principais autores da teoria lingüística.

vantagens da passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem, principalmente quando as consideramos em termos de uma teoria social:

A passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem traz vantagens objetivas, além de metódicas. Ela nos tira do círculo aporético onde o pensamento metafísico se choca com o antimetafísico, isto é, onde o idealismo é contraposto ao materialismo, oferecendo ainda a possibilidade de podermos atacar um problema que é insolúvel em termos metafísicos: o da individualidade (HABERMAS, 1990, pág. 53).

No âmbito das vantagens objetivas e metódicas, Habermas aponta a possibilidade de enfrentamento de um dos problemas centrais do pensamento ocidental, a saber: a dicotomia da relação entre *consciência e mundo*, entre *sujeito e objeto*, entre *objetividade e verdade*. Quando adotamos o paradigma da filosofia da linguagem, renunciando, desta forma, à idéia da possibilidade do acesso direto aos fenômenos da consciência ou aos objetos externos e passamos a entender o conhecimento na forma de um acesso indireto através das expressões e representações lingüísticas, superamos as aporias identificadas na tradição ontológica, no idealismo e no empirismo⁹⁴.

O que ocorre, sobretudo em termos epistemológicos, é uma mudança estrutural em relação à validade do conhecimento. A linguagem, que antes era entendida como instrumento de comunicação, torna-se agora a condição de possibilidade e de validade da compreensão do pensamento conceitual, do conhecimento objetivo e da ação. Neste sentido, nos esclarece Oliveira:

O ponto máximo dessa transformação da crítica enquanto crítica da consciência para a crítica do conhecimento enquanto análise da linguagem parece estar no fato de que o problema da validade da própria verdade é considerado enquanto tal não mais como evidência ou certeza para uma consciência solitária no sentido de Descartes e também não mais como validade objetiva (e nesse sentido intersubjetiva)

⁹⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. Principalmente o primeiro capítulo, pp. 11 a 61.

para a consciência enquanto tal no sentido de Kant, mas primariamente, como problema de formação de um consenso intersubjetivo à base de compreensão lingüística (OLIVEIRA, 2001, pág. 254-55).

Assim, a linguagem assume uma outra condição, ela passa a ser compreendida, no sentido de Apel, como um espaço de expressividade do mundo e instância de articulação de sua inteligibilidade⁹⁵. Isto significa dizer, que não existe mundo independente da linguagem e que as condições de possibilidade e de validade do conhecimento, emergem da própria linguagem. Se considerarmos, segundo a concepção de Wittgenstein⁹⁶, que a linguagem e o entendimento são conceitos co-origenários, que se explicam mutuamente, podemos, por conseqüência, inferir, que ocorre uma mudança de concepção epistemológica, no momento em que se passa a pressupor o consenso intersubjetivo da linguagem como a condição necessária do entendimento. Este é um aspecto relevante, da reviravolta lingüística que nos permite entender os pressupostos de fundamentação do conceito de consenso da teoria de Habermas:

Si es verdad que la utilización del lenguaje orientada al entendimiento exige de los participantes en la comunicación una orientación por pretensiones de validez que en principio son susceptibles de crítica; y si tiene sentido reconstruir el concepto filosófico de razón recurriendo al papel que esas pretensiones de validez juegan en los procesos de entendimiento de tipo cotidiano y tipo argumentativo, entonces el telos inmanente al lenguaje, es decir, el telos que representa el entendimiento, puede calificarse, por analogía con la terminología kantiana, de 'hecho de la razón' (HABERMAS, 2001, pág. 418).

Ao refletir sobre os aspectos de utilização da linguagem e sua respectiva finalidade, Habermas identifica um potencial significativo no movimento do giro lingüístico, representados pelas abordagens *semântica* e *semiótica*, além de não deixar de reconhecer os limites que só poderiam ser superados mais tarde com a

⁹⁵ Cf. APEL, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, 1985 (2 tomos).

⁹⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 2001, pág. 417.

guinada pragmática. A *semântica* concentrou-se fundamentalmente na análise lógica das formas das proposições, principalmente das assertóricas, excluindo-se da análise os aspectos pragmáticos da linguagem, ou seja, não foram considerados na situação real da fala os usos da linguagem nos seus respectivos contextos, as pretensões e as tomadas de posição e os papéis dialogais dos falantes⁹⁷. O aspecto problemático da concepção semanticista, é portanto, o reducionismo da concepção de linguagem, fazendo com que ela perca o seu aspecto de auto-referencialidade, ou seja, o seu sentido pragmático. Não só a concepção semântica, mas também a *semiótica*, cai, de modo inteiramente semelhante, na armadilha da "falácia abstrativa", ou seja, quando a linguagem é elevada a uma categoria transcendental.

La teoría semántica fundada por Frege, y desarrollada en la línea que va del primer Wittgenstein a Davidson y Dummett, sitúa en el centro la relación entre oración y estado de cosas, entre lenguaje y mundo. Con este giro ontológico, la teoría semántica se desprende de la idea de que la función expositiva del lenguaje pueda explicarse utilizando como modelo los nombres, que designan objetos. El significado de una oración, no pueden separarse de la relación interna que el lenguaje guarda con la validez de los enunciados. (HABERMAS, 1999a, pág. 355-56).

As objeções feitas a respeito dos limites epistemológicos das abordagens semânticas e semióticas não impediram o reconhecimento de Habermas, em relação à tarefa decisiva desempenhada por estas abordagens, enquanto postulado da compreensão teórica e pragmática da linguagem. É precisamente este referencial que vai fundamentar a tese de que, para a teoria do agir comunicativo, somente resultam instrutivas aquelas teorias analíticas do significado que partem da estrutura da expressão lingüística e não das intenções do falante.⁹⁸ Nesta linha de raciocínio, os estudos desenvolvidos pela *teoria do significado* fornecem algumas categorias que irão permitir mais tarde, a amplitude

⁹⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, pág. 54.

⁹⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1999, pág. 354.

das formas de entendimento das funções da linguagem explicitadas por Bühler, a saber: a função *cognitiva* de representação de um estado de coisas, a função *expressiva* de manifestação das intenções de um falante, e a função *apelativa* de exigências dirigidas aos destinatários.⁹⁹ O que o falante pretende enunciar através da expressão liga-se não somente com aquilo que nela se diz expressamente, mas também à ação, a qual deve ser compreendida com aquilo que é dito; de modo que o significado de uma expressão lingüística tenha que ser analisada no seu todo, segundo o modo de utilização da fala. Este esforço teórico oportuniza, epistemologicamente, a abertura para uma teoria do significado que se amplia em termos pragmáticos, no momento em que considera as pretensões de validade das proposições asertóricas (significado), apenas como um aspecto das interações lingüísticas. Com estas considerações, Habermas nos esclarece:

Para que la teoría bühleriana de las funciones del lenguaje pueda asociarse con los métodos y planteamientos de la teoría analítica del significado, y convertirse en la pieza central de una teoría de la acción orientada al entendimiento, es menester generalizar el concepto de validez allende el de validez veritativa de las proposiciones, e identificar condiciones de validez no ya sólo en el plano semántico de las oraciones, sino también en el plano pragmático de las emisiones (HABERMAS, 1999a, pág. 357).

No âmbito da pragmática da linguagem, Habermas defende a idéia de que é necessária uma compreensão mais ampla da significação ou sentido das expressões lingüísticas, que emergem fundamentalmente dos usos da linguagem dos participantes da comunicação, em interação permanente com um mundo simbolicamente estruturado. Desta forma, ele retoma as análises desenvolvidas pelos autores dessa linha de pensamento, em especial Apel, Searle, Austin, Chomsky e o segundo Wittgenstein, com o propósito de fundamentar uma teoria do agir que supere a visão transcendental e cognitivista, que marcou acentuadamente o paradigma da filosofia do sujeito, de modo a esclarecer que a "lenguaje disociado

⁹⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1999, pág. 354.

de su uso comunicativo, es decir, tal lenguaje completamente monológico no puede pensarse consistentemente como lenguaje" (HABERMAS, 2001, pág. 61).

Em linhas gerais, podemos dizer que a reviravolta lingüístico-pragmática representou uma mudança na forma de conceber o conhecimento e a linguagem. Entender a linguagem, segundo o seu caráter designativo, como instrumento secundário do conhecimento humano para designar os objetos conhecidos, foi, para os teóricos pragmáticos, um passo importante desenvolvido pela tradição da filosofia da linguagem, mas não o foi de forma suficiente, se considerarmos a linguagem, no sentido de Kant, como condição de possibilidade do próprio conhecimento humano. O propósito era superar a visão tradicional (ontológica) do conhecimento, no momento em que a linguagem passa a ser entendida não como um instrumento de comunicação de um conhecimento já produzido, mas como condição de possibilidade do conhecimento enquanto tal¹⁰⁰. O conhecimento e a linguagem, que até então eram considerados na sua individualidade, segundo o fundamento do *solipisismo epistemológico*, no sentido de Apel, encontra na perspectiva pragmática, a sua possibilidade de superação, a partir do momento em que a linguagem passa a ser entendida no seu próprio contexto da comunicação, nas palavras de Habermas:

La teoría del significado como uso permite un análisis conceptual también de los aspectos pragmáticos de la expresión lingüística; y *la teoría de los actos de habla* significa el primer paso en dirección a una pragmática formal, que también incluye las formas no cognitivas de empleo de oraciones (HABERMAS, 1999a, pág. 356).

Dito de uma outra forma, a pragmática procurou superar dois aspectos fundamentais: de um lado, a visão reducionista de linguagem, como mero instrumento da comunicação e, de outro, a visão pré-lingüística do conhecimento, que concebia o mundo independentemente da linguagem. Sobre este aspecto, já

¹⁰⁰ Cf. APEL, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, 1985, sobretudo no cap. 2 do tomo 2. La transformación de la filosofía trascendental: el a priori de la comunidad de comunicación, pp. 297ss.

antecipamos a chamada de atenção de Habermas para a superação da linguagem e a necessidade de uma compreensão mais ampla da teoria da comunicação:

El uso comunicativo del lenguaje presupone el uso cognitivo mediante el cual disponemos de contenidos proposicionales: y, a la inversa, el uso cognitivo del lenguaje, presupone el comunicativo porque las oraciones asertóricas sólo pueden emplearse en actos de habla constatativos. Una teoría de la sociedad planteada en términos de comunicación, pese a que a lo que inmediatamente se dirige es a las sedimentaciones y productos del uso comunicativo del lenguaje, tiene que hacer justicia a la doble estructura cognitivo-comunicativa del habla (HABERMAS, 2001, pág. 76).

Habermas reconhece a importância da contribuição da análise de Wittgenstein, na segunda fase de sua produção que compõe as *Investigações Filosóficas*, sobretudo quando ele faz uma crítica à teoria objetivista da linguagem, na qual ele mesmo se situava. A partir do conceito de “formas de vida” e “jogos de linguagem”, Wittgenstein imprime a sua concepção pragmática de linguagem, que se fundamenta a partir das expressões lingüísticas situadas no contexto da práxis comunicativa. Assim, um dos problemas centrais da teoria da linguagem, ou seja, a significação das expressões, vai emergir nessa abordagem das funções que elas exercem nas diferentes formas da práxis humana. Evidenciam-se, portanto, os aspectos pragmáticos da linguagem, na medida em que os contextos de uso das palavras é que devem ser considerados no seu processo de significação.

A visão pragmática que compreende a linguagem como uma grandeza transcendental, nos permite fazer uma distinção importante entre as condições que tornam possíveis os objetos da experiência e as condições que tornam válidos os enunciados sobre os objetos da experiência possível. Nesse contexto de reflexão dos pressupostos pragmáticos, e com a descoberta da *transcendentalidade da linguagem*, explicitada segundo as condições apriorísticas de possibilidade do conhecimento e da ação humana, é importante retomar as teses de Apel, referentes à pragmática transcendental, como um aspecto da discussão que Habermas considera em seu projeto de fundamentação da teoria do agir comunicativo.

Em Apel, a pragmática transcendental é introduzida, a partir da constatação de que nem a consistência lógica, nem a possibilidade de comprovação empírica e intersubjetiva da ciência podem ser garantidas pela sintaxe e semântica da linguagem sobre as coisas e fatos¹⁰¹. Assim, ele procura resgatar a dimensão transcendental do conhecimento, anteriormente desenvolvida por Kant, para restabelecer a unidade das faculdades psíquicas empíricas com a objetividade racional da consciência de si. O que ele pretende evitar é a redução da ciência a uma lógica fundamentada nos enunciados científicos, bem como a redução do sujeito aos fatos científicos.

Para Apel, o nível argumentativo das pretensões de validade não pode reduzir-se a uma questão objetiva da consciência sobre um fato ou uma coisa. Ele necessita de uma dimensão pragmático-transcendental, sem a qual não é possível assegurar o consenso intersubjetivo. Assim, ele atribui à interpretação pragmática dos signos a função e a possibilidade de fornecer as condições para o consenso intersubjetivo¹⁰², e ao mesmo tempo, possibilitar que esse acordo possa realizar-se efetivamente. Por isso, a pragmática transcendental pressupõe sempre uma união intrínseca entre o uso dos signos, a práxis do comportamento e a compreensão do mundo¹⁰³. É exatamente este aspecto da superação dos limites empíricos que permite a uma *comunidade ilimitada de comunicação*, criar as condições sociais que possibilitam alcançar o consenso intersubjetivo. Fica assim, portanto, explicitada, no entender de Apel, as condições de possibilidade do consenso intersubjetivo:

¹⁰¹ Cf. APEL, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, 1985, p. 151.

¹⁰² Note-se que a idéia de consenso de Apel está ancorada na *Pragmática Transcendental*, diferenciando-se da concepção de Habermas, que entende o consenso a partir da *Pragmática Universal*.

¹⁰³ Cf. APEL, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, 1985, tomo 2, pág. 154.

El problema a que ha conducido la moderna discusión parece consistir en una renovación de la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento científico como pregunta por la posibilidad de un acuerdo intersubjetivo sobre el sentido y verdad de los enunciados o de los sistemas de enunciados. Esto significaría que la crítica kantiana del conocimiento, como análisis de la conciencia, debería transformarse en una crítica del sentido como análisis de los signos; su 'punto supremo' no radicaría en la unidad objetiva de las representaciones, que es accesible ahora mismo en una 'conciencia en general' supuestamente intersubjetiva, sino en la unidad del acuerdo intersubjetivo que alguna vez debe alcanzarse mediante la interpretación consistente de los signos en un consenso intersubjetivo ilimitado. (APEL, 1985, vol II, pág. 155).

Com o propósito de superação das teses científicas, que reduz a comunicação aos seus aspectos empiristas e instrumentais, Apel defende a necessidade de uma pragmática transcendental em que os sujeitos sejam parte de uma “comunidade de Interpretação”, possibilitando dessa forma, o estabelecimento de um consenso intersubjetivo. Para Apel, a possibilidade do consenso numa comunidade ilimitada de interpretação e interação já é uma autoconsciência crítica capaz de considerar a intersubjetividade. Não é um processo solipsista, mas a interação de sujeitos capazes de partilhar a interação entre os demais representantes da comunidade comunicativa. Por isso, à medida que os proferimentos ganham uma pretensão de validade universal, eles são defendidos e colocados em prática por todos.¹⁰⁴

As teses desenvolvidas pela reviravolta lingüístico-pragmática influenciaram decisivamente o processo de fundamentação da *teoria do agir comunicativo*, de modo que esta só faz sentido se consideramos os pressupostos, que compõem o cenário de reflexão e análise da teoria lingüística, da filosofia da linguagem e da pragmática. Habermas vai além quando procura desenvolver a tese de que não só a linguagem (orações) mas também a fala (emissões) podem ser

¹⁰⁴ Cf. APEL, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, 1985, volume 2, pág. 205-207.

analisadas pelos procedimentos da *ciência reconstrutiva*¹⁰⁵. O resultado desse processo de reconstrução é a *Pragmática Universal* que tem como tarefa identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível¹⁰⁶. Estas condições não se fixam em bases transcendentais de um sistema de regras *a priori*, da mesma forma em que se situavam no pensamento de Kant, mas na própria ação comunicativa realizada nos contextos de argumentação. Com essa idéia, Habermas recupera a potencialidade emancipatória da razão, para motivar racionalmente a formação de consensos que se assentam nos pressupostos da linguagem comum, que geram o entendimento humano. No centro dessa teoria explicitam-se dois pressupostos fundamentais: *a ação voltada ao entendimento* e o conceito de *racionalidade comunicativa*, que nos fornecem portanto, os elementos básicos de compreensão do entendimento lingüístico e do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade do processo de formação de *consenso*.

2.2.1 A Pragmática Universal

Servindo-se da idéia de “competência lingüística” e de “uso pragmático da linguagem” (performance) da teoria da *gramática generativa* de Chomsky¹⁰⁷,

¹⁰⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 2001, pág. 304. Sobre o objetivo da ciência reconstrutiva, cf. também a pág.325 da mesma obra: " La meta del análisis reconstructivo del language es la descripción explícita de las reglas que un hablante competente ha de dominar para formar oraciones gramaticalmente correctas y emitir las de forma aceptable".

¹⁰⁶ Ibid. p. 299.

¹⁰⁷ Sobre a relação entre o pensamento de Chomsky e Habermas Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 2001, pp. 77 a 93. Cf. ainda a interpretação apresentada por OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. *A reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2001, pág. 294ss.

Habermas introduz o conceito de *competência comunicativa*¹⁰⁸ para caracterizar a pragmática universal e explicar “las operaciones que hablante e oyente ejecutan con la ayuda de universales pragmáticos cuando emplean oraciones (o expresiones extraverbales) en emisiones o manifestaciones” (HABERMAS, 2001, pág. 82). Em outras palavras, poderíamos dizer que se trata da capacidade que os sujeitos têm para entender o que o outro quer dizer com o ato de fala, conhecendo à luz dos proferimentos, as condições de aceitabilidade ou não para a formação de consensos. A competência comunicativa, enquanto pressuposto do agir comunicativo, requer que a legitimidade das pretensões de validade se estabeleça em cada ato de fala realizado pelos participantes da interação lingüística.

A prioridade da intersubjetividade comunicativa sobre o *sujeito monológico* pressupõe que *alter* tenha a mesma competência que *ego*, sem o qual não seria possível o consenso. O entendimento não é algo produzido casualmente, e muito menos um ato de um sujeito solitário que se interpreta a si mesmo como se fosse a totalidade. A ação comunicativa inter-relaciona, performativamente, as perspectivas dos falantes e ouvintes em interação com o mundo, e faz com que os sujeitos abandonem aquela visão objetivista e instrumental e passem a adotar uma atitude comunicativa. Com essa mudança de perspectiva, a verdade¹⁰⁹ passa a ser fruto de uma reflexão intersubjetiva que sempre se apóia em pressupostos pragmático-formais, de modo que: “Cualquiera sea el sistema de lenguaje que

¹⁰⁸ Rouanet nos ajuda a entender a razão pelo qual Habermas foi levado a criar o conceito de *competência comunicativa*. Cf. ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, pág. 287: “Enquanto a lingüística limita-se a estudar a sentença, compete a uma teoria da comunicação, que inclua, no sentido mais amplo, linguagem e ação, estudar a mesma sentença enquanto enunciado, isto é, em sua conexão com os contextos de ação. No momento em que a sentença é verbalizada, num contexto interativo, deixa de pertencer ao domínio da lingüística e passa a integrar-se no mundo da comunicação. A sentença transforma-se em enunciado. É por isso que Habermas baseando-se na teoria da competência lingüística, de Chomsky, é levado a criar o conceito de competência comunicativa. Enquanto a primeira designa a capacidade de um locutor ideal de dominar um sistema abstrato de regras geradoras da linguagem, a segunda designa a capacidade de dominar o sistema de regras que permite gerar uma situação lingüística”.

¹⁰⁹ Esse conceito será abordado quando formos tratar da *Teoria Consensual da Verdade* de Habermas.

elijamos, siempre partimos intuitivamente de la presuposición de que la verdad es una pretensión universal de validez” (HABERMAS, 1999a, pág.89).

No tocante aos pressupostos universais da competência comunicativa, Habermas toma como ponto de partida a formulação de Apel acerca dos pressupostos gerais dos atos de fala consensuais, de modo que segundo ele: devemos abandonar a perspectiva do observador dos fatos comportamentais e recordar aquilo que devemos necessariamente ter já, alguma vez, pressuposto – tanto no que diz respeito a nós próprios como aos outros - como *condições normativas de possibilidade de entendimento*¹¹⁰. É apoiado nesses pressupostos e de modo particular na *base de validade do discurso*, que Habermas vai desenvolver a sua tese:

Todo agente que actúe comunicativamente tiene que entablar en la ejecución de cualquier acto de habla pretensiones universales de validez y suponer que tales pretensiones pueden desempeñarse. En la medida en que quiera participar en un proceso de entendimiento, no puede menos de entablar las siguientes pretensiones universales de validez: la de estarse *expresando* inteligiblemente, la de estar dando a entender *algo*, la de estar dándose a entender, y la de entenderse *con los demás*. (HABERMAS, 2001, pág 300)

A tese desenvolvida por Habermas de que qualquer agente comunicativo, na execução de qualquer ação lingüística, levanta, necessariamente pretensões universais de validade e deve pressupor sua legitimação, abre uma nova perspectiva de análise sobretudo para as questões epistemológicas e éticas que passam a ser legitimadas por uma *base de validade universal da fala*, com as seguintes pressuposições: expressar-se compreensivamente, dar a entender algo, fazer-se compreensível e compreender-se mutuamente. Explicando melhor, o

¹¹⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 2001, pág. 300. Para Habermas, o sentido empregado a palavra “normativa”, pode dar origem a mal-entendidos, nesse sentido ele esclarece: “cabe decir que las condiciones universales e inevitables, y en este sentido transcendentales, del entendimiento posible, tienen un contenido normativo si con *normativo* no sólo se piensa en el carácter de la validez de normas de acción o valoración, ni siquiera en el carácter de la validez propia de las regulaciones, sino en la base de validez del habla en todo su espectro” (pág. 300).

falante deve escolher uma forma de expressão inteligível, de forma que tanto ele como o ouvinte possam *compreender-se* um ao outro. O falante deverá ter a intenção de comunicar uma proposição verdadeira, ou seja, um conteúdo proposicional, cujas pressuposições existenciais estejam satisfeitas, de forma que o ouvinte possa *partilhar o conhecimento* do falante. Este último deverá assim pretender exprimir as suas intenções de *uma forma verdadeira*, de modo que o ouvinte possa considerar o seu discurso digno de confiança. Por fim, o falante deverá escolher um discurso que esteja correto em relação às normas e valores permanentes, de forma que o ouvinte possa aceitá-lo e que ambos possam nesse discurso, *concordar mutuamente* segundo uma base normativa, intersubjetivamente reconhecida. Além disso, a ação comunicativa só poderá permanecer intacta enquanto todos os participantes supuserem que as pretensões de validade que reciprocamente efetuam são apresentadas justificadamente¹¹¹. Nestes termos, como a meta do entendimento é chegar a um consenso que se fundamenta na base do reconhecimento mútuo das quatro pretensões de validade correspondentes: compreensibilidade, verdade, sinceridade e justeza; é importante esclarecer que o consenso precisa encontrar a sua sustentação em dois planos fundamentais, no âmbito das próprias expressões lingüísticas e no contexto do mundo da vida, que funciona como um pano de fundo consensual que incluirá os seguintes aspectos:

- hablante y oyente saben implícitamente que cada uno de ellos ha de entablar las mencionadas pretensiones de validez para que en general pueda producirse una comunicación en el sentido de acción orientada al entendimiento;
- esto significa la convicción común de que las pretensiones de validez planteadas en cada caso, o bien (como sucede en el caso de la inteligibilidad de las oraciones emitidas) han quedado ya resueltas o desempeñadas, o bien (como sucede en caso de la verdad, la veracidad y la rectitud) podrían desempeñarse porque las oraciones, proposiciones, intenciones manifestadas y emisiones cumplen la correspondientes condiciones de adecuación. (HABERMAS, 2001, pág. 301).

¹¹¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 2001, pág. 300.

Mas como compreender o significado das pretensões de validade que motivam racionalmente a formação de consensos? Para Habermas, quando o falante aceita uma pretensão de validade, o ouvinte reconhece a validade das estruturas simbólicas, ou seja, ele reconhece que uma frase é gramatical, que uma afirmação é verdadeira, que uma expressão intencional é sincera ou que um ato de fala é correto. A validade destas estruturas simbólicas é justificada segundo a satisfação de certas condições de adequação. Já o significado das pretensões de validade reside no seu valor em termos de reconhecimento, ou seja, na garantia de que o consenso possa ser atingido se as condições forem adequadas no sentido de um reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade.¹¹² Nessa linha de argumentação é interessante notar, a amplitude dessa abordagem, na medida em que ela possibilita uma análise das condições de adequação, pois os atos de fala cumprem dois sentidos fundamentais: o sentido lingüístico (como parte integrante da fala) e o sentido institucional (que permite situar as expressões lingüísticas num determinado contexto social)¹¹³. Recorrer aos atos de fala significa entre outras coisas, que estamos admitindo uma estrutura duplo-dimensional, ou seja, uma dimensão performativa e uma outra proposicional, que nos fornece, pela sua estrutura, a possibilidade para que o falante comunicativamente competente¹¹⁴ possa construir proferimentos a partir de sentenças. Reconhecida a importância da estrutura duplo-dimensional dos atos de fala, Habermas estabelece uma distinção

¹¹² Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 2001, pág. 302.

¹¹³ *Ibid.* p. 82.

¹¹⁴ Para uma aproximação do conceito de competência comunicativa, conferir a síntese apresentada por SIEBENEICHLER "Por 'competência lingüística' entende-se, no sentido de Wittgenstein e Chomsky, a capacidade que um falante ou ouvinte possui, seja de produzir espontaneamente numa determinada linguagem e de acordo com regras gramaticais uma quantidade em princípio ilimitada de expressões lingüísticas, seja de julgar se uma determinada expressão formulada num dos três níveis pode ser tida como bem formulada. Isto porque um falante competente pode produzir e compreender, a partir de um número finito de elementos, um número ilimitado de cadeias e símbolos. Por esta razão, competência lingüística significa a capacidade de alguém dominar um sistema abstrato de regras". Cf. SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, pág. 169, nota 52. Conferir também, a distinção feita por Habermas, por intermédio de um processo de abstração, sobre sua teoria da competência comunicativa e a teoria da teoria da competência lingüística de Chomsky. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 2001, págs. 83 e 84.

entre o uso analítico e reflexivo da linguagem: analítico, quando se emprega a comunicação apenas como um meio para alcançar um entendimento sobre os objetos e reflexivo, quando a comunicação sobre os objetos é utilizada como meio para se alcançar um entendimento sobre o sentido de uso das sentenças. Partindo, portanto, dos atos de fala, Habermas deixa claro qual é o objeto e a tarefa da pragmática universal:

El objeto de la pragmática universal son las emisiones o manifestaciones efectuadas en "situaciones en general", haciendo abstracción de elementos contextuales específicos. La pragmática universal tiene la forma de una teoría de la competencia comunicativa. Su tarea es la reconstrucción del sistema de reglas conforme a las que los hablantes competentes colocan o sitúan oraciones y emisiones (HABERMAS, 2001, pág. 84).

Se admitirmos a hipótese apresentada por Habermas de que não só a língua mas também a fala (ou seja o uso de frases em expressões) é suscetível de ser submetida à análise da ciência reconstrutiva, então justifica-se a tarefa da pragmática universal que se propõe a reconstruir o sistema de regras segundo o qual os indivíduos produzem ou geram situações de fala, com a finalidade de se entenderem através da linguagem. Ao se entenderem através da fala, os participantes do processo de comunicação, pressupõem sempre a existência de pretensões universais, como condição de validade do discurso, sendo que uma vez reconhecidas intersubjetivamente, gera-se com efeito, um consenso que torna possível o entendimento. Trata-se, portanto, segundo os objetivos da ciência reconstrutiva¹¹⁵, de um exercício de descrição explícita das regras que um falante competente tem que dominar quando entra numa situação de interação através da

¹¹⁵ É importante mencionar aqui, que Habermas faz um estudo criterioso sobre os procedimentos da ciência reconstrutiva, situando-a no debate entre a ciência reconstrutiva da linguagem e a ciência empírica da linguagem. Este estudo lhe permite caracterizar a importância da ciência reconstrutiva, enquanto procedimento de uma teoria da competência comunicativa, que explicita o sentido de uma Pragmática Universal. Para uma melhor compreensão desse tema Cf. o artigo *Qué significa pragmática universal?* in: HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 2001, pp. 307-320. Cf. também, OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. *A reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2001, pág. 321ss.

fala. Segundo Habermas, é a análise desse processo que compõe a *base de validade da fala*, que nos permite inferir, no sentido de Kant, as condições *a priori* do entendimento humano.

Com o propósito de refutar as suspeitas que eventualmente possam situar a pragmática universal no quadro de referência da análise transcendental de Kant, Habermas procura enfrentar a seguinte questão: qual é a relação entre uma reconstrução universal-pragmática de pressupostos gerais e inevitáveis de possíveis processos de entendimento e o tipo de investigação que, desde Kant, tem sido chamada de "análise transcendental"? Para tanto, ele recorre a *Crítica da Razão Pura* de Kant e, com a explicitação do conceito de "transcendental"¹¹⁶, desenvolve uma reflexão para mostrar que a pragmática universal fundamenta as condições de possibilidade do entendimento não no "eu transcendental", mas nos processos comunicativos dos indivíduos em interação no mundo da vida. Este esclarecimento é importante, porque além de contestar as objeções requeridas, aponta um outro caminho para as questões epistemológicas, a despeito da pragmática universal, ao conceber as condições de possibilidade do conhecimento humano, sua estrutura universal e a conexão estrutural entre experiência e ação, a partir do desenvolvimento filogenético e ontogenético da humanidade, ou seja, com uma investigação que se caracteriza por uma ligação entre a análise empírica e formal¹¹⁷. O que Habermas pretende, através da explicitação das regras que são operativas na constituição dos argumentos sobre a realidade, é superar a dicotomia entre o caráter abstrato e o caráter concreto do saber, entre objetividade e verdade. Como nos diz Habermas, a saída para este impasse está na *interação comunicativa*:

A objetividade da experiência só poderia constituir uma satisfatória condição de verdade, se não fossemos obrigados a entender o progresso científico como uma continuação

¹¹⁶ Kant define por transcendental uma investigação que identifica e analisa as condições *a priori* de possibilidade da experiência. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 2001, pág. 320.

¹¹⁷ Ibid. p. 324.

crítica sucessiva de linguagens teóricas, as quais interpretam de forma sempre 'mais adequada' a área-de-objeto constituída à moda pré-científica. Este "ser-adequado" de uma linguagem teórica é uma função da verdade das proposições teóricas, possíveis de serem articuladas com os recursos desta linguagem; se a reivindicação de tais proposições frente à verdade não fosse satisfeita pela argumentação, mas sim, por meio de experiências, o progresso teórico não seria concebível senão como produção de novas experiências e não como novas interpretações das mesmas experiências. Mais plausível é, em consequência, a suposição de que a objetividade de uma experiência não garante a verdade da afirmação correspondente, mas apenas a unidade desta experiência na multiplicidade das afirmações, através das quais ela é interpretada. (HABERMAS, 1982, pág. 350).

Ciente das resistências e críticas que teria que enfrentar, Habermas vai encontrar na interação comunicativa os elementos possíveis para a saída desse grande impasse¹¹⁸. Com tais pressupostos ele evita a opção pelo universalismo ou relativismo e, desta forma, procura encontrar na conexão entre o singular e o universal, entre o empírico e o transcendental, entre o contingente e o necessário, um caminho seguro que aponte uma outra perspectiva¹¹⁹. Não se trata portanto, de abandonar, no sentido kantiano, as pretensões de validade universal, mas de encontrá-la, para além do "eu transcendental", nas condições de legitimidade da argumentação, que desloca a condição de possibilidade do conhecimento dos sujeitos, para interação comunicativa: "En lugar de una prueba *a priori* tendremos una investigación transcendental de las condiciones del desempeño argumentativo de aquellas pretensiones de validez que se enderezan a un desempeño o

¹¹⁸ É importante termos em mente o conceito de interação comunicativa, pois, este será um dos elementos centrais da fecundidade teórica do pensamento de Habermas para a educação. No momento oportuno, ou seja, no capítulo 3 deste trabalho, retomaremos com maior precisão este conceito a que estamos nos referindo.

¹¹⁹ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. *A reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2001, pág. 346, nota 75. "Habermas vai entender o *a priori* numa perspectiva falibilista, ou seja, para ele, uma coisa é o saber intuitivo, infalível dos agentes de uma ação comunicativa, outra coisa é o saber tematizador do *a priori* : este é um longo processo de análise, que é falível, devendo ficar submetido à revisão crítica permanente. Sendo assim, é impossível uma fundamentação última, o que significa dizer que não há diferença epistemológica essencial entre a filosofia e o saber das ciências. A filosofia perde, assim, no contexto do saber humano, o lugar que lhe fora reservado como tribunal da razão. Apel, por sua vez, em contraposição a essa posição, vai entender o *a priori* na linha de Kant e, portanto, defender a especificidade do saber filosófico".

resolución discursivos" (HABERMAS, 2001, pág. 322). O que temos, portanto, é uma nova forma de conceber a linguagem, resgatando os seus aspectos imanentes (o contexto concreto dos jogos de linguagem) e transcendententes (as pretensões de validade da comunicação), proporcionando desta forma, a fundamentação do caráter *intransponível* da linguagem, que foi desenvolvido por Habermas no contexto de investigação da teoria do agir comunicativo.

2.2.2 A força ilocucionária dos atos de fala

As reflexões em torno das condições de possibilidade do entendimento humano, descritas na pragmática universal sob a forma de uma competência comunicativa, nos indica a necessidade de uma maior compreensão dos mecanismos de coordenação que compõem o processo de interação lingüística, sobretudo quando tratamos de uma ação orientada para o entendimento. É mediante a coordenação intersubjetiva da comunicação, expressa nos atos de fala, que vamos encontrar a força consensual do fim ilocucionário que caracteriza o agir comunicativo. É o que nos lembra Habermas, ao fazer uma incursão na teoria dos atos de fala e a teoria do discurso, com o objetivo de precisar a importância da força ilocucionária no processo de comunicação, já que a ação comunicativa pressupõe, inevitavelmente, as interações mediadas lingüisticamente em que todos os participantes perseguem com seus atos de fala, fins ilocucionários:

Con la fuerza ilocucionaria de una emisión puede un hablante motivar a un oyente a aceptar la oferta que entraña su acto de habla y con ello a *contraer un vínculo (Bindung) racionalmente motivado*. Este concepto presupone que los sujetos capaces de lenguaje y de acción pueden referirse a más de un mundo, y que al entenderse entre sí sobre algo en uno de los mundos basan su comunicación en un sistema compartido de mundos. En relación con ello he propuesto diferenciar el mundo externo en mundo objetivo y mundo social, e introducir el mundo interno o subjetivo como concepto complementario del de mundo externo (HABERMAS, 1999a, pág. 358).

O elemento de maior relevância da força ilocucionária dos atos fala, no contexto da ação comunicativa, são os seus aspectos pragmáticos, ou seja, quando falamos, não apenas expressamos um conteúdo proposicional, mas também executamos uma ação pela fala, ou seja, fazemos as coisas dizendo alguma coisa. Neste sentido, Habermas recorre à *teoria dos atos de fala* de Austin e Searle, para caracterizar a dimensão performativa das expressões lingüísticas. Austin analisou o sentido em que podemos proferir frases nos atos de fala com a *força ilocucionária* desses mesmos atos¹²⁰. Ao fazermos, por exemplo, uma promessa, uma garantia, ou um aviso, executamos simultaneamente uma ação com as frases correspondentes: tentamos fazer uma promessa, apresentar uma garantia ou emitir um aviso. Isto significa que quando falamos temos sempre a expectativa de realizar uma ação pela fala e temos a pretensão de legitimar aquilo que expressamos através de argumentos:

Quando o falante diz algo dentro de um contexto cotidiano, ele se refere não somente a algo no mundo objetivo (como a totalidade daquilo que é ou poderia ser o caso), mas ao mesmo tempo a algo no mundo social (como a totalidade de relações interpessoais reguladas de um modo legítimo) e a algo existente no mundo próprio, subjetivo, do falante (como a totalidade das vivências manifestáveis, às quais tem um acesso privilegiado) (HABERMAS, 1989, pág. 41).

No agir comunicativo, o falante tem sempre em mente um entendimento intersubjetivo, ou seja, os proferimentos contem um caráter performativo, deslocando o componente estritamente proposicional para situá-lo novamente no ato de fala ilocucionário. A linguagem utilizada performativamente não se atém somente às relações de caráter exclusivamente epistemológico (relação entre linguagem e realidade), mas também aos seus aspectos hermenêuticos (relação entre um proferimento dado e o conjunto de todos os proferimentos feitos na mesma língua)¹²¹. Utilizar a linguagem na sua dupla-dimensão: epistemológica e

¹²⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 2001, pág. 333.

¹²¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, pág 40 - 42.

hermenêutica, significa utilizá-la numa perspectiva comunicativa, ou seja, procurando "ser expressão de alguma coisa e compartilhar alguma coisa com alguém". Portanto, quem participa de processos de comunicação ao dizer algo e ao compreender o que é dito - quer se trate de uma opinião que é relatada, uma constatação que é feita, de uma promessa ou ordem que é dada, quer se trate de intenções, desejos, sentimentos ou estados de ânimo que são expressos - tem sempre que assumir uma atitude performativa. Essa atitude admite a mudança entre a atitude objetivante, a atitude conforme as regras e a atitude expressiva. A atitude performativa permite uma orientação *mútua* por pretensões de validade (verdade, correção normativa e sinceridade) que o falante pressupõe na expectativa de uma tomada de posição com um sim ou um não da parte do ouvinte. Essas pretensões desafiam a uma avaliação crítica, a fim de que o reconhecimento intersubjetivo de cada pretensão particular possa servir de fundamento a um consenso racionalmente motivado. Ao se entenderem mutuamente na atitude performativa, o falante e o ouvinte estão envolvidos, ao mesmo tempo, naquelas funções que as ações comunicativas realizam para a reprodução do mundo da vida, que é comum à todos.

No contexto das interações lingüísticas, sempre há a pressuposição de um entendimento possível entre falantes e ouvintes. Por isso, o ato de fala resguarda o sentido lingüístico da expressão proferida e também o contexto social de sujeitos capazes de reflexão e ação. Há, portanto, um caráter empírico contingente e individual em cada um dos atores da ação e uma base universal que possibilita reconstruir a fundamentação dos princípios de validade que compõem as condições ideais do entendimento. Visando uma melhor compreensão desta questão, Habermas reúne elementos da teoria dos atos de fala de Austin e Searle para mostrar a importância da força ilocucionária no processo de formação de consensos:

Como es sabido, Austin distingue entre *acto locucionario*, *acto ilocucionario* y *acto perlocucionario*. Llama *locucionario* al contenido de las oraciones enunciativas ('p') o de las oraciones enunciativas nominalizadas ('que p'). Con los *actos*

locucionarios el hablante expresa estados de cosas; dice algo. Con los *actos ilocucionarios* el agente realiza una acción diciendo algo. El rol ilocucionario fija el modo en que se emplea una oración ('M p'): afirmación, promesa, mandato, confesión, etc. en condiciones estándar el modo se expresa mediante un verbo realizativo empleado en primera persona del presente de indicativo; el sentido de acción se pone particularmente de manifiesto en que el componente ilocucionario del acto de habla permite la adición de *hiermit* (*hereby*, "por la presente"): "(por la presente) te prometo (te ordeno, te confieso) que p". Por último con los *actos perlocucionarios* el hablante busca causar un efecto sobre su oyente. Mediante la ejecución de un acto de habla causa algo en el mundo. Los tres actos que distingue Austin pueden, por tanto, caracterizarse de la siguiente forma: decir *algo*; hacer *diciendo algo*; causar algo *mediante lo que se hace* diciendo algo (HABERMAS, 1999a, pág. 370-71).

Habermas reserva aos atos ilocucionários a função comunicativa, porque o falante sempre realiza com a emissão da sua fala, uma intenção comunicativa, ou seja, ele sempre tem o propósito de que o ouvinte entenda e aceite o que ele diz. Nos enunciados perlocucionários não ocorre o mesmo processo, pois estes permitem que o falante, para obter o êxito desejado, não dê a conhecer ao ouvinte o conteúdo de sua proposição. Portanto, só os atos sob a força ilocucionária têm condições de oferecer pretensões de validade e aceitabilidade para a formação de um consenso intersubjetivo.

Partindo da "força ilocucionária", Searle classifica os atos de fala da seguinte forma: *constatativos*, quando se refere às afirmações, narrações, explicações, negações, etc., que o falante faz através de um enunciado que pretende ser verdadeiro; *compromissórios*, quando o falante se obriga a uma ação; *diretivos*, quando ele trata de mover o ouvinte a realizar uma determinada ação através de ordens, requerimentos, convites; *declarativos*, que faz com que as instituições assegurem o seu caráter normativo; *expressivos*, que são definidos pelo objeto através do qual o falante expressa suas atitudes psíquicas. Habermas diz que a classificação de Searle ainda encontra-se restrita ao campo da pragmática empírica, de modo que a situação linguística fica limitada à perspectiva do falante que não consegue prestar atenção à dinâmica da discussão e ao

reconhecimento das pretensões de validade que permite a *formação do consenso*¹²². Com isso, ao centrar-se somente nas duas relações linguisticamente mediadas entre um ator solitário e um único mundo, o objetivo, Searle não prevê a relação intersubjetiva entre os participantes no processo de comunicação, que se entendem entre si sobre algo no mundo.

Para superar os limites identificados, sobretudo na classificação dos atos de fala de Searle, Habermas propõe um outro formato que preserva os aspectos teóricos da teoria de Searle e condiciona os atos de fala a dois aspectos fundamentais: que os propósitos ilocucionários dos atos de fala sejam obtidos por intermédio do reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade e que a correção normativa e a veracidade subjetiva como pretensões de validade análogas à de verdade sejam interpretadas à luz da relação ator-mundo. Admitindo tais condições temos, portanto, a seguinte classificação para os atos de fala¹²³: os atos de fala *imperativos*, quando o falante se refere a um estado que deseja ver realizado no mundo objetivo, no sentido de motivar o ouvinte a produzir esse estado; os *constatativos*, quando o falante se refere a algo no mundo objetivo, no sentido de refletir um estado de coisas; os *regulativos*, quando o falante se refere a algo no mundo social comum, no sentido de estabelecer uma relação interpessoal que seja reconhecida como legítima e os atos *expressivos*, quando o falante se refere a algo pertencente a seu mundo subjetivo, no sentido de desvelar a alguém uma vivência à qual somente ele tem acesso privilegiado. Habermas acrescenta ainda outros dois tipos de atos de fala que, segundo ele, não poderiam ser classificados da mesma forma: os atos *comunicativos*, que podem ser entendidos como uma sub-classe dos atos regulativos, servindo, pois, para a organização da fala, sua estruturação em temas e sua respectiva distribuição de papéis no diálogo e por fim os atos *operativos* que designam a aplicação de regras de construção,

¹²² Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1999, pág. 413-14.

⁶⁴ Ibid. p. 415 op.cit.

que servem à descrição daquilo que fazemos quando construímos expressões simbólicas corretas.

A partir da compreensão da força ilocucionária dos atos de fala e da constatação de que nem toda interação mediada lingüisticamente tem a pretensão do entendimento, Habermas procura ampliar a sua reflexão acerca da intencionalidade dos atos de fala, que se resumem basicamente em dois tipos de ações: o agir comunicativo (orientado ao entendimento) e o agir teleológico (orientado ao êxito):

Un participante en la comunicación sólo actúa orientándose al entendimiento a condición de que empleando oraciones inteligibles entable de forma aceptable con sus actos de habla tres pretensiones de validez: pretende verdad para el contenido proposicional enunciado o para las presuposiciones de existencia del contenido proposicional mencionado; pretende rectitud (o adecuación) para las normas (o para los valores) que justifican la relación interpersonal a establecer realizativamente en un contexto dado; finalmente, pretende veracidad para las vivencias manifestadas (HABERMAS, 2001, pág. 365).

Quando o participante da comunicação, pelo contrário, age sobre o ouvinte com a intenção de manipulá-lo, ocorre uma mudança no ato ilocucionário, que agora passa a desempenhar um papel no contexto da ação teleológica, transformando-se num ato perlocucionário, que se dirige a um determinado fim, ou seja, causar um efeito a alguém através da fala. Para Habermas, a passagem do ato ilocucionário para o perlocucionário decorre fundamentalmente de um processo de perturbação dos atos de fala, fazendo com que o consenso de fundo situado no mundo da vida seja rompido, gerando por sua vez, uma desestabilização do reconhecimento das pretensões de validade, intersubjetivamente compartilhada pela comunidade de comunicação. Quando as pretensões de validade se tornam problemáticas, adota-se uma atitude hipotética e instaura-se o *discurso* com o intuito de examinar, racionalmente, se faz sentido ou não, reconhecer as pretensões da interação lingüística situada em um contexto determinado da comunicação. Diferentemente da ação, na qual reconhecemos espontaneamente e

pressupomos as pretensões de validade implicadas nas emissões ou manifestações, temos uma outra forma que Habermas denomina discurso: "Bajo la rúbrica 'discurso' introduzco la forma de comunicación caracterizada por la argumentación, en la que se tornan tema las pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas y se examina si son legítimas o no" (HABERMAS, 2001, pág. 116).

Para iniciar um discurso, temos, de certo modo, de sair dos contextos de ação da experiência e examinarmos pelos argumentos as pretensões de validade que se tornaram problemáticas. Assim, precisamos suspender, em primeiro lugar, qualquer tipo de coação da ação, neutralizando, desta forma, qualquer outra motivação que não seja a disponibilidade para a busca cooperativa da verdade e do consenso¹²⁴. Num segundo momento, se faz necessário um processo de virtualização das pretensões de validade que haveria de conduzir e deixar em suspenso a questão da existência de objetos da experiência, a fim de poder considerar tanto os fatos como as normas desde o ponto de vista de sua possível existência ou legitimidade. Portanto, é através do discurso, expresso na forma de argumentação, que o consenso racional pode ser estabelecido, restaurando, desta forma, os processos de comunicação que ainda se encontram em uma situação de distorção.

O discurso sempre se coloca como forma de restabelecimento das pretensões de validade que se tornaram problemáticas. Contudo, Habermas nos

¹²⁴ Alguns autores contestam a noção de *consenso* de Habermas, principalmente quando esta "ignora" as formas de coação da ação, no contexto da luta de classes. Habermas é acusado, muitas vezes, como um autor idealista por não reconhecer as sérias limitações históricas e estruturais que pesam sobre qualquer comunicação nas sociedades de classe. Tal como afirma István Mészáros: "A natureza potencialmente consensual (ou pseudoconsensual) da comunicação que ocorre nas sociedades de classe varia conforme a situação em que se realiza o 'diálogo' em questão: se entre indivíduos do *mesmo* lado da divisa social, defendendo os interesses *comuns* de sua classe, ou, em completo contraste, entre indivíduos que se identificam com classes antagonicamente *opostas*". Cf. MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2004, pág. 83. Sobre estes aspectos, é importante considerar que a noção de consenso de Habermas precisa ser interpretada não de forma concretista, mas como uma possibilidade a ser alcançada racionalmente no processo argumentativo dos discursos. Neste particular, a educação poderá contribuir de forma significativa, na medida em que conseguir ampliar os canais de aprendizagem para a formação da competência comunicativa dos integrantes de uma determinada sociedade, no sentido da participação autônoma do debate permanente da história.

adverte que apenas as pretensões de *verdade* e *correção* são suscetíveis de desempenho discursivo. Com isso, é possível resgatar, na forma de um *discurso teórico*, a pretensão de verdade do conteúdo proposicional assertórico dos proferimentos cognitivos referentes ao mundo objetivo e na forma de um *discurso prático*, a pretensão de correção das normas que devem orientar as ações sociais. Habermas ainda nos chama à atenção para a distinção que temos que necessariamente fazer quando recorremos às condições lógicas para alcançar um consenso racionalmente motivado, pois, estas se diferenciam no âmbito do discurso teórico e prático. Nestes termos, enquanto a pretensão de validade de um ato de fala constatativo se refere a objetos da experiência e a fatos, a pretensão de validade de uma norma reconhecida é ela mesma objeto da experiência ou fato¹²⁵.

O fato dos argumentos possuírem uma força que visa a formação de consensos nos abre a possibilidade de utilizarmos os diferentes níveis do discurso, sempre que houver necessidade. Particularmente na questão do consenso é importante que sejam salientados os critérios adotados por Habermas, na obtenção de um consenso verdadeiro, pois:

La idea de consenso verdadero exige de los participantes en un discurso la capacidad de distinguir fiablemente entre ser y apariencia, esencia y fenómeno, ser y deber, para poder juzgar competentemente acerca de la verdad de los enunciados, la veracidad de las emisiones y la rectitud de las acciones (HABERMAS, 2001, pág. 104).

O verdadeiro consenso só pode ser obtido mediante um discurso que se expõe permanentemente à competência crítica dos participantes da interação lingüística, pois o resultado do discurso depende, por sua vez, da obtenção de um consenso que possa ser considerado argumentativamente sólido. Desta forma, Habermas, ao considerar a *teoria consensual da verdade* (a qual será apresentada

¹²⁵Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 2001, pág. 127, 128ss. Cf. ainda, MÜHL, Eldon Henrique. *Habermas e a educação: a ação pedagógica como agir comunicativo*. Passo Fundo: UPF, 2003, pág.187.

logo a seguir), defende a seguinte tese: "la *anticipación de una situación ideal de habla* es lo que garantiza que podamos asociar a un consenso alcanzado fácticamente la pretensión de ser un consenso racional" (HABERMAS, 2001, pág. 105). Esta tese é fundamental, pois ela sempre nos obriga a supormos reciprocamente uma *situação ideal de fala*, pois só assim estaríamos diante de um entendimento real, que é fruto de um reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade, explicitadas através do discurso. Nas palavras de Habermas:

Es claro que esta anticipación u otra parecida es *necesaria* si queremos evitar la consecuencia de hacer depender de un consenso alcanzado contingentemente el desempeño discursivo de una pretensión de validez; pero queda en pie la cuestión de cómo es posible la proyección de una situación ideal de habla. Si, primero, toda habla tiene el sentido de que a lo menos dos sujetos se entienden entre sí sobre algo, y de que, en caso necesario, también se entienden discursivamente sobre pretensiones de validez puestas en tela de juicio; si, segundo, entendimiento, significa la producción de un consenso racional; si, tercero, un consenso verdadero sólo puede distinguirse de un consenso falso por referencia a una situación ideal de habla, es decir, recurriendo a un acuerdo que contrafácticamente viene pensado como si se hubiera producido bajo condiciones ideales - entonces esta idealización no puede consistir en otra cosa que en una anticipación que siempre que *queremos* iniciar una argumentación, *hemos de hacer*, y que también *podemos* hacer con ayuda de los medios constructivos de que todo hablante dispone merced a su competencia comunicativa. (HABERMAS, 2001, pág. 105-106).

Esta citação longa, mas necessária em termos de esclarecimento, nos indica um outro pressuposto do conceito de consenso, que é antecipação de uma situação ideal de fala, que é o critério fundamental, juntamente com o discurso, para distinguirmos os consensos verdadeiros dos falsos. Cabe perguntar, neste momento, como se estrutura e se fundamenta a situação ideal de fala?

2.2.3 A situação ideal de fala

No tocante à distinção entre os consensos verdadeiros e falsos, podemos entender como ideal, uma situação de fala, em que a comunicação se vê livre dos influxos externos contingentes e das coações que resultam da própria estrutura da comunicação. Neste aspecto, Habermas nos esclarece:

La situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni una simple construcción, sino una suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos. Esa suposición puede ser contrafáctica, pero no tiene por qué serlo; mas, aun cuando se haga contrafácticamente, es una ficción operante en el proceso de comunicación (HABERMAS, 2001, pág. 155).

Esta suposição, a que se refere Habermas, se converte num critério essencial que permite examinar qualquer consenso obtido empiricamente, quando submetido e confrontado a um consenso fundado racionalmente. O importante é que a situação ideal de fala seja tomada como critério da argumentação discursiva, porque ela implica uma distribuição simétrica do direito de escolher e utilizar os atos de fala. Desta idéia decorrem quatro postulados principais: o postulado da *igualdade comunicativa*, garantindo a todos os participantes do discurso argumentativo a igualdade de chance de usar atos de fala comunicativos; o postulado da *igualdade de fala*, garantindo a todos os participantes do discurso a mesma chance de proceder a interpretações e fazer asserções, recomendações, explicações e justificações, bem como de problematizar pretensões de validade; o postulado da *veracidade e sinceridade*, condicionando aos falantes aceitos no discurso a mesma chance de utilizar os atos de fala representativos, isto é, devem ser capazes de expressar idéias, sentimentos e intenções pessoais; e por fim, o postulado da *correção normativa*, condicionando aos agentes dos discursos a mesma chance de empregar atos de fala regulativos, isto é, de mandar, de opor-se,

de permitir e de proibir, de fazer promessas e de retirar promessas¹²⁶. Estes postulados sintetizam a idéia de que todos os participantes da comunicação podem chegar a um entendimento através da suposição de que o discurso poderá resolver, através de um processo de argumentação, as distorções que por ventura surgirem. Desta forma, os consensos que anteriormente foram gerados argumentativamente tornam-se o critério de desempenho da pretensão de validade de cada situação discursiva em particular. Neste contexto, Habermas destaca um outro aspecto de fundamentação da situação ideal de fala, com objetivo de evitar alguns mal entendidos:

El concepto de una situación ideal de habla no es solamente un principio regulativo en el sentido de Kant. Pues con el primer acto de entendimiento lingüístico, fácticamente hacemos siempre ya esa suposición. Por otro lado, el concepto de situación ideal de habla tampoco es un 'concepto existente' en el sentido de Hegel; pues ninguna sociedad histórica coincide con la forma de vida que podemos caracterizar en principio por referencia a la situación ideal de habla (HABERMAS, 2001, pág. 156).

A argumentação de Habermas procura demonstrar, portanto, que a situação de fala ao se distanciar tanto da idéia constitutiva (Hegel) como do princípio regulativo (Kant) é mais fácil de ser comparada com uma "aparência constitutiva", uma vez que são pressentidas "formas de vida". Assim, as normas fundamentais da fala racional, inscritas na pragmática universal, contem uma hipótese prática que permite desenvolver pela teoria da competência comunicativa uma teoria crítica da sociedade, propondo o fortalecimento de uma argumentação que tem como finalidade a busca cooperativa da verdade para obtenção de consensos fundados racionalmente. Resta-nos, ainda, uma fundamentação da teoria consensual da verdade, de modo a evidenciar a compreensão epistemológica de Habermas sobre o consenso.

¹²⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 2001, pág. 153-54. Cf. Também: SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, pág. 105.

2.3 Teoria consensual da verdade

As considerações de Habermas sobre as "Teorias da Verdade"¹²⁷ sugerem uma discussão epistemológica em torno de uma questão que tem sido enfrentada pela filosofia desde as suas origens: o tema da *Verdade*. Com a *teoria consensual da verdade* ele procura fundamentar a verdade nos contextos de fala como uma forma de obtenção de entendimento entre falantes e ouvintes que se encontram livres de qualquer tipo de coação. Com efeito, a verdade como correspondência entre os enunciados e os estados de coisas, parece não fazer mais sentido, pois, a verdade está condicionada à possibilidade de obtenção de consenso entre os participantes, quando se referem às pretensões de validade dos enunciados. No âmbito dessa reflexão, Habermas apresenta algumas considerações preliminares que podem ser resumidas em três teses fundamentais: chamamos verdade a pretensão de validade que vinculamos com os atos de fala constatativos; questões de verdade só se apresentam, quando são problematizadas as pretensões de validade espontaneamente supostas nos contextos de ação e; nos contextos de ação as afirmações referem-se aos objetos da experiência e nos discursos submetemos à discussão os enunciados sobre fatos¹²⁸. Assim, a idéia de verdade só pode se desenvolver com referência ao desempenho discursivo das pretensões de validade dos contextos de fala, fundamentado sempre na possibilidade de se alcançar um consenso racional sobre o que está sendo dito:

La teoría consensual de la verdad pretende explicar la peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento por las propiedades formales del discurso y no por algo que, como la consistencia lógica de las oraciones, subyace al contexto de argumentación o que, como la evidencia de las experiencias, penetra, por así decirlo, en la argumentación desde fuera. (Habermas, 2001, pág. 140).

¹²⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen. "Teorias da Verdade" in *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 2001, pp. 113-158.

¹²⁸ *Ibid.* p. 120.

Inferir a verdade da "força não coativa do melhor argumento", significa dizer que ela não pode ser fundamentada exclusivamente na lógica das asserções, e muito menos na própria empiria. Se o discurso é o ambiente propício para a tematização da verdade, então os argumentos passam a ser avaliados conforme a sua força consensual, ou seja, segundo a capacidade de motivação racional para a formação de consensos.

Em termos de lógica do discurso, podemos dizer que a força geradora de consenso de um argumento está relacionada a adequação da linguagem e do correspondente sistema conceitual empregado com fins argumentativos. Isto significa que só estaremos diante de um argumento satisfatório quando todas as partes de um argumento pertencerem a uma mesma linguagem. Desta forma, um consenso alcançado argumentativamente só pode considerar-se critério de verdade quando estiver incondicionalmente exposto à crítica dos participantes de um contexto de interação lingüística que sempre deve estar referendado pelo desempenho discursivo das pretensões de validade. Na explicação de Oliveira:

A teoria consensual da verdade torna consciente que não é possível decidir sobre as verdades das proposições sem a referência à competência de possíveis críticos, e essa competência, por sua vez, sem a avaliação da veracidade de seus proferimentos e a justeza de suas ações (OLIVEIRA, 2001, pág. 317).

Conforme procuramos mostrar, o problema da verdade em Habermas diz respeito às pretensões de validade que se funda na possibilidade de se alcançar um consenso racional, pois a sua base se encontra no "consenso de fundo" do mundo da vida. Desta forma, a verdade encontra sua fundamentação na pragmática universal que fornece permanentemente as condições necessárias para que os seres humanos possam buscar novos consensos diante de uma situação discursiva.

Um outro aspecto a ser considerado em relação à teoria consensual da verdade diz respeito ao caráter de falibilidade dos consensos circunscritos na idéia

de uma razão processual, pois a possibilidade do entendimento só se realiza de modo transitório, segundo as possibilidades de consensos obtidos racionalmente, a partir dos processos de interação lingüística. No contexto da ação comunicativa, quando os atores tratam de harmonizar internamente seus planos de ação, perseguindo suas respectivas metas, sob a força consensual do melhor argumento, os processos de entendimento mútuo visam sempre um acordo que depende do assentimento racionalmente motivado do conteúdo de um proferimento:

O acordo não pode ser imposto à outra parte, não pode ser extorquido ao adversário por meio de manipulações: o que *manifestamente* advém graças a uma intervenção externa não pode *ser tido na conta* de um acordo. Este assenta-se sempre em convicções comuns. A formação de convicções pode ser analisada segundo o modelo das tomadas de posição em face de uma oferta de ato de fala. O ato de fala de um só terá êxito se o outro aceitar a oferta nele contida, tomando posição afirmativamente, nem que seja de maneira implícita, em face de uma pretensão de validade em princípio criticável. (HABERMAS, 1989, pág. 165).

Diante de tais argumentos, Habermas focaliza no âmbito do agir comunicativo a possibilidade do consenso que assenta no processo da comunicação que se motiva racionalmente em torno do reconhecimento intersubjetivo das pretensões universais de validade.

Los conceptos de acción social se distinguen por el modo como plantean la coordinación de las acciones particulares. Una primera clasificación cabe obtenerla desde el punto de vista de si los planteamientos de teoría de la acción cuentan con un influjo empírico de ego *sobre alter* o con el establecimiento de un acuerdo racionalmente motivado *entre ego y alter*. Pues según se cuente con lo uno o con lo otro, los participantes en la interacción adoptan una actitud orientada al éxito o una actitud orientada al entendimiento (HABERMAS, 2001, p. 483).

O conceito de agir comunicativo refere-se ao processo de interação de pelo menos dois sujeitos capazes de linguagem e ação que se relacionam intersubjetivamente tendo como finalidade a busca cooperativa da verdade que

gera o consenso. Os atores buscam entender-se sobre uma situação de ação para que possam coordenar em comum acordo seus planos de ação¹²⁹. Todo ato de entendimento pode entender-se, portanto, como parte de um processo cooperativo de interpretação que tem como finalidade a obtenção de definições da situação que podem ser intersubjetivamente reconhecidas. Nesse processo os três mundos a que se refere Habermas (objetivo, subjetivo e social), ficam integrados dentro de um sistema de coordenadas em que todos supõem em comum uma mesma finalidade, ou seja o consenso em torno de si mesmo, dos fatos e da norma.

A idéia de consenso de Habermas, circunscrita na Teoria do Agir Comunicativo, a partir do conceito de racionalidade comunicativa, do uso da linguagem como diálogo intersubjetivo e da formação integral da pessoa, fornece, no nosso entender, um potencial crítico capaz de fortalecer, através dos mecanismos pedagógicos da *aprendizagem*, os processos de argumentação dos agentes que participam diretamente da formação cultural. Esta idéia nos conduzirá na seqüência desta exposição, a uma relação que pretendemos estabelecer entre o conceito de consenso de Habermas e os desafios da educação contemporânea.

¹²⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen. Teoría de la Acción Comunicativa I. Madrid: Taurus, 1999, pág. 124.

Cap.3. EDUCAÇÃO E CONSENSO NA CONTEMPORANEIDADE

O tecido difuso de um espaço público ancorado na sociedade civil é, portanto, o lugar em que sociedades altamente complexas ainda podem desenvolver uma consciência de si mesmas e tratar os problemas que as obrigam a agir politicamente sobre si mesmas. (Jürgen Habermas, 2004b).

A tarefa da filosofia, no sentido de Habermas, de "dar orientações hermenêuticas ao mundo da vida e de guardar publicamente a pretensão da razão"¹³⁰, sempre se atualiza quando tematizamos filosoficamente a educação. O alerta de Adorno de que a educação não é necessariamente um fator de emancipação¹³¹, nos provoca e nos estimula a analisar a tendência educacional contemporânea, a partir da reconstrução dos fundamentos culturais que norteiam a práxis educativa, em meio a um universo conceitual que nos permite problematizar os processos norteadores que integram as relações sociais do nosso tempo. O desafio interpretativo, que imediatamente nos colocamos, refere-se a dois movimentos contraditórios que expressam, em sentido lato, dois aspectos fundamentais da educação: a adaptação do ser humano à realidade e a ação emancipatória que se estabelece como crítica aos processos de autoconservação.

Como vimos no capítulo 1, a crise de consensos da contemporaneidade, interpretada à luz das *patologias da comunicação* e manifestadas através das formas distorcidas de comunicação que integram o sufocante sistema de dominação da sociedade atual, tem-nos sugerido uma urgente reflexão em torno das possibilidades de uma teoria crítica da educação que resgate o sentido do

¹³⁰ Cf. A filosofia guardadora de lugar e como intérprete, in: HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, pp. 17-35.

¹³¹ Cf. ADORNO, Theodor. *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

humano e vislumbra a possibilidade do consenso como uma perspectiva para pensarmos a ação emancipatória¹³². A razão comunicativa, voltada ao entendimento e fortalecida pela interação educativa, pode ser um caminho viável de reversão deste cenário de crise e barbárie. Tal como nos lembra Adorno em *Educação e Emancipação*, "a desbarbarização da humanidade é o pressuposto imediato da sobrevivência. Este deve ser o objetivo da escola, por mais restritos que sejam seu alcance e suas possibilidades" (ADORNO, 1995, 117).

Se considerarmos a situação de milhões de seres humanos marginalizados, escravizados e instrumentalizados por todas as partes do mundo, seria interessante supormos um projeto educativo que defenda a emancipação legitimada pelos processos intersubjetivos de comunicação e estabelecidos segundo os interesses da grande maioria da sociedade de hoje. O relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre educação para o século XXI, coordenado por Jacques Delors e editado no Brasil sob o título *Educação um Tesouro a Descobrir*, demonstra a preocupação de diversos setores da sociedade em relação ao estado de crise que nos encontramos, bem como a necessidade de um redirecionamento da educação para o novo século que se inicia:

Ante os múltiplos desafios do futuro, a educação surge como um triunfo indispensável à humanidade na sua construção dos ideais de paz, de liberdade e de justiça social. Ao terminar os seus trabalhos a comissão faz, pois, questão de afirmar a sua fé no papel essencial da educação, no desenvolvimento contínuo, tanto das pessoas como das sociedades. Não como um "remédio milagroso", não como um "abre-te sésamo" de um mundo que atingiu a realização de todos os seus ideais, mas, entre outros caminhos e para além deles, como uma via que conduza a um desenvolvimento humano mais harmonioso, mais autêntico, de modo a fazer recuar a pobreza, a exclusão social, às incompreensões, às opressões, e as guerras... (DELORS, 1999, pág. 11).

¹³² Sobre as possibilidades de uma teoria crítica da educação, Cf. SGRO, Margarita. *Condições de Possibilidade de uma Teoria Crítica em Educação*. Campinas: Faculdade de Educação da Unicamp, Tese de doutorado, 2004. Cf. ainda, PUCCL, Bruno; OLIVEIRA, Newton Ramos de; ZUIN, Antônio Álvaro Soares. *Adorno: o poder educativo do pensamento crítico*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

Para o enfrentamento deste grande desafio educacional, é necessário situarmos a educação no contexto das metanarrativas que foram, à semelhança da racionalidade iluminista, a base da cultura pedagógica da modernidade, pois se a modernidade funda-se num conceito de racionalidade voltado à emancipação, seria bem razoável supor que esta não tenha esgotado o seu potencial de reflexibilidade que ainda se faz presente no nosso tempo. Nesse contexto é sempre bom retomarmos as idéias de Adorno, pois estas nos ajudam a vislumbrar um projeto educacional motivado por uma auto-reflexão crítica orientada pelo horizonte da emancipação

É necessário contrapor-se a uma tal ausência de consciência, é preciso evitar que as pessoas golpeiem para os lados sem refletir a respeito de si próprias. A educação tem sentido unicamente como uma educação dirigida a uma auto-reflexão crítica (ADORNO, 1995, pág.121).

Acreditamos, em concordância com o sentido da educação atribuído por Adorno e ancorado nas teses fundamentais da Teoria do Agir Comunicativo de Habermas, que enquanto a modernidade não esgotar o seu potencial crítico e emancipatório, a educação continuará exercendo um papel significativo na formação de indivíduos comunicativamente e socialmente responsáveis. Para tanto, é importante que a modernidade seja reconstruída de tal modo que, possamos reconhecer uma racionalidade que se manifesta através de atos de fala, os quais por sua vez, se expressam por meio de pretensões de validade, que demonstram uma relação intrínseca entre razão e linguagem, pois, como participante de discursos, o indivíduo, com seus sim e não insubstituíveis, somente é completamente autônomo sob a condição de permanecer integrado a uma comunidade universal mediante a busca cooperativa da verdade¹³³.

¹³³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pág. 480.

O *consenso*¹³⁴, como critério de validação do pensar e do agir, fundamentado pela busca cooperativa e processual da verdade, nos permite conceber a idéia da possibilidade de um processo de "desbarbarização" das relações sociais. Assim, ao admitirmos a competência comunicativa dos sujeitos em interação, no sentido de Habermas, podemos afirmar que a humanidade pode continuar seu caminho de libertação através do aperfeiçoamento de suas ações em um processo cooperativo de aprendizagem que almeja a emancipação. Daí a tarefa da educação que deve orientar-se pela contenção e reversão do processo de colonização do mundo da vida, através da ampliação das condições que permitem o uso comunicativo da linguagem fundamentado na possibilidade do consenso a ser alcançado argumentativamente.

A hipótese central desse capítulo está fundamentada no caráter reconstrutivo, crítico e consensual dos saberes como possibilidade de emancipação. Como vimos no capítulo 2, Habermas coloca o acento da emancipação no reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade das normas e dos conhecimentos manifestados na participação ativa dos sujeitos envolvidos em um processo de interação. A esse respeito, são bem esclarecedores os dizeres de Mühl:

O potencial de libertação da racionalidade embutida no agir comunicativo é um processo que se apresenta na história da humanidade como uma força vingadora contra toda a tentativa de reducionismo e todo o tipo de comunicação distorcida. É uma força que age de forma concreta no processo histórico, na vida de indivíduos e grupos, promovendo a progressiva racionalização do agir humano e a diferenciação da estrutura simbólica do mundo. A racionalidade comunicativa pode ser, portanto, detectada e reconstruída por sujeitos que argumentam e procuram apresentar boas razões para a apreciação de suas vivências, dos seus saberes e do seu agir moral. (MÜHL, 2003b, pág. 156).

¹³⁴ É sempre importante esclarecer que para Habermas o consenso é uma possibilidade que poderá ser alcançada ou não, a depender do processo de argumentação, do reconhecimento das pretensões universais de validade e das condições não-coercitivas da interação lingüística.

As idéias ressaltadas pelo autor nos ajudam e nos desafiam a buscar os fundamentos para a explicitação das possibilidades de uma ação emancipatória que repouse, no sentido de Habermas, na reconstrução permanente dos valores e princípios da tradição, reconhecidos por intermédio dos consensos produzidos pelos próprios participantes através dos processos públicos de argumentação. O percurso que estamos propondo, procurará reconstruir, à luz das premissas que configuram o projeto da modernidade, uma concepção de emancipação pautada em uma racionalidade que pressuponha a busca cooperativa da verdade e dos valores referenciados pela possibilidade de um consenso, mesmo que provisório e sujeito a novas reconstruções.

Ao admitirmos o consenso como critério de validação do pensar e do agir, estaremos reunindo, hipoteticamente, as condições de possibilidade da emancipação na contemporaneidade. Para tanto, é necessário pensar, a partir dos argumentos de Habermas, a educação como um agir orientado para o entendimento, de modo a estabelecer formas coletivas de aprendizagem de um processo de formação que assegure a competência comunicativa dos sujeitos em interação, a fim de que estes se tornem inclusive, responsáveis pelos seus atos.

3.1 O ideário emancipatório do projeto pedagógico moderno

O descrédito em relação ao poder emancipatório da razão, expressado fundamentalmente pelas tendências pedagógicas contemporâneas *neopragmáticas*

e pós-modernas¹³⁵, parece colocar em xeque o potencial de reflexibilidade da educação. Na visão de tais tendências, a educação também fez parte dos projetos iluministas frustrados. Para Habermas é fundamental que seja feita uma releitura crítica dos pressupostos que compõem as concepções iluminista, neopragmática e pós-moderna, a fim de obtermos, de forma segura, os critérios para o enfrentamento do problema da *autocertificação da modernidade* e das condições de reflexibilidade da racionalidade, o que nos permitirá compor as bases de um novo projeto de emancipação. Nossa análise contará com a contribuição teórica das idéias que compõe a *Teoria do Agir Comunicativo* de Habermas, sobretudo quando este localiza, de forma criteriosa, os limites dos posicionamentos reducionistas da razão.

A modernidade nasce com uma projeção pedagógica que se dispõe, ambigualmente, a dimensão da libertação e a dimensão do domínio, dando vida a um projeto complexo e dialético, também contraditório, animado por um duplo desafio: a *emancipação* e a *conformação*, que se consolida e permanece no centro da história moderna e contemporânea como uma antinomia constitutiva, talvez não superável, ao mesmo tempo estrutural e caracterizante do projeto educativo moderno.

Em linhas gerais, podemos dizer que a Modernidade, enquanto movimento de ruptura com o passado medieval, representou uma profunda revolução que se manifesta sob diversos aspectos, sejam eles: geográficos, econômicos, políticos, sociais, ideológicos, culturais ou pedagógicos¹³⁶. Com o

¹³⁵ As tendências pedagógicas neopragmáticas e pós-modernas podem ser melhor compreendidas a partir de duas correntes filosóficas contemporâneas: o *neopragmatismo*, fortemente marcado pelas influências do positivismo, empirismo e do próprio pragmatismo e a *pós-modernidade*, que se caracteriza fundamentalmente pela tese do fim das metanarrativas e pela afirmação de uma realidade contingente. O que tais tendências apresentam em comum é o descrédito em relação ao poder emancipatório da razão, o que faz com que a educação seja concebida de forma relativista e etnocêntrica. Cf. HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000; especialmente os capítulos 3 e 4. Cf. ainda, *Modernidade, razão e educação: do ufanismo à negação da utopia* in: MÜHL, Eldon Henrique. *Habermas e a Educação*. Passo Fundo: UPF, 2003, pp. 215-259.

¹³⁶ Sobre o movimento revolucionário da pedagogia na modernidade, Cf. CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. São Paulo: editora da UNESP, 1999. (terceira parte, pp. 193 - 374).

processo de racionalização do ocidente, tal como nos diz Weber, ocorre a passagem do mundo medieval para o moderno, o que implica uma profunda ampliação e revolução dos saberes que passam a se legitimar e a se organizar através do uso livre da razão, traduzido pelo domínio instrumental e organizativo dos processos empíricos¹³⁷. Em síntese:

Será o iluminismo que caracterizará de modo orgânico e explícito este novo modelo de mentalidade e cultura, com sua fé no *sapere aude* e na *raison* como *critique*; com sua oposição à metafísica e seu vínculo estreitíssimo com a ciência e o seu *iter* lógico e experimental. (CAMBI, 1999, pág. 198).

Esse processo revolucionário pode ser percebido com significativa nitidez, quando focamos criteriosamente o nosso olhar sobre a educação e a pedagogia¹³⁸. A formação do homem segue novos itinerários sociais, orienta-se segundo novos valores, estabelece novos modelos. O movimento sobre esses processos de formação vive a transformação no sentido laico e racional que interessa à ideologia e à cultura, isto é, à visão de um novo mundo e à organização de seus respectivos saberes. Ao se resgatar as premissas da *paidéia* grega, no sentido de uma livre formação humana em contato com a cultura e com a vida social, opera-se assim, uma radical virada pedagógica que segue caminhos muito diferentes daqueles empreendidos na era cristã. Impõe-se, a partir deste momento, o modelo do *Homo faber* e do sujeito como indivíduo. Nesse contexto, também se renova a pedagogia, delineando-se como saber e como práxis, para responder de forma inovadora e revolucionária à passagem do mundo tradicional para o mundo moderno.

No âmbito deste espírito revolucionário, é importante fazermos menção ao perfil de duas instituições educativas que sofrem uma profunda redefinição e

¹³⁷ Para os teóricos *Pós-modernos*, o ponto nevrálgico da crítica à modernidade refere-se à crise de legitimação dos saberes, aspecto este mencionado no cap.1 deste trabalho.

¹³⁸ É importante que façamos aqui, uma distinção entre pedagogia e educação. A educação pode ser entendida como um processo amplo de formação cultural da sociedade, sendo a pedagogia uma forma de sistematização dos saberes que compõe um projeto educacional.

reorganização na modernidade: a *família* e a *escola*, que se tornam cada vez mais significativas na experiência formativa dos indivíduos e na própria reprodução das estruturas sociais. Ambas assumem um papel cada vez mais definido e mais incisivo, de tal modo que se revestem de uma identidade educativa, de uma função não só ligada ao cuidado e ao crescimento do sujeito, mas também à formação pessoal e social. Ao lado da família, vamos encontrar uma escola que instrui, que forma, que ensina conhecimentos e comportamentos, que se articula em torno da didática, da racionalização da aprendizagem dos diversos saberes, e em torno da disciplina, da conformação programada e das práticas repressivas¹³⁹. O que temos portanto, é uma escola que reorganiza suas próprias finalidades e meios específicos.

As mudanças implementadas na família e na escola geram a instauração de um poder sobre o sujeito que passa a ser constituído antropologicamente. A emancipação e a autonomia passam a depender exclusivamente, como diria Kant, da coragem do homem em utilizar sua razão¹⁴⁰. No entanto, uma outra perspectiva começa a surgir no momento em que a modernidade cria um sujeito normalizado e modelado pelas ideologias que vão se tornando hegemônicas¹⁴¹. Isso significa, como entendem os *teóricos crítico-reprodutivistas*, que foram atribuídos à escola um papel e um perfil decididamente ideológico, ou seja, ela se torna agente da

¹³⁹ A obra de Comênio reflete de forma muito clara este estágio de evolução pedagógica. Cf. COMÊNIO, João Amós. *Didáctica Magna: da arte de ensinar tudo a todos*. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

¹⁴⁰ "*Aufklärung* é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento". Cf. KANT, Immanuel. Resposta à Pergunta: Que é "Esclarecimento"? in: *Textos Seletos*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974, pág. 100.

¹⁴¹ As ideologias que compõem esse cenário estão fundamentalmente apoiadas na racionalidade técnico-instrumental dominante que permeou a sociedade norte-americana ao longo do século XX. A identificação destas ideologias suscitou várias reflexões em torno do tema *educação e poder*, tal como podemos verificar na obra dos autores que participaram ativamente deste debate: Althusser, Bourdieu e Passeron, Baudelot e Establet, Gramsci, entre outros. No livro *Escola e Democracia*, de Dermeval Saviani, podemos encontrar uma boa síntese desta discussão. Cf. ainda, "Teoria Crítica e Racionalidade na Educação para a Cidadania", in: GIROUX, Henry. *Teoria Crítica e Resistência em Educação: para além das teorias da reprodução*. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

reprodução social e, em particular, da ideologia dominante, quando esta se constitui como um *aparelho ideológico do Estado*¹⁴². Certamente, a escola moderna tem uma outra face, pois ela não significa só reprodução¹⁴³, mas igualmente, uma possibilidade de emancipação dos indivíduos que mesmo não se realizando plenamente, já apontava como diria Adorno, o sentido fundamental da educação:

...Gostaria de apresentar a minha concepção inicial de *educação*. Evidentemente não a assim chamada modelagem de pessoas, porque não temos o direito de modelar pessoas a partir do seu exterior; mas também não a mera transmissão de conhecimentos, cuja característica de coisa morta já foi mais do que destacada, mas a *produção de uma consciência verdadeira*. (ADORNO, 1995, pág. 141).

Os objetivos proclamados da educação moderna, ficam circunscritos à formação do cidadão, que se caracteriza como um indivíduo ativo na sociedade e inserido na organização da comunidade estatal, ligado ao costume do povo a que pertence e à prosperidade da nação; sempre consciente de seus direitos e de seus deveres como sujeito social. A escola, que se torna pública e estatal, passa a assumir um papel cada vez mais central na sociedade, através da introdução de valores coletivos e da reprodução da divisão do trabalho e das formas complexas de organização social.

O trabalho de recolocação social da educação, de redefinição do seu papel, faz com que a teoria pedagógica se organize a partir de outras bases, principalmente pela recusa dos pressupostos pedagógicos inspirados no pensamento metafísico-religioso que, mesmo não desaparecendo totalmente, perde gradativamente o sentido de unicidade que orientava a educação. Dessa forma, abrem-se novas perspectivas teóricas que, segundo Cambi, se ligam:

¹⁴² Cf. ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de estado*: nota sobre os aparelhos ideológicos de estado. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

¹⁴³ É importante salientar que os autores Baudelot e Establet que foram críticos radicais como Althusser da *Reprodução*, passaram a reconhecer a partir da década de 80, o exagero e a radicalidade das suas considerações, admitindo com Gramsci, uma outra face da escola moderna, ou seja, o caráter contra-ideológico e emancipatório da educação.

... mais estreitamente ao empirismo, ao tempo histórico, às necessidades da sociedade, às ideologias que a percorrem, ativando assim um feixe de tipos, de modelos de saber pedagógico que atravessam, num jogo complexo, a toda a modernidade, até chegar a nós. São modelos sobretudo sociopolíticos e científicos de pedagogia que irrompem ao lado do modelo metafísico, que corroem a sua hegemonia e dão lugar a um processo intensamente dialético, posto que plural e conflituoso; processo que, entretanto, afina a teorização pedagógica, alarga a área de sua problematicidade, desenvolve a polivalência e permeabilidade social, ativando, na época contemporânea, ulteriores sofisticações na direção antropológico-filosófica ou epistemológica, que complicam sua identidade como saber e seu processo de teorização (CAMBI, 1999, 212).

O que ocorre portanto, em decorrência da revolução teórico-pedagógica da modernidade é um duplo processo que se configura na emergência conflitual dos novos paradigmas e no declínio do modelo metafísico. A pedagogia assume estas mudanças e permanece solidamente no centro da cultura, como um elemento essencial da vida social. Essa centralidade da pedagogia, numa sociedade que se torna gradativamente mais articulada e complexa, a obriga também a delinear-se teoricamente segundo perspectivas múltiplas, obedecendo a uma lógica que envolve a dialética entre a emancipação e a conformação¹⁴⁴.

O projeto pedagógico moderno se caracteriza, portanto, por uma dupla estrutura, tensional e contraditória, onde é possível perceber, de um lado, *a instância da liberdade e da emancipação* em relação ao poder do Estado e as formas de controle da organização social e, de outro, *a instância do controle, de governo, de conformação*, que se torna cada vez mais nítida, explícita e programática. Na educação moderna, a emancipação e a conformação têm funções essenciais: a *conformação* põe ênfase na formação de um homem socializado que passa a ser um cidadão de uma sociedade mais aberta e, mais articulada nas diversas formas de relações sociais; a *emancipação*, corresponde às instâncias de liberdade que constituem o elemento dinâmico daquela sociedade e, no campo

¹⁴⁴ Cf. CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. São Paulo: editora da UNESP, 1999, pág. 213ss.

educativo, a busca da libertação do indivíduo, enquanto sujeito autônomo e autoderminado.

A expressão mais enfática do projeto pedagógico moderno, acontece com o iluminismo, que fundamenta a possibilidade da emancipação no potencial crítico da razão. Desta forma, a base do conhecimento passa a ser a razão, que graças ao seu poder de reflexão, pode fornecer ao homem critérios seguros para sua ação. O iluminismo, influenciado pelo ideário da burguesia emergente, defendia como premissa necessária para a instauração de uma nova sociedade a liberdade absoluta do pensar e do agir do indivíduo, orientado unicamente por critérios racionais. A nova ordem exigia a superação do obscurantismo vigente até então pelas luzes, de forma que a via da emancipação humana deveria passar pela educação laica, universal e gratuita (liberal). A educação escolar assumia, dessa forma, o enfoque totalizador e profético, na medida em que, por seu intermédio, poderiam ser promovidas às transformações sociais necessárias para a instauração de uma nova ordem social, política e cultural¹⁴⁵. Com o iluminismo, evidencia-se pelo conceito de autonomia¹⁴⁶, a possibilidade de transformação social contida subjetivamente no ato de educar.

Ao identificar a natureza humana com a natureza da razão, o iluminismo funda todo o conhecimento e toda a ação humana na autoridade da razão. Isso faz com que o princípio da subjetividade seja o elemento central da concepção pedagógica iluminista, ao defender a difusão universal do conhecimento e das técnicas, como indispensável para a emancipação do homem. A educação que antes era destinada a aprimorar a conformidade do ser humano com os desígnios divinos, passa a ser concebida como um instrumento de aprimoramento de uma racionalidade que seja capaz de, desvendando os segredos da natureza tanto

¹⁴⁵ Cf. BOTO, Carlota. *A Escola do Homem Novo: entre o iluminismo e a revolução francesa*. São Paulo: Editora da UNESP, 1996, pág. 21ss.

¹⁴⁶ Cf. em HABERMAS, Jürgen. *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes: 2004c, pág. 12ss, a distinção apresentada por Habermas, acerca da noção de "autonomia" de Kant e a noção de liberdade subjetiva oriunda da tradição empirista.

humana quanto material, alcançar uma vida melhor para o ser humano¹⁴⁷. Isto significa que a emancipação fica condicionada à capacidade de conhecimento das leis da natureza e do seu adequado aproveitamento. A importância da educação emerge do fato desta substituir-se num suposto indispensável para a realização deste ideal. As configurações da cultura decorrem, portanto, do esforço do próprio sujeito que não depende mais de uma visão metafísica e religiosa do mundo e sim da vontade dos indivíduos, dispostos a construir uma nova cultura. Para Goergen:

O projeto pedagógico, defendido pelos iluministas, é uma consequência de seu posicionamento epistemológico de confiança na razão como fonte de emancipação e liberdade do ser humano. Compete à educação aperfeiçoar a natureza humana pela formação da razão e pelo acesso ao conhecimento. O suposto era de que o aprimoramento da razão otimizaria sua capacidade de transformar a humanidade numa sociedade culta, eticamente boa, politicamente justa e igualitária (GOERGEN, 2001, pág. 60).

Ao dominar a natureza com os instrumentos fornecidos progressivamente pela racionalidade técnico-científica, acreditava-se que o homem atingiria a tão desejada emancipação. Contudo, podemos identificar o fracasso do objetivo emancipatório, quando a razão se converte em instrumento de poder a serviço da nova classe burguesa dominante. Esta tese de Adorno e Horkheimer, amplamente trabalhada na *Dialética do Esclarecimento*, denuncia a submissão do homem à ordem burguesa, quando passa a aceitar as regras do mercado e a instrumentalização do ser humano a seu serviço:

O saber que é poder não conhece nenhuma barreira, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo. Do mesmo modo que está a serviço de todos os fins da economia burguesa na fábrica e no campo de batalha, assim também está à disposição dos empresários, não importa sua origem. (...) O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar

¹⁴⁷ Cf. GOERGEN, Pedro. *Pós-Modernidade, Ética e Educação*. Campinas: Autores Associados, 2001, pág. 59.

completamente a ela e aos homens. Nada mais importa. Sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua autoconsciência. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, pág 20).

A forte intersecção entre conhecimento e poder, identificados ideologicamente como sinônimos, ocorre fundamentalmente com o processo de reducionismo da razão aos seus aspectos instrumentais, técnicos e operacionais voltados, sobretudo, à calculabilidade e eficácia dos procedimentos. Assim, o sentido epistemológico da busca da verdade deixa de existir e passa a ser substituído por uma "verdade" que se consolida na *operation*: "o que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento" (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, pág. 21). O esclarecimento, que expressava com a idéia do iluminismo um potencial emancipatório, se esfacela ao se converter no mito do progresso técnico-científico. Essa conversão faz com que os homens paguem um preço altíssimo, pelo aumento compulsivo de um poder que se auto-aliena, se auto-conserva e, conseqüentemente, afasta a possibilidade da crítica e da emancipação. Analogamente, a educação também acaba cedendo à submissão acrítica dos ditames da razão instrumental, o que gera, por conseqüência, a perda da dimensão ético-política do sentido histórico da emancipação.

Na redução do pensamento a uma aparelhagem matemática está implícita a ratificação do mundo como sua própria medida. O que aparece como triunfo da racionalidade objetiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, pág. 38).

Com Adorno, podemos entender, portanto, que o iluminismo se apresenta de duas formas distintas e indissociáveis: como dominação através de uma razão que calcula e manipula e como a única perspectiva possível de quebrar o jugo do mundo reificado. Essa é a *dialética do iluminismo*: unidade da repressão e do progresso, da liberdade e da barbárie (ROUANET, 1999, pág. 333). É

importante salientar que o problema não reside simplesmente na alienação do homem perante os objetos de domínio, mas nas próprias relações humanas que ficam condicionadas pela mesma lógica. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter à natureza ao eu.

Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie. Forçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a se afastar do mito, voltando a cair sob o seu influxo, levado pela mesma dominação (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, pág. 43).

A contundente crítica apresentada pelos autores nos sugere, no contexto da nossa análise, várias questões que parecem recorrentes quando pensamos a emancipação a partir da perspectiva do consenso: O esclarecimento ainda seria capaz de potencializar a emancipação? Se for capaz, que aspectos precisariam ser reconstruídos, no sentido da formação de uma nova estrutura social? Na perspectiva da emancipação, qual a relevância de um projeto pedagógico que ainda mantenha uma postura moderna subjetivista? Tais questões, entre outras, são tratadas por Habermas a partir da perspectiva da racionalidade comunicativa e da necessidade de substituição da filosofia do sujeito pela filosofia da intersubjetividade. Na opinião de Habermas, esta mudança é necessária se ainda quisermos continuar acreditando na possibilidade de uma ação emancipatória dos sujeitos na sociedade contemporânea, pois, a potencialidade emancipatória vincula-se à restauração da comunicação livre de qualquer tipo de dominação.

3.1.1 A Razão Emancipatória Iluminista

Para efeito de uma melhor compreensão do sentido da emancipação adotado neste contexto, é importante que sejam retomadas as premissas fundamentais de uma educação emancipatória que se configura a partir da concepção da *Razão Emancipatória Iluminista*, sendo a idéia do sujeito kantiano, a

nossa principal referência. Kant leva às últimas conseqüências a fé na subjetividade humana ao definir o conhecimento como a submissão do objeto ao sujeito¹⁴⁸. Em Kant, a razão deixa de ser passiva e torna-se produtora da ordem do universo, do conhecimento, graças às categorias *a priori* do entendimento humano, que nos permite conhecer, ordenar e estruturar os dados do conhecimento. O esforço teórico de Kant consiste fundamentalmente em conduzir a razão à consciência dos seus limites e possibilidades, o que faz com que ela se autofundamente e se autodetermine para manter-se livre. Nesses termos, Kant é considerado o grande defensor do poder emancipatório da racionalidade humana, na medida em que estabelece os fundamentos do processo do conhecimento em bases racionais.

O conceito de *Aufklärung*, apresentado e refletido por Kant no artigo "resposta à pergunta: que é esclarecimento?"¹⁴⁹ é uma forte afirmação da razão emancipatória iluminista, enquanto esclarecimento e libertação do homem de seu estágio de menoridade. Kant depositava irrestritamente no indivíduo a responsabilidade de sua libertação, porquanto depende dele a decisão e coragem de servir-se de si mesmo, no "saber ousar" e ter coragem de fazer uso da própria razão. O esclarecimento pela razão se configurava, antes de tudo, como manifestação da vontade política do homem, como um ato que gerava insegurança, medo, conformismo. "É tão cômodo ser menor", dizia Kant, o difícil entretanto, para um homem, é se desvencilhar da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza.

Que, porém, um público se esclareça ["aufkläre"] a si mesmo é perfeitamente possível; mais que isso, se lhe for dada a liberdade, é quase inevitável (...) Para este esclarecimento ["Aufklärung"] porém nada mais se exige senão LIBERDADE. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que possa chamar liberdade, a saber: a de fazer *uso público* de sua razão em todas as questões (...) O uso público de sua razão deve ser

¹⁴⁸ Esta questão expressa o sentido epistemológico da filosofia do sujeito ou da consciência, quando o objeto fica condicionado, no âmbito das possibilidades do conhecimento, à interpretação exclusiva do sujeito.

¹⁴⁹ Cf. A citação na íntegra do texto de Kant referente ao conceito de *Aufklärung*, pode ser retomada na nota 140, deste trabalho.

sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento ["Aufklärung"] entre os homens (KANT, 1974, 102-103).

Ao avançarmos nesta reflexão, é oportuno salientar a ênfase colocada por Kant sobre o *uso público e privado* da razão. O "uso público" da razão é aquele que qualquer homem faz enquanto sábio, enquanto instruído. Como sábio, o homem, por meio de suas obras, fala para o verdadeiro público, ou seja, para o mundo. Nesse particular, o homem goza de ilimitada liberdade de fazer uso de sua razão e de falar em seu próprio nome. No "uso privado", o sábio faz uso de sua razão a partir de um conhecimento privado, conferido a ele. É uma espécie de uso doméstico, limitado a funções específicas. Estas distinções acerca dos usos da razão nos permitem inferir que o uso público da razão a que se refere Kant, não é privilégio de raça, religião, ou de especialistas, mas de todos os homens quando têm a coragem de fazer uso do próprio entendimento. Disto decorre que o direito ao esclarecimento faz parte da natureza humana, está na história e diz respeito a toda a humanidade. É responsabilidade de qualquer época, do Estado, da sociedade civil e do indivíduo em particular. Uma época tem o dever de permitir a educação de seus descendentes para o esclarecimento com vistas à maioria.

Uma outra questão que merece destaque na análise de Kant, refere-se à análise que ele faz a partir da seguinte pergunta: "vivemos agora em uma época esclarecida?". Ele mesmo responde:

Não, vivemos em uma época de esclarecimento ["Aufklärung"]
Falta ainda muito para que os homens, nas condições atuais, tomados em conjunto, estejam já numa situação, ou possam ser colocados nela, na qual em matéria religiosa sejam capazes de fazer uso seguro e bom de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem. Somente temos claros indícios de que agora lhes foi aberto o campo no qual podem lançar-se livremente a trabalhar e tornarem progressivamente menores os obstáculos ao esclarecimento ["Aufklärung"] geral ou à saída deles, homens, de sua minoridade, da qual são culpados. Considerada sob este aspecto, esta época é a época do esclarecimento ["Aufklärung"] (KANT, 1974, pág. 112).

Viver em uma época de esclarecimento, de emancipação, de libertação, não significa necessariamente, tal como nos adverte Kant, que já tenhamos atingido a emancipação. Segundo Habermas, este é um "projeto inacabado" que ainda precisa ser dimensionado sobre outras bases. O que importa no contexto da nossa reflexão, é o potencial crítico e reflexivo da razão que deve ser resgatado e ampliado, se desejarmos, de fato, uma sociedade esclarecida, emancipada e livre. Esta é uma idéia importante que tem encontrado ressonância nos debates estabelecidos na contemporaneidade, principalmente quando são tematizadas as possibilidades de articulação entre a educação e a emancipação.

Mas em que bases estão os fundamentos do projeto de formação pedagógica de Kant? Esta, sustenta-se numa razão que se efetiva de forma transcendental, isto é, como universal e crítica, que permanentemente coloca sob julgamento seus próprios fundamentos. Esta é a base do ideário pedagógico iluminista que visa formar o sujeito crítico e transformador, através da disseminação da razão universal.

Para Kant, a educação (*Bildung*) é a condição necessária para que o homem se torne humano. Pela disciplina o homem transforma a sua animalidade em humanidade; ele precisa, no entanto, usar de sua racionalidade para estabelecer para si mesmo o seu plano de conduta. Isso significa que, cada vez mais, o homem precisa retirar de si mesmo a sua condição de ser natural e se tornar um ser livre, determinado pela sua própria vontade. A disciplina, de caráter negativo, tem para Kant, a finalidade de despojar o homem de sua animalidade; ao passo que a instrução (*Bildung*) assume um caráter positivo, ao representar a realização da própria natureza humana pela razão e pela liberdade. A cultura é o fim último do homem, resultado da sua natureza racional; ela representa o desenvolvimento da atitude de um ser racional do homem, o que, em últimos termos, significa a realização da própria natureza humana¹⁵⁰.

¹⁵⁰ MENEZES, Edmilson. Kant e a pedagogia, In: *Educação e Sociedade*, n. 43, dez. de 1992, pág. 45.

Em Kant, o sujeito iluminado tem todo o direito de determinar o processo educativo. Como o ideal regulador estende-se ao infinito, pois não existe um modelo determinado de ser do sujeito totalmente livre, o educador kantiano encontra-se preso a um processo de aperfeiçoamento indefinido, o que o deixa abandonado às suas próprias luzes e sem referenciais para verificar a legitimidade e a adequação dos meios que utiliza. Embora sua filosofia já indique uma confiança no uso público da razão, o que possivelmente implicaria o rompimento da visão *solipsista* do educador auto-iluminado, Kant não chegou a oferecer, no entender de Habermas, uma solução convincente ao problema do solipsismo, solução que, para ele, apenas vai ser encontrada, de forma mais clara, com a filosofia da intersubjetividade.

A autonomia não é um conceito distributivo e não pode ser alcançado individualmente. Nesse sentido enfático, uma pessoa só pode ser livre se todas as demais o forem igualmente. A idéia que quero sublinhar é a seguinte: com sua noção de autonomia, o próprio Kant já introduz um conceito que só pode explicitar-se plenamente dentro de uma estrutura intersubjetivista. (HABERMAS, 2004c, pág. 13).

Habermas já vê em Kant indícios de uma estrutura intersubjetiva da razão que lhe servirá de base para a fundamentação e desenvolvimento de sua teoria. Quando a razão se torna subjetiva, ela se formaliza, tornando-se incapaz de determinar se um fim é desejável ou não, bem como de estabelecer os princípios que orientam a ética e a política. Assim, a razão se reduz a uma faculdade intelectual de coordenação de ações, desvinculada de qualquer referência ao mundo social. Para Habermas, é exatamente esta visão solipsista, estabelecida no âmbito da filosofia da consciência que precisa ser superada.

Uma solução mais sólida delineia-se ao abandonarmos a pressuposição um tanto sentimentalista da perda do abrigo metafísico e entendermos o vaivém entre a consideração transcendental e a empírica, entre a auto-reflexão radical e o imemorial inalcançável por meio da reflexão, entre a produtividade de uma espécie que se gera a si mesma e o originário que precede toda produção - se entendermos portanto o jogo enigmático dessas duplicações como aquilo

que realmente é: um sintoma de esgotamento. O que está esgotado é o paradigma da filosofia da consciência. Se procedermos assim, certamente devem se dissolver os sintomas de esgotamento na passagem para o paradigma do entendimento recíproco (HABERMAS, 2000, pág. 414).

Para Habermas, na razão subjetiva, sempre prevalece o caráter instrumental da razão, uma vez que ela é reduzida a uma dimensão manipuladora e controladora. A razão que se desprende da atividade do sujeito cognoscente e do sujeito da ação é solipsista e instrumental, o que faz com que a consciência do sujeito fique sempre limitada à autoconsciência das representações que temos da realidade. Conceber, ao contrário, a razão como um processo intersubjetivo e interativo significa que estaremos pressupondo a participação de pelo menos dois sujeitos que estarão se referindo ao mundo de forma interativa, com o propósito de se entenderem sobre algo¹⁵¹. A superação de uma visão solipsista e auto-referente é, proposta por Habermas no campo das interações comunicativas por apresentarem as condições de possibilidade de um projeto crítico e emancipador. Assim podemos afirmar que a possibilidade efetiva da emancipação fica condicionada ao reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade de um processo de comunicação, isento de qualquer tipo coerção, ou distorção.

Las convicciones compartidas intersubjetivamente *vinculan* a los participantes en la interacción en términos de *reciprocidad*; el potencial de razones asociado a las convicciones constituye entonces una base aceptada, en la que uno puede estribar para apelar al buen sentido del otro. Este efecto de vínculo no puede tenerlo una convicción que uno se limita a *inducir* en el otro. (HABERMAS, 2001, pág. 481).

Através da racionalidade comunicativa, e baseado no critério consensual da verdade, Habermas desenvolve uma teoria segundo a qual, ao ingressar em um contexto argumentativo, todo e qualquer agente torna-se responsável por seus argumentos, que ficam expostos permanentemente à crítica. Isto significa, que a

¹⁵¹ Na introdução deste trabalho, podemos encontrar a distinção apresentada por Habermas sobre o *Paradigma da Filosofia do Sujeito* e o *Paradigma da Intersubjetividade*.

competência comunicativa implica um processar permanente e responsável da verdade, de modo que todo o agir comunicativo também signifique uma práxis educativa, ao determinar a formação das ações humanas.

Retomando a questão que enunciamos no início deste capítulo, acerca das formas de adaptação e emancipação, promovidas pela educação, é importante reconhecermos que o conhecimento acumulado pela humanidade não é, necessariamente, expressão de poder ou instrumento ideológico de dominação de grupos restritos, mas traduz também a conquista da humanidade constituindo um bem universal que deve ser assimilado e reavaliado criticamente pelas novas gerações. Disto resulta que a identificação do caráter universal do conhecimento, depende sempre de uma exigência de validação que aponta para além do horizonte do contexto vigente. No sentido de Habermas, a emancipação oriunda do consenso, vai depender da força contrafactual que se faz sentir nos pressupostos idealizantes do agir comunicativo. A esse respeito, também se pronuncia de forma esclarecedora Mühl:

A educação será empobrecida sobremaneira se os conhecimentos de que ela trata forem reduzidos a meras interpretações conflitantes e a realidade, entendida apenas como uma infinidade de mundos criados pela linguagem. O abandono da crença na possibilidade de obtenção da verdade universal pelo procedimento racional do desempenho discursivo implica a perda de todo o critério de validação; as pretensões de validade inerentes ao discurso são única condição da qual a humanidade dispõe para avaliar as várias interpretações da realidade que se conflitam na esfera intelectual da atualidade. (MÜHL, 2003, pág. 256).

Tais considerações explicitam a presença de um forte paradoxo que se estabelece de um lado, quando a educação cumpre o papel de denunciar o reducionismo técnico-cientificista do saber contemporâneo e, de outro, quando esta se compromete a contribuir para o restabelecimento da unidade do próprio saber e a retomada do conteúdo normativo que a ele deve ser inerente. Neste sentido, a luta contra a equiparação do saber ao poder e à produção, passa a significar,

permanentemente, o grande desafio da educação atual¹⁵². O enfrentamento de tal desafio pode ser feito, no entendimento de Habermas, pelo viés da reabilitação de uma idéia de razão que seja capaz de evitar fundamentalmente os traços totalitários de uma racionalidade instrumental, pragmatista e sistêmica que tudo incorpora de forma indiferenciada e que triunfa como uma razão unitária acima de todas as diferenças.

Para Habermas, o caminho mais indicado para o enfrentamento dos desafios educacionais da contemporaneidade é o fortalecimento da comunicação não distorcida dos indivíduos, que deve sempre pressupor a busca permanente do consenso. A saída está na consolidação de um projeto educativo voltado ao entendimento racional e que procure combater as posições irracionais que se fundam em outras bases. Aqui incide no nosso entender, a fecundidade teórica da noção de consenso de Habermas que visa superar as divergências e os conflitos que surgem, sobretudo nas relações sociais, e que só pode ser realizada através de um acordo comunicacional ancorado nos pressupostos pragmáticos formais, sem ignorar obviamente que o ponto de partida de qualquer relação social surge sempre das exigências de validade, ligadas ao contexto de cada indivíduo.

3.2 Interação social e práxis educativa

Apresentadas as premissas básicas do ideário emancipatório moderno, bem como a necessidade de superação da visão solipsista de conhecimento e da educação; propomos, na seqüência, uma reflexão acerca dos elementos que compõem a práxis educativa enquanto uma interação social, em que os sujeitos se pré-dispõem à compreensão pela linguagem.

Habermas, procura situar a interação social a partir dos processos que constituem a reprodução social: a reprodução cultural, a integração social e a socialização, sendo a *cultura*, a *sociedade* e a *personalidade*, os três componentes

¹⁵² Cf. HABERMAS, Jürgen. *Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

estruturais correspondentes do *mundo da vida*¹⁵³. A *cultura* é o acervo de saber em que os participantes da comunicação se abastecem de interpretações para entender-se sobre algo no mundo. A *sociedade* compreende as ordens legítimas segundo as quais os participantes da comunicação regulam suas pertencas a grupos sociais, assegurando, com isso, a solidariedade. E a *Personalidade* que serve como termo técnico para designar as competências adquiridas que tornam um sujeito capaz de falar e agir, colocando-o em condições de participar de processos de entendimento e para afirmar neles sua própria identidade¹⁵⁴.

A interação é concebida por Habermas como o agir comunicativo que se estabelece entre duas ou mais pessoas que, ao conversarem entre si sobre algo no mundo, levantam, com seus atos de fala, pretensões de validade. É com base no reconhecimento recíproco que se forma a autoconsciência, que se fixa no reflexo de mim mesmo e na consciência de um outro sujeito. Este é um tema que Habermas procura tratar a partir de Hegel¹⁵⁵.

A idéia original de Hegel consiste em que o Eu só se pode conceber como autoconsciência se for espírito, isto é, se passar da subjetividade para a objetividade de um universal no qual, com base na reciprocidade, os sujeitos, que se sabem a si mesmos, se unificam como não idênticos. (HABERMAS, 1968, pág. 16).

¹⁵³ O *mundo da vida* representa o contexto criador de horizonte dos processos de entendimento. Uma espécie de "pano de fundo" que fica às costas das ações comunicativas. Nas palavras de Habermas: "El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social); y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disentimientos y llegar a un acuerdo. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*, Madrid, Taurus, 1999b.

¹⁵⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*, Madrid, Taurus, 1999b, pág. 196.

¹⁵⁵ Ao se contrapor ao *Espírito Absoluto* de Hegel, Habermas procura explicitar as categorias, *linguagem*, *instrumento* e *família* para designar três modelos básicos de relações dialéticas: a representação simbólica, o processo do trabalho e a *interação* que tem lugar com base na reciprocidade. Esses três modelos básicos procuram estabelecer, cada qual à sua forma, uma mediação entre o sujeito e o objeto. Cf. HABERMAS, Jürgen. Trabalho e interação: notas sobre a filosofia de Hegel em lena, in: *Técnica e Ciência como Ideologia*. Lisboa: Edições 70, pág. 12.

As considerações de Habermas sobre a filosofia de Hegel, procuram demonstrar, para além da filosofia do sujeito, a importância da reciprocidade no processo de fundamentação da interação social. É sob o aspecto funcional do entendimento que, a ação comunicativa serve a tradição cultural e a renovação do saber cultural; sob o aspecto da coordenação da ação, serve a integração social e a criação de solidariedade; e sob o aspecto de socialização, finalmente serve a formação de identidades pessoais¹⁵⁶. É desta forma que se revela o traço fundamental das interações comunicativas, expressas por intermédio dos saberes das pessoas. Tal como nos lembra Habermas:

Como tradição cultural, a linguagem entra na ação comunicativa; pois, só as significações intersubjetivamente válidas e constantes, que se obtém da tradição, facultam orientações com reciprocidade, isto é, expectativas complementares de comportamento. Assim, a interação depende das comunicações lingüísticas que se tornaram familiares. (HABERMAS, 1968, pág. 31).

É com base nos argumentos de Habermas sobre a interação comunicativa que podemos pensar com propriedade o fortalecimento do potencial emancipatório e reflexivo da razão na contemporaneidade. Para Habermas, o contexto da interação nos permite compor uma ação coordenada e integrada pelo agir comunicativo. Esta deve ser a pressuposição básica de uma práxis educativa que almeja a emancipação, pois é a partir da correspondência estrutural entre os atos de fala comunicativos e o mundo da vida que podemos inferir a idéia de que a cultura, sociedade e personalidade têm nas ações do tipo comunicativo o seu meio de reprodução, de modo que fica estabelecida uma forte relação entre o agir comunicativo e a educação.

Quando os pais querem educar os seus filhos, quando as gerações que vivem hoje querem se apropriar do saber transmitido pelas gerações passadas, quando os indivíduos e os grupos querem cooperar entre si, isto é, viver

¹⁵⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*, Madrid, Taurus, 1999b, pág. 196.

pacificamente com o mínimo de emprego de força, são obrigados a agir comunicativamente. Existem funções sociais elementares que, para serem preenchidas, implicam necessariamente o agir comunicativo. Em nossos mundos da vida, compartilhados intersubjetivamente e que se sobrepõem uns aos outros, está instalado um amplo pano de fundo consensual, sem o qual a prática cotidiana não poderia funcionar de forma nenhuma (HABERMAS, 1993, pág. 105).

É através das *estruturas simbólicas do mundo da vida*¹⁵⁷ que ocorrem os processos de aprendizagem que compõe a práxis educativa. Desde a infância, já somos condicionados por diversos aspectos do mundo, que nos possibilitam o exercício da socialização. Assim, quando pensamos em educação, devemos compreendê-la como uma ação social (interação) voltada à solução de um problema de coordenação entre os planos de ação de dois ou mais atores, de modo que as ações de *Alter* possam conectar-se às ações de *Ego*¹⁵⁸. Na interação a ação só se viabiliza porque nos encontramos com outros em um mundo compartilhado. Segundo Habermas:

os sujeitos capazes de linguagem e ação só se constituem como indivíduos porque ao crescer como membros de uma particular comunidade de linguagem se introduzem no mundo da vida intersubjetivamente compartilhado. Nos processos comunicativos de formação se constituem e mantêm cooriginariamente a identidade do indivíduo e do coletivo (HABERMAS, 1990, pág. 151).

A práxis comunicativa é condição para a mediação da cultura e o autodesenvolvimento de um indivíduo só é possível numa relação intersubjetiva, pois estes ocorrem fundamentalmente na comunicação. Temos, assim, nesse enfoque teórico, o entendimento da educação como interação e, por conseguinte, a

¹⁵⁷ As estruturas simbólicas do mundo da vida referem-se respectivamente a tradição cultural, inserção na sociedade e formação da personalidade. Cf. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 2001, pág. 498. Cf. também, BOUFLEUER, José Pedro. *Pedagogia da Ação Comunicativa*. Ijuí: UNIJUÍ, 2001, especialmente o capítulo 3: A fecundidade teórica do conceito de Ação Comunicativa para a Educação. pp. 47ss.

¹⁵⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, pág. 70-71.

necessidade do reconhecimento intersubjetivo dos pressupostos de validade da interação lingüística.

Assim, para o estabelecimento de uma suposta *ordem social*, é fundamental que se configurem certos padrões de interação que permitam um entrelaçamento e um equilíbrio entre as ações humanas. A educação, enquanto um projeto de ação social, pode encontrar formas de estabelecimento de uma práxis que assegure o consenso ou o conflito entre os humanos. Este é um aspecto importante que estaremos interpretando à luz dos pressupostos teóricos da *Teoria do Agir Comunicativo* de Habermas já que, segundo o autor:

Los *patrones* de interacción sólo se forman cuando las secuencias de acción a las que los distintos actores hacen su aportación, no se rompen contingentemente, sino que se coordinan según reglas (HABERMAS, 2001, pág. 479).

As ações podem ser coordenadas por um *acordo* mútuo ou por uma *influência* externa que permite a elaboração de normas ou regras de ação. Disto resulta os *mecanismos de coordenação da ação* (acordo ou influência) que se distinguem fundamentalmente pelo tipo de saber encarnado na ação e pelos diferentes usos que são feitos da própria linguagem¹⁵⁹. A coordenação da ação ocorre substantivamente quando o ator executa o seu plano de ação de modo interativo, ou seja, com o auxílio de um outro ator. É desse entrelaçamento entre os planos de ação que resultam os diferentes tipos de interações mediadas lingüisticamente, que se diferenciam fundamentalmente, ou como mecanismo de coordenação da ação ou como fonte da integração social. Um aspecto importante introduzido por Habermas refere-se à dimensão lingüística das interações orientadas ao entendimento, pois estas cumprem objetivamente a função de coordenação da ação e de socialização dos atores.

¹⁵⁹ Cf. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 2001, pág. 481.

Bajo el aspecto de entendimiento los actos comunicativos sirven al *suministro de saber culturalmente acumulado*: la tradición cultural se reproduce, como hemos señalado, a través del medio que representa la acción orientada al entendimiento. Bajo el aspecto de coordinación de la acción esos mismos actos comunicativos sirven a un *cumplimiento de normas* ajustado al contexto de que se trate: también la integración social se cumple a través de ese medio. Bajo el aspecto de socialización, finalmente, los actos comunicativos sirven a la erección de controles internos del comportamiento, y en general a la formación de *estructuras de la personalidad*: una de las ideas básicas de Mead es que los procesos de socialización se efectúan a través de interacciones lingüísticamente mediadas (HABERMAS, 2001, pág. 503).

Em relação aos tipos de saberes empregados no contexto da ação, Habermas distingue o *saber comum* que, com um alto grau de exigência, tem de satisfazer às condições específicas, e o *influxo externo de saber* de um ator sobre outro, que denota uma outra perspectiva de saber. O *saber comum*, é um tipo de saber que tem como finalidade o consenso a ser alcançado a partir do reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade suscetíveis de crítica. É mediante o consenso estabelecido através das convicções compartilhadas intersubjetivamente, que se cumprem as funções de coordenação das ações¹⁶⁰. Em contrapartida, temos o *influxo externo de saber* de um ator sobre o outro em que o processo de interação é baseado no êxito, que se constitui sempre de forma unilateral. Habermas esclarece:

Desde la perspectiva del participante, un acuerdo no puede forzarse, no puede venir impuesto por una parte o la otra - sea instrumentalmente, por intervenciones directas en la situación de acción del otro, sea estratégicamente, por medio de una calculada influencia sobre las actitudes del prójimo (...) Un acuerdo pierde el carácter de convicciones comunes en cuanto el afectado se da cuenta de que es resultado de la influencia externa que otro ha ejercido sobre él. (HABERMAS, 2001, pág. 482).

¹⁶⁰ Cf. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 2001, pág. 481.

Em síntese, podemos distinguir, como mecanismo de coordenação da ação, dois tipos de ação social ou de interação que contam com duas possibilidades distintas: o influxo empírico de ego sobre alter que resulta em uma atitude orientada ao êxito, e o acordo racionalmente motivado entre ego e alter que denota uma atitude orientada pelo entendimento.

No que tange aos diferentes usos da linguagem, Habermas denomina mecanismo estratégico a utilização da linguagem como meio de transmissão de informações, sendo que o efeito de coordenação ocorre por força de influências recíprocas em que os atores perseguem seus respectivos fins. De outro modo, temos o mecanismo comunicativo onde a linguagem aparece como geradora de entendimento e fonte de integração social¹⁶¹. À luz dos pressupostos habermasianos faremos a seguir uma reflexão mais específica sobre a ação pedagógica orientada ao entendimento.

3.2.1 Ação pedagógica orientada pelo entendimento

O esforço teórico de aproximação entre a filosofia e a pedagogia tem suscitado uma reflexão produtiva entre estas duas áreas do conhecimento que encontram o seu ponto de intersecção no conceito de interação, circunscrito em um

¹⁶¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, pág. 71. Podemos compreender esta temática com maior amplitude quando recorremos aos conceitos de agir comunicativo e agir estratégico. "O agir comunicativo distingue-se, pois, do estratégico, uma vez que a coordenação bem sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas na força racionalmente motivadora de atos de entendimento, portanto numa racionalidade que se manifesta nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente". Ibid. pág 72.

contexto mais amplo da noção de ação humana¹⁶². É dessa relação que podemos inferir o conceito de ação pedagógica que, na nossa compreensão, possui um significado específico no conceito habermasiano de entendimento.

Podemos caracterizar inicialmente a pedagogia pelo seu esforço teórico de sistematização da ação educativa, manifestada objetivamente pelo processo de ensino-aprendizagem. Do conceito mais amplo de pedagogia podemos interpretar o conceito de ação pedagógica que se caracteriza pela atitude reflexiva, metódica e sistemática acerca da interação que ocorre entre duas ou mais pessoas situadas em um contexto sócio-cultural.

Aristóteles, ao tratar da ação humana, teve o mérito de justificar uma distinção fundamental entre dois tipos de racionalidade: *práxis e poiésis*. Da *poiésis* deriva um tipo de ação que ele denomina de "fazer" ou "produzir"; da *práxis*, por sua vez, uma ação denominada "agir". Mesmo admitindo que os dois tipos de ação sejam orientados teleologicamente, ou seja, pela relação meio-fim demonstrada posteriormente por Weber, Aristóteles deixa claro que produzir e agir não são a mesma coisa: "Por isso, a disposição, acompanhada de razão, que se dirige à ação, é distinta da disposição, igualmente acompanhada de razão, que se dirige à produção" (ARISTÓTELES, 1991, pág. 405). A distinção entre *poiésis e práxis* apresenta uma outra conotação, quando consideramos, o domínio objetual: o objeto da *poiésis* é a obra, e o da *práxis* a boa ação, que implica o estatuto da finalidade que rege ambas as ações, pois a racionalidade se orienta por finalidade distintas, a saber: a racionalidade *poiética* por uma finalidade externa, ao passo que a racionalidade da *práxis* encontra em si mesma a sua finalidade¹⁶³.

¹⁶² A nossa reflexão encontra o seu ponto de apoio na hipótese formulada por Dalbosco: "O conceito de ação humana constitui um ponto de partida promissor tanto para se tratar da relação entre pedagogia e filosofia como para se esclarecer o próprio conceito de interação" Cf. DALBOSCO, Cláudio Almir. Considerações sobre a relação entre filosofia e educação. in *Revista Espaço Pedagógico*. Passo Fundo: UPF, 2003, pág. 43.

¹⁶³ Cf. DALBOSCO, Cláudio Almir. Considerações sobre a relação entre filosofia e educação. in *Revista Espaço Pedagógico*. Passo Fundo: UPF, 2003, pág. 44.

A distinção aristotélica, acerca do conceito de *práxis e poiésis*, possui um significado em relação ao conceito de ação pedagógica que é esboçado por Dalbosco da seguinte forma:

Uma vez concebido como parte da racionalidade da *práxis*, o conceito de ação pedagógica não pode ser compreendido somente como um mero fazer que se localiza na esfera da produção, cujo aspecto de sua racionalidade é, como vimos, pautada pela relação meio-fim, onde a própria finalidade, vinculada a um determinado emprego, é externa ao fazer. Como parte da *práxis*, a ação pedagógica deve ser compreendida como uma ação racional que não só tem o fim em si mesma como também só pode alcançá-la pela ação mesma (DALBOSCO, 2003, pág. 44).

É com referência ao conceito de *práxis*, permeado pelo contexto de fundamentação da racionalidade da ação, que podemos considerar de forma promissora, a reflexão sobre os conceitos de ação humana e ação pedagógica. Neste particular, é fundamental considerarmos a contribuição de Habermas acerca da idéia de que a estrutura comunicativa da ação é imprescindível para se pensar a ação social e a ação pedagógica como possibilidade de restauração da comunicação, livre de qualquer tipo de coerção ou coação.

Habermas considera o agir comunicativo e o agir estratégico como dois tipos de ação social, que são representados mediante a perspectiva dos próprios participantes da interação. Mesmo que de forma intuitiva, os agentes acabam assumindo ou uma atitude orientada ao êxito, ou uma atitude orientada ao entendimento, sendo que no agir comunicativo os participantes da interação executam seus planos de ação com vistas a um acordo a ser alcançado

comunicativamente, enquanto que as ações estratégicas procuram manter seu caráter de atividades teleológicas¹⁶⁴.

É importante que fique claro que não somente uma estrutura teleológica (meio-fim), mas uma estrutura comunicativa da ação é fundamental para se pensar a ação social e, em especial, a ação pedagógica como parte daquela. Esta compreensão nos permite dar um passo além, no sentido de entendermos as formas de orientação das ações, que se estabelecem na estrutura formal das interações:

Podemos considerar las sociedades bajo los aspectos de mundo de la vida y sistema; bajo cada uno de estos aspectos hemos de contar con diversos mecanismos de integración social. (HABERMAS, 2001, pág. 505).

Habermas compreende a sociedade como o mundo da vida de um determinado grupo social que coordena suas ações comunicativamente e, por outro lado, uma sociedade que regula a si mesma através de ações funcionais estrategicamente articuladas em um sistema. O *mundo da vida* e o *sistema*, representam, portanto, duas formas distintas de interação social, que se expressam ora como integração social, realizada a partir da reprodução simbólica do mundo da vida, como integração funcional, realizada a partir da reprodução material necessária à sobrevivência e a conservação do sistema.

Um outro aspecto a ser considerado, refere-se à abordagem adotada por Habermas sobre a clássica relação: teoria e prática. Pela mediação do agir comunicativo, fundamentado pela pragmática universal, e pelo método hermenêutico-reconstrutivo-crítico, Habermas procura superar as contradições da visão epistemológica solipsista. Assim, ele concebe a *práxis comunicativa* como

¹⁶⁴ Estas idéias fundamentam a concepção de Habermas a cerca da reprodução material e simbólica do mundo da vida, sendo que a reprodução simbólica do mundo da vida depende exclusivamente da ação orientada ao entendimento, pois, "Mientras que para la reproducción material del mundo de la vida lo relevante de la acción social es el aspecto de actividad teleológica, para la reproducción simbólica del mundo de la vida lo importante es el aspecto de entendimiento". Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 2001, pág. 504.

uma possibilidade de reacoplamento da ciência e da técnica ao mundo da vida. O contexto educativo atual carece de uma relação teoria e prática que privilegie o comprometimento de todos os atores do processo interativo, de modo que seja garantida a possibilidade de uma construção coletiva do conhecimento comprometida com o contexto social. Essa relação se constitui de forma mais clara quando compreendemos a função da práxis comunicativa na educação.

As idéias desenvolvidas anteriormente nos aproximam de uma práxis comunicativa que se fundamenta nos pressupostos do agir comunicativo e que deve pressupor, entre outras coisas, que os participantes da interação desenvolvam uma atitude consensual orientada ao entendimento. Este é um dos pontos centrais da Teoria do Agir Comunicativo de Habermas, que denota uma fecundidade teórica significativa no estabelecimento de uma nova perspectiva para a educação contemporânea, principalmente quando passamos a entender a educação como uma interação fundada na idéia da intersubjetividade. Esta concepção, apontada por Habermas, nos permite visualizar uma nova perspectiva de resgate do potencial emancipatório da práxis educativa.

Para Habermas, quando investigamos detalhadamente a força ilocucionária e os efeitos perlocucionários dos atos de fala, podemos extrair da linguagem os seus aspectos mais originais, evitando, desta forma, o emprego elementar da linguagem que se constitui, na maioria das vezes como uma ação coativa orientada pelo êxito¹⁶⁵. Com isso, podemos reforçar a idéia de que nem toda interação lingüisticamente mediada representa uma ação orientada ao entendimento. O êxito ilocucionário só passa a ser relevante para a ação quando se estabelece uma relação interpessoal entre o falante e o ouvinte, que passam a orientar as suas ações através do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade da comunicação.

¹⁶⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 2001, pág. 499.

Uma interação orientada pelo entendimento explicita-se pela aceitabilidade de um ato de fala, referidos em sua função pragmática, na qual cada participante da interação lingüística expõe a força ilocucionária de seu proferimento. Com os proferimentos lingüísticos são levantadas as pretensões de validade de retidão normativa, verdade, justeza e sinceridade. Tais pretensões de validade só serão resgatadas se examinarmos o potencial de racionalidade que se pode inferir a favor ou contra determinadas pretensões de validade no âmbito do discurso. Habermas distingue, como já tivemos a oportunidade de demonstrar no capítulo 2, a racionalidade comunicativa, que requer um tratamento intersubjetivo das pretensões de validade, da racionalidade própria do agir estratégico e instrumental.

El concepto de acción comunicativa depende por entero de la demostración de que un acuerdo comunicativo, en el caso más simple la toma de postura de un oyente frente a la oferta que representa el acto de habla de un hablante, puede cumplir funciones de coordinación de la acción. Con un 'sí' funda el oyente un acuerdo que, por un lado, se refiere al contenido de la emisión y, por otro, a garantías inmanentes al acto de habla y a vínculos que resultan relevantes para la interacción subsiguiente, es decir, relevantes para la secuencia de interacción. (HABERMAS, 2001, pág. 499).

O que Habermas procura ressaltar nesse contexto é a importância da força de coordenação da ação que passa a ser estabelecida a partir das pretensões de validade de cada ato de fala estabelecido no processo comunicativo. Para que haja êxito comunicativo, é fundamental que ocorra, entre o falante e o ouvinte, um reconhecimento consensual das pretensões de validade, que sempre são suscetíveis de crítica. Desta forma, o que temos é um mecanismo de coordenação da ação que se motiva racionalmente a partir da busca cooperativa da verdade, assumida pelos participantes no processo de comunicação. O que ocorre fundamentalmente é uma espécie de *classes de vínculos relevantes para a seqüência da interação* que ficam contidos no significado de cada ato de fala¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 2001, pág. 500.

"Los efectos ilocucionários de vínculo sólo pueden conseguir eficacia empírica en un grado socialmente relevante porque las acciones comunicativas están insertas en contextos del mundo de la vida que aseguran un ancho consenso de fondo" (HABERMAS, 2001, pág. 500).

A possibilidade da teoria de Habermas fundamentar a ação interativa não coloca o agir comunicativo como alternativa à ação teleológica e instrumental; ao contrário, ambas constituem uma polaridade no interior do sistema social. Em certo aspecto, defrontamo-nos com a permanente tensão entre o espírito aberto e criativo e as tendências metodicamente mais restritas. As possibilidades de esclarecimento dessa estrutura é que podem abrir nossa interpretação para o caráter interativo do ato pedagógico, abandonando os modelos puramente tecnológicos em favor do reconhecimento de que o comportamento humano não pertence, exclusivamente, à ação instrumental e à racionalidade técnico-científica, mas, sim, ao âmbito da racionalidade comunicativa e do reconhecimento intersubjetivo.

3.3 Educação e emancipação na perspectiva do consenso

O percurso investigativo que fomos trilhando ao longo deste estudo, nos permite explicitar, neste momento, com maior clareza, as implicações da Teoria do Agir Comunicativo para a educação, principalmente quando consideramos a noção conceito de consenso como parâmetro de fundamentação de uma proposta pedagógica centrada na perspectiva da intersubjetividade.

A educação, nas suas mais variadas formas de manifestação, pode ser entendida, no sentido de Habermas, como um contexto em que confluem tanto as *estruturas sistêmicas* do dinheiro e do poder, quanto os elementos que compõem o *mundo da vida*. Não se trata simplesmente de propor, diante predominância da racionalidade sistêmica, a substituição desta por uma orientação baseada nos princípios da racionalidade comunicativa, embora seja possível supor que, por meio da teoria do agir comunicativo, poderemos instituir uma ação educativa capaz de

mediar a racionalidade sistêmica e a racionalidade comunicativa como uma possibilidade de reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade que compõem o processo comunicativo do mundo da vida.

Com as idéias de Habermas nos sentimos absolutamente desafiados a pensar a possibilidade de uma teoria crítica da educação que reflita o caráter conflituoso e contingente da educação, a qual necessita, pela sua própria natureza, de um processo de reconstrução permanente das condições de possibilidade de formação de um sujeito emancipado. O caminho apontado por Habermas passa inevitavelmente pela reconstrução do projeto da modernidade, pois, este nos fornece as matrizes para instauração de um processo formativo que forneça a sociedade às condições de possibilidade de uma vida mais justa, livre e feliz. É o que nos diz Mühl, ao interpretar essa idéia de Habermas:

Vislumbramos que a perspectiva emancipadora da educação restabelece-se à medida que passa a assumir um papel reconstrutivo e crítico em relação aos conhecimentos e aos valores existentes, exercendo a função de uma *ciência reconstrutiva*, cuja função social destina-se a promover a descolonização do mundo da vida. À educação cabe, nessa perspectiva, um papel determinante no trabalho de destruir o "brilho dogmático objetivista da racionalidade instrumental", conseqüência de uma compreensão restrita de conhecimento e de ciência, bem como um papel reconstrutivo no sentido de buscar contribuir para a superação das patologias provocadas pela comunicação sistematicamente distorcida - neuroses e ideologias - e pelo restabelecimento da primazia do mundo da vida na determinação da validade dos conhecimentos e das normas sociais (MÜHL, 2003a, pág. 268).

A complexa teoria do agir comunicativo revela a grande fecundidade do pensamento de Habermas para a educação, ao conceber a razão humana como uma possibilidade de reconstrução e superação das limitações das concepções reducionistas e pessimistas que não consideram mais a razão como fator de emancipação. Como tivemos a oportunidade de demonstrar, Habermas defende a idéia da instituição de um processo comunicativo, não coagido, no qual a validação das ações se processe exclusivamente pelo critério do melhor argumento, devendo

estar exposto à crítica, de modo que o conhecimento decorra da aprovação pública, com base na participação livre e indiscriminada de todos os concernidos¹⁶⁷.

Se o potencial emancipatório reside na própria comunicação, a tarefa da educação decorre essencialmente do fortalecimento da crítica sobre as formas de utilização da linguagem que compõe o contexto interativo da educação. Daí a necessidade do consenso como critério fundamental para a formação de uma competência comunicativa. A educação precisa rearticular seu vínculo com a racionalidade comunicativa e com o mundo da vida, restabelecendo, desta forma, o potencial de racionalidade ofuscado pelo domínio de uma cultura estrategicamente racionalizada.

Para Habermas, os saberes, por mais falíveis que possam ser, só assumem a condição de saberes válidos quando são consensualmente reconhecidos e justificados intersubjetivamente por argumentos motivados racionalmente. É nesse contexto que a filosofia assume a função de esclarecer os fundamentos racionais do agir, do pensar e do falar, de modo que sejam reveladas as pressuposições e os procedimentos implícitos dos diversos campos do saber que compõem o processo educativo.

Como vimos no início deste capítulo, na modernidade a educação procurou expressar o movimento de racionalização das diferentes formas do mundo da vida e sua conseqüente complexificação das relações sociais. Nesse contexto, ela passa a assumir uma dupla função: a formação intelectual e moral dos indivíduos voltada à emancipação e a formação técnica voltada ao atendimento das necessidades de mercado de uma sociedade industrial, tendo em vista a autoconservação e manutenção do *status quo*. Com isso, a educação, mesmo não se desvinculando totalmente do mundo da vida, vai sendo progressivamente invadida e colonizada pela mundo sistêmico, passando a prevalecer a

¹⁶⁷ Cf. Mühl, *Habermas e a Educação: ação pedagógica como agir comunicativo*. Passo Fundo: UPF, 2003, pág. 266.

determinação da racionalidade sistêmica. Este é um aspecto importante, porque denota a necessidade de uma ação pedagógica que fortaleça a racionalidade comunicativa e crie as condições necessárias para o resgate de um processo comunicativo voltado ao entendimento.

Para Siebeneichler, uma ação emancipatória, pautada no discurso argumentativo, necessita desenvolver quatro estratégias principais: liberar o potencial de racionalidade circunscrito nas culturas de *experts* em política, ciência, arte e filosofia; sensibilizar o esclarecimento e a reflexão crítica para aquilo que foi des-aprendido no decorrer de nossos processos de aprendizagem cultural e social, ou seja, a substância ética da tradição, a idéia de vida boa, bem vivida. Porque sem a idéia de vida boa, o discurso prático, consensual, de todos com todos, seria vazio; estabelecer e fortalecer instituições aptas a orientar a modernidade social numa direção não capitalista e não opressiva e referir exemplarmente o esclarecimento a movimentos sociais concretos que atualmente se opõem à colonização do mundo da vida. Tais movimentos podem ser vistos como potenciais de protesto: a denúncia, por parte da maioria - que deixa de ser silenciosa - da unilateralidade elitista das culturas de *experts*. A busca alternativa de técnicas e práticas esquecidas. Os movimentos de crítica social e ecológica ao capitalismo tardio, às tendências de burocratização e administração do direito, da ciência, da política¹⁶⁸.

Com a predominância da racionalidade sistêmica o espaço público reservado à educação vai definindo, diminuindo as possibilidades de ações voltadas ao entendimento, à responsabilidade e à solidariedade humana. Para Habermas, o que se produz, por conseqüência, é um quadro de patologias que abrangem tanto o processo de reprodução cultural quanto a dinâmica da integração social. Perda de sentido, perda de legitimidade, crise de orientação, crise educacional, insegurança, crise de identidade coletiva, anomia, alienação, rupturas

¹⁶⁸ Cf. SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, pág. 156 -157.

das tradições, perda de motivação e psicopatologias são algumas das perturbações decorrentes dessa dinâmica colonizadora¹⁶⁹.

Se recuperarmos a crítica desenvolvida por Habermas sobre os processos de modernização ocorridos no ocidente, poderemos encontrar, a partir das categorias sistema e mundo da vida, elementos significativos para uma análise mais densa do processo educacional, circunscrito no contexto da sociedade moderna. Como esse retorno fugiria aos nossos objetivos, destacaremos apenas como decorrência desta suposta análise, o preocupante processo de massificação da cultura, que afasta dos sujeitos a autonomia e liberdade e os conduz a um profundo condicionamento social próprio da *indústria cultural*¹⁷⁰. Diante desse quadro de determinação sistêmica e massificação cultural, cabe novamente perguntar: quais as possibilidades concretas de um projeto educativo emancipatório? Qual o papel e o espaço reservado à escola contemporânea?

Em linhas gerais, para os teóricos da Teoria Crítica¹⁷¹, a principal tarefa da educação é o fortalecimento das formas de resistência aos processos de inculcação ideológica da indústria cultural, que se manifesta através das interações sociais determinadas pela racionalidade sistêmica. Habermas diria que a escola, deveria ser efetivamente um espaço público de acesso ao saber, capaz de interagir comunicativamente com os diversos setores que compõem a estrutura de uma sociedade. Para tanto, é necessário que a cultura originária do mundo da vida de cada indivíduo seja argumentativamente exposta à crítica, para que se consolide uma ação orientada ao entendimento.

¹⁶⁹ Cf. o quadro-síntese esboçado por Habermas, acerca das patologias do processo de colonização do mundo da vida. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*. Madrid: Taurus, 1999, pág. 203.

¹⁷⁰ Sobre o conceito de indústria cultural, cf. A Indústria Cultural: o esclarecimento como mistificação das massas, in: ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: JZE, 1985, pp. 113 - 156.

¹⁷¹ É importante esclarecer que, embora não haja um consenso muito claro acerca das diversas fases que compõem a Teoria Crítica, estamos nos referindo ao sentido atribuído pelos teóricos da chamada Escola de Frankfurt.

O fortalecimento da dimensão comunicativa da ação educativa, que ocorre por intermédio das ações consensuais motivadas racionalmente e orientadas para o entendimento, deve converter a escola em um espaço de interação comunicativa com uma ação pedagógica orientada para a formação de competências comunicativas, que possam transformar os educandos em sujeitos competentes para agir comunicativamente. Desta forma, é possível prever uma redução da interferência sistêmica, ficando esta, restrita à manutenção de estratégias necessárias para a sobrevivência individual e coletiva. A interferência sistêmica, por menor que possa ser, precisa passar pelo crivo democrático e participativo de todos os envolvidos no processo interativo. Para tanto, é necessário que todos tenham um conhecimento do assunto em pauta, para que possam, argumentativamente, avaliar a viabilidade do processo formativo, já que é na prática cotidiana da comunicação, na busca do entendimento sem coação, que se configura o processo emancipador da humanidade. Essa idéia é corroborada pelas seguintes considerações de Habermas:

É só na qualidade de participantes de um diálogo abrangente e voltado para o consenso que somos chamados a exercer a virtude cognitiva da empatia em relação às nossas diferenças recíprocas na percepção de uma mesma situação. Devemos então procurar saber como cada um dos demais participantes procuraria, *a partir de seu próprio ponto de vista*, proceder à universalização de todos os interesses envolvidos (HABERMAS, 2004a, pág. 10).

O que pesa sobre as decisões dos participantes de um discurso prático é a força de obrigatoriedade daquela espécie de razões que, em tese, podem convencer a todos igualmente - não só as razões que refletem as preferências individuais das pessoas, mas as razões em que todos os participantes podem descobrir juntos qual a prática a ser adotada para atender igualmente aos interesses de todos. Os participantes, no momento mesmo em que iniciam uma tal prática argumentativa, têm de estar dispostos a atender à exigência de cooperar uns com os outros na busca de razões aceitáveis para todos; e, mais ainda, têm de

estar dispostos a deixar-se afetar e motivar, em suas decisões afirmativas e negativas, pelos argumentos e somente por eles.

Na perspectiva habermasiana, a tarefa da educação deve orientar-se pelo enfretamento crítico de todo e qualquer tipo de racionalidade, principalmente a sistêmica, para que seja revitalizada a aprendizagem social mediante o desenvolvimento da competência comunicativa, que através dos seus respectivos atos de fala, procuram se entender argumentativamente com outros participantes da interação lingüística. A mediação comunicativa pode tornar possível a superação dos domínios do poder e levar à constituição de consensos em que as diferenças culturais se mantêm tão-somente por razões de identidades próprias, por já manterem em si os princípios de uma convivência harmônica e universal. Nosso entender é que são estes os pressupostos indicativos de uma ação emancipatória possível, que encontra no consenso uma saída plausível para os conflitos e contradições que desafiam a sociedade contemporânea.

A educação do nosso tempo deve basear-se, portanto, na competência comunicativa, de tal modo que nos permita participar mais ativamente e de forma mais crítica e reflexiva na sociedade. Se pretendemos superar a desigualdade que gera a exclusão das pessoas que não têm acesso ao universo cultural global, devemos pensar sobre que tipo de habilidades estão sendo potencializadas nos contextos formativos e se com isso é facilitada a interpretação da realidade a partir de uma perspectiva crítico-emancipatória que busca coordenar às ações por meio do consenso.

CONCLUSÕES

O trabalho desenvolvido até aqui procurou tematizar o conceito de consenso presente na Teoria do Agir comunicativo de Habermas e suas implicações para a educação. A investigação resgatou as premissas que compõem a teoria de Habermas, como base conceitual e como identificação das suas possíveis contribuições para a fundamentação de uma proposta educativa crítico-emancipatória. Para tanto se fez necessário acompanhar a argumentação desenvolvida por Habermas, em seu projeto de reconstrução da modernidade, que se coloca em contraposição às teses que defendem a desconstrução da razão, e o fim das metanarrativas, o que alimenta por sua vez o debate contemporâneo que se estabelece entre a modernidade e a pós-modernidade.

O percurso que fomos trilhando ao longo da pesquisa, focou num primeiro momento, a crise de consensos da contemporaneidade oriunda das *patologias da comunicação* inerentes à estrutura da sociedade. A identificação das patologias manifestadas pelos desequilíbrios do nosso cenário atual, nos conduziu a uma investigação mais pormenorizada dos fundamentos da crise, de modo a refletir sobre as bases que compõem as estruturas da sociedade contemporânea. A análise demonstrou que há uma crise de legitimação que afeta o pensar e o agir das pessoas, decorrente sobretudo, de um processo de modernização acelerada que tem gerado uma crise de fortes dimensões. Essa crise, tem potencializado os argumentos dos teóricos pós-modernos que apontam radicalmente para o "desencantamento" ou fracasso da modernidade. A tese pós-moderna, do fim da história ou do fim das metanarrativas, nos impulsionaram à análise dos aspectos críticos da modernidade revelados pelos traços aporéticos da racionalidade iluminista.

Com Habermas buscamos interpretar o projeto da modernidade como mediado por um conceito de racionalidade que se projeta em duas direções distintas: a racionalidade cognitivo-instrumental e a racionalidade comunicativa,

sendo a primeira de natureza sistêmica e estratégica e a segunda caracterizada por uma relação intersubjetiva voltada ao entendimento. Para Habermas, a nossa vida cotidiana contempla espaços, nos quais devem prevalecer o agir comunicativo orientado pelo entendimento e outros em que sobressaem as formas de racionalidade cognitivo-instrumental voltada ao êxito. O problema é quando ocorre um processo de invasão ou colonização da racionalidade cognitiva instrumental, própria do sistema, sobre a racionalidade comunicativa presente no mundo da vida. Habermas identifica este problema, retomando a tese weberiana sobre o processo de modernização e racionalização ocorridos no ocidente, onde os tradicionais vínculos de integração social, que eram o mito e a religião, foram gradativamente substituídos pela racionalização, que se desintegrou do mundo da vida e, progressivamente, passou a invadir seu espaço.

A tese da colonização do mundo da vida pelo mundo sistêmico tem desafiado Habermas a reconstruir a modernidade, resgatando o potencial crítico-comunicativo da racionalidade que se manifesta nas interações estabelecidas pelos indivíduos no contexto do mundo da vida. A racionalidade dos atos humanos e o poder emancipatório são determinados pelas pretensões de validade inerentes ao agir comunicativo e isso significa dizer que o engajamento dos indivíduos na argumentação é condição necessária para que haja a emancipação. É baseado nesse argumento que, a educação assume um papel relevante na formação do educando comunicativamente competente, que consiste em eliminar, pelo processo formativo, as formas distorcidas de comunicação, tendo em vista a sua realização através de processos de aprendizagem que permitam pela comunicação a emancipação.

Para Habermas esta emancipação vai depender fundamentalmente da crescente reflexibilidade das tradições e das visões de mundo existentes, pois somente a reconstrução permanente dos valores e princípios da tradição através de processos públicos de argumentação fará emergir valores e normas cada vez mais universalizáveis, ao mesmo tempo em que promoverá o avanço dos processos de coordenação das diferentes instâncias da sociedade mediante os consensos

produzidos racionalmente pelos próprios participantes através de argumentos. Isso se torna possível quando passamos a adotar uma racionalidade que enfatiza o processo coletivo da busca da verdade e dos valores, baseado na possibilidade de um consenso provisório e sujeito a novas reconstruções.

Vencida a primeira etapa, passamos, na seqüência da exposição, a investigar o conceito de consenso no contexto da Teoria do Agir Comunicativo de Habermas que pressupõe, para efeito de entendimento, a compreensão do conceito de racionalidade comunicativa. Para Habermas, a *racionalidade* emerge fundamentalmente das manifestações simbólicas dos sujeitos capazes de linguagem e ação, ou seja, da capacidade do homem para realizar as suas ações, com a natureza ou com a humanidade. A expressão “racional” pressupõe a existência de uma estreita relação entre racionalidade e saber, de modo que a racionalidade de uma emissão ou manifestação fique inicialmente condicionada à confiabilidade do tipo de saber que a fala expressa ou que a ação encarna. Contudo, mesmo admitindo esta estreita relação entre racionalidade e saber, é necessário termos em mente, como nos adverte Habermas, que a racionalidade está mais na forma com que os sujeitos fazem uso do saber encarnado em suas manifestações simbólicas, do que em relação ao saber em si e sua correspondente aquisição. No âmbito das formas de utilização do saber, uma afirmação ou manifestação simbólica só pode ser denominada racional se o falante cumprir as condições que são necessárias para a consecução de um fim ilocucionário de entender-se sobre algo no mundo pelo menos com o outro participante da comunicação.

Para Habermas a razão comunicativa está situada no *mundo da vida* e se configura a partir do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade do processo de comunicação, de modo que o conceito de racionalidade comunicativa possa ser tomado como sinônimo de agir comunicativo, porque constitui o entendimento racional a ser estabelecido entre participantes de um processo de comunicação que se dá sempre através da linguagem, os quais podem estar voltados, de modo geral, para a compreensão de fatos do mundo

objetivo, de normas e de instituições sociais ou da própria noção de subjetividade. Dito de outra forma, o conhecer, o agir e o falar constituem os três componentes fundamentais da racionalidade, de modo que aquilo que sabemos, fazemos e dizemos só será racional se estivermos pelo menos implicitamente cientes do porque das nossas crenças serem verdadeiras, as nossas ações certas e as nossas expressões lingüísticas válidas. O *racional* se refere, portanto, a crenças, ações e expressões lingüísticas, porque, na estrutura proposicional do conhecimento, na estrutura teleológica da ação e na estrutura comunicativa do discurso, nos deparamos com *diversas raízes de racionalidade*: racionalidade epistemológica ou cognitiva, racionalidade teleológica e racionalidade comunicativa.

Habermas desenvolve, portanto, um conceito de racionalidade comunicativa que está em conexão sistemática com uma base de validade universal da fala ao pressupor sempre o ato de expressar-se compreensivamente, de dar a entender algo, de fazer-se compreensível e de compreender-se mutuamente. Essa pragmática universal deve ser adequadamente desenvolvida por meio de uma teoria da argumentação que tenha como critério de racionalidade a capacidade e disposição dos sujeitos de expor-se permanentemente à crítica e de participar de processos de argumentação. Para Habermas, quando o falante aceita uma pretensão de validade, o ouvinte reconhece a validade das estruturas simbólicas, ou seja, ele reconhece que uma frase é gramatical, que uma afirmação é verdadeira, que uma expressão intencional é sincera ou que um ato de fala é correto. A validade destas estruturas simbólicas é justificada segundo a satisfação de certas condições de adequação. Já, o significado das pretensões de validade reside no seu valor em termos de reconhecimento, ou seja, na garantia de que o consenso possa ser atingido se as condições forem adequadas no sentido de um reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade. Por conseqüência, a força geradora de consenso de um argumento, está relacionada à adequação da linguagem e do correspondente sistema conceitual empregado com fins argumentativos. Isto significa que só estaremos diante de um argumento satisfatório quando todas as partes de um argumento pertencerem a uma mesma

linguagem. Desta forma, um consenso alcançado argumentativamente só pode considerar-se critério de verdade quando estiver incondicionalmente exposto à crítica dos participantes de um contexto de interação lingüística que sempre deve estar referendado pelo desempenho discursivo das pretensões de validade.

Do ponto de vista da teoria consensual da verdade, Habermas expressa o caráter de falibilidade dos consensos, circunscritos na idéia de uma razão processual, pois a possibilidade do entendimento só se realiza de modo transitório, segundo as possibilidades de consensos obtidos racionalmente, a partir dos processos de interação lingüística. No contexto do agir comunicativo, quando os atores tratam de harmonizar internamente seus planos de ação, perseguindo suas respectivas metas, sob a força consensual do melhor argumento, os processos de entendimento mútuo visam sempre um acordo que depende do assentimento racionalmente motivado do conteúdo de um proferimento. O consenso, como critério de validação do pensar e do agir humano, orienta uma construção processual que ocorre pelo esforço e pela adesão responsável dos sujeitos em interação. A competência comunicativa dos sujeitos em interação fornece um potencial crítico capaz de fortalecer, através dos mecanismos pedagógicos da *aprendizagem*, os processos de argumentação dos agentes que participam diretamente da formação cultural.

Por último, analisamos o consenso como um requisito importante a ser considerado pelos projetos educativos que visam à emancipação. Essa tese, é inerente ao processo de reconstrução da modernidade que revela, tal como nos mostrou Habermas, uma racionalidade que se manifesta através de atos de fala, os quais por sua vez, se expressam por meio de pretensões de validade, que demonstram uma relação intrínseca entre razão e linguagem. Assim, ao admitirmos a competência comunicativa dos sujeitos em interação, podemos vislumbrar a possibilidade da emancipação através do aperfeiçoamento de suas ações em um processo cooperativo de aprendizagem.

Na perspectiva do agir comunicativo, a tarefa da educação deve orientar-se pela contenção e reversão do processo de colonização do mundo da vida,

através da ampliação do uso comunicativo da linguagem fundamentado na possibilidade do consenso a ser alcançado argumentativamente. Assim, um projeto educativo indicado para o enfrentamento dos desafios educacionais da contemporaneidade deve pressupor o fortalecimento da comunicação não distorcida dos indivíduos e a busca permanente dos consensos motivados racionalmente. Como demonstramos, é urgente a consolidação de um projeto educativo orientado pelo entendimento racional que procure combater as posições irracionais e que supere as divergências e os conflitos que surgem, sobretudo nas relações sociais. Tal projeto pode fundamentar-se em um acordo comunicacional ancorado nos pressupostos pragmáticos formais que não ignore, obviamente, as estruturas simbólicas do mundo da vida.

Vimos, ainda, no contexto da comunicação, que a práxis comunicativa é condição necessária para a mediação da cultura e o autodesenvolvimento de um indivíduo, que só se tornam possíveis através de uma relação intersubjetiva. É com base nesse enfoque teórico, que concebemos a educação como uma interação que se nutre do reconhecimento intersubjetivo dos pressupostos de validade da interação lingüística. Nesses termos, buscamos focar, a partir de Habermas, as interações que se orientam pelo entendimento e se explicitam pela aceitabilidade de um ato de fala, referidos em sua função pragmática, no qual cada participante da interação lingüística expõe a força ilocucionária de seu proferimento. Se o potencial emancipatório reside na própria comunicação, a tarefa da educação decorre, essencialmente, do fortalecimento da crítica sobre as formas de utilização da linguagem que compõe o contexto interativo da educação. A educação precisa rearticular seu vínculo com a racionalidade comunicativa e com o mundo da vida, restabelecendo, desta forma, o potencial de racionalidade ofuscado pelo domínio de uma cultura estrategicamente racionalizada.

A dimensão comunicativa das ações educativas, deve pressupor um agir voltado ao entendimento baseado na possibilidade de formação de consensos alcançados argumentativamente. Com tal pressuposto é possível converter a escola em um espaço de interação comunicativa que privilegie a formação de

competências comunicativas capazes de transformar os educandos em sujeitos comunicativamente competentes. Isso nos possibilitará participar de forma mais crítica e reflexiva dos desafios da contemporaneidade, assegurando racionalmente o potencial emancipatório. A modernidade, enquanto um projeto inacabado, pode encontrar no consenso, um critério fecundo para o delineamento de projetos educativos voltados à formação de indivíduos socialmente responsáveis e comunicativamente competentes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: JZE, 1985;

ADORNO, Theodor. *Educação e Emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995;

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de estado: nota sobre os aparelhos ideológicos de estado*. Trad. Walter José Evangelista e Maura Laura Vivens de Castro. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

APEL, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía*. Trad. Adela Cortina, Joaquín Chamorro e Jesús Conill. Madrid: Taurus, 1985 (2 tomos);

ARAGÃO, Lúcia. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992;

_____. *Habermas: Filósofo e Sociólogo do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002;

ARISTÓTELES. *Tratados éticos-morales*. Madrid: Aguilar, 1991;

BARBOSA, Wilmar do Valle. Tempos Pós-modernos, in: LYOTARD, Jean-François. *A Condição Pós-moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002;

BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro, 1999;

BERNSTEIN, Richard. *Habermas y la modernidad*. 2.ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991;

BOUFLEUER, José Pedro. *Pedagogia da Ação Comunicativa: uma leitura de Habermas*. Ijuí: Unijuí, 2001;

BUBNER, Rüdiger. *La Filosofía Alemana contemporanea*. Trad. Francisco Rodríguez Martín. Madrid: Cátedra, 1991;

BOTO, Carlota. *A escola do homem novo: entre o iluminismo e a revolução francesa*. São Paulo: Editora da UNESP, 1996;

CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 1999;

COMÊNIO, João Amós. *Didáctica Magna: da arte de ensinar tudo a todos*. Trad. Joaquim Ferreira Gomes. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985;

DELORS, Jaques. *Educação um tesouro a descobrir: relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre educação para o século XXI*. São Paulo: Cortez; Brasília: MEC e UNESCO, 1999;

DALBOSCO, Cláudio Almir. Considerações sobre a relação entre filosofia e educação. In: *Revista Espaço Pedagógico*, v. 10, n.1, Passo Fundo, RS: Universidade de Passo Fundo, Faculdade de Educação, p. 32-49 - jan./jun./2003;

DESCARTES, René. O Discurso do Método e As Meditações Metafísicas In: *Coleção os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996;

FREITAG, Bárbara. *A Teoria Crítica: ontem e hoje*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993;

GIMENO SACRISTÁN, J. *Educar e Conviver na Cultura Global: as exigências da cidadania*. (Trad. Ernani Rosa). Porto Alegre: Artmed, 2002;

GIROUX, Henry. *Teoria Crítica e Resistência em Educação: para além das teorias da reprodução*. Trad. Ângela Maria B. Biaggio. Rio de Janeiro: Vozes, 1986;

_____. O pós modernismo e o discurso da crítica educacional. In: SILVA, T.T. da. *Teoria crítica em tempos pós-modernos*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993;

GOERGEN, Pedro. A crítica da modernidade e a educação. In: *Pro-Posições*. Campinas: Unicamp, v. 7, n. 2 [20], p.5-28, jul. 1996;

_____. *Pós-modernidade ética e educação*. Campinas: Autores Associados, 2001;

_____. Teoria da Ação Comunicativa e Práxis Pedagógica. In: *Revista Espaço Pedagógico*, v. 10, n.1, Passo Fundo, RS: Universidade de Passo Fundo, Faculdade de Educação, p. 50-79 - jan./jun./2003;

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1968;

_____. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Trad. Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980;

_____. *Conhecimento e interesse*. Trad. José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar, 1982;

_____. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984;

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

_____. *Pensamento Pós-metafísico*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990;

_____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1990b;

_____. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Buenos Aires: Paidós, 1991;

_____. *Textos e Contextos*. Trad. Sandra Lippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget, 1991b;

_____. *Passado como futuro*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993;

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 2 v.;

_____. *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1999a;

_____. *Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1999b;

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000;

_____. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Catedra, 2001;

_____. *Racionalidade e comunicação*. Trad. Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2002;

_____. *Fundamentalismo e terror: um diálogo com Jürgen Habermas* in: BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derridad*. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004a

_____. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004b;

_____. *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes: 2004c,

_____. *A inclusão do outro: estudo de teoria política*. Trad. George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004d;

HANNOUN, Hubert. *Educação: certezas e apostas*. Trad. Ivone C. Benedeti. São Paulo: Editora da UNESP, 1998;

HOBSBAWM, Eric. *A era dos extremos*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1996;

_____. *O novo século: entrevista a Antonio Polito*. Trad. Allan Cameron e Claudio Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 2000

- IANNI, Octavio. *A sociedade global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002;
- LYOTARD, Jean-François. *A Condição Pós-moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002;
- KANT, Immanuel. Resposta à Pergunta: Que é “Esclarecimento”? in: *Textos Seletos*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974;
- MATTÉI, Jean-François. *A barbárie interior: ensaio sobre o i-mundo moderno*. Trad. Isabel Maria Loureiro, São Paulo: Editora UNESP, 2002;
- McLAREN, Peter. *A vida nas escolas: uma introdução à pedagogia crítica nos fundamentos da educação*. Trad. Lucia Pellanda Zimmes, Félix Nonnenmacher, Flávia P. de Carvalho e Juliana Bertoletti. Porto Alegre: Artmed, 1997;
- McMACARTHY, Thomas. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1998;
- MENEZES, Edmilson. Kant e a pedagogia, In: *Educação e Sociedade*, n. 43, dez. de 1992;
- MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2004;
- _____. *O século XXI: socialismo ou barbárie?* Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003;
- _____. *Para além do capital*. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2002;
- MÜHL, Eldon Henrique. *Habermas e a Educação: ação pedagógica como agir comunicativo*. Passo Fundo: UPF, 2003a;
- _____. Modernidade, formação e emancipação na perspectiva habermasiana. In: DALBOSCO, Cláudio A. (Org.). *Filosofia Prática e Pedagogia*. Passo Fundo: UPF Editora, 2003b, pp. 137-158;
- NOBLE, Denis. Academic Integrity in MONTEFIORE, Alan e VINES, David (orgs.) *Integrity in the Public and Private Domains*. Londres/Nova York: Routledge, 1999;
- OLIVEIRA, Manfredo Araujo de Oliveira. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989;
- _____. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1993;
- _____. *A reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2001;
- PUCCI, Bruno; OLIVEIRA, Newton Ramos de; ZUIN, Antônio Álvaro Soares. *Adorno: o poder educativo do pensamento crítico*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999;

ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989;

_____. *As Razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999;

_____. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003;

SCHAFF, Adam. *A sociedade informática*. São Paulo: Editora da UNESP, 1995;

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989;

SGRO, Margarita. *Condições de Possibilidade de uma Teoria Crítica em Educação*. Campinas: Faculdade de Educação da Unicamp - Tese de doutorado, 2004;

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002;