

Luciana Aparecida de Araujo

ANEXO AO PROCESSO Nº 474/98-CM

DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO: 14/11/2001

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

A Teoria da Ação Comunicativa e Educação

Marília  
2001



**LUCIANA APARECIDA DE ARAUJO**

**A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA E EDUCAÇÃO**





**LUCIANA APARECIDA DE ARAUJO**

**A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA E EDUCAÇÃO**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista – Faculdade de Filosofia e Ciências - Campus de Marília – para a obtenção do título de Mestre em Educação – Área de Concentração: Ensino na Educação Brasileira.

Orientadora: Dr<sup>a</sup>. *Clélia Aparecida Martins*

1410001266



Marília  
2001



A Deus, por ter-me dado sabedoria, discernimento e tranqüilidade de espírito para a realização dessa pesquisa.

A meus pais, Paulo Jacinto de Araújo e Mafalda Fukuyama de Araújo, que muitas vezes renunciaram a seus próprios sonhos para que eu pudesse realizar os meus. No final dessa batalha, a vitória também é de vocês. Devo as alegrias de hoje a seu carinho, às palavras de estímulo e à confiança em mim depositada, armas fundamentais para esta vitória.



## AGRADECIMENTOS

A meus familiares, por terem estado sempre ao meu lado, compartilhando comigo momentos de insegurança, tristezas e também alegrias.

À minha orientadora, Dr<sup>a</sup>. Clélia Aparecida Martins, pela confiança e credibilidade, e por repartir comigo seus conhecimentos, oferecendo-me as ferramentas necessárias para que eu pudesse abrir novos horizontes em busca da satisfação dos meus ideais. A ela, toda minha gratidão.

Aos professores, Dr. Vinício Carrilho Martinez e Prof. Dr. Pascoal Quaglio que, solicitamente, aceitaram participar do meu Exame de Qualificação. Minha gratidão pelas valiosas contribuições oferecidas a essa pesquisa.

As professoras, Dr<sup>a</sup> Stela Miller e Dr<sup>a</sup> Suely Amaral Mello, pelo incentivo e participação.

Às minhas amigas Rosane Michelli de Castro, Adriana Pastorello, Michelli de Freitas Bissoli, Elieuzza Aparecida de Lima, principalmente ao Édio Mariane que marcaram minha trajetória acadêmica, compartilhando os momentos de desânimo, dificuldades, alegrias e conquistas.

À Elaine Bertinotte Gomes, pela força que dela tenho recebido.

Aos amigos e alunos do Colégio Cristo Rei, da Escola Suíço Brasileira de São Paulo, da FAEF e FACCAT pelo apoio, confiança e respeito e, em especial, à professora Maria Derci pela rigorosa leitura dessa pesquisa.

À família Quebra Nozes e aos amigos da Igreja São Miguel, pelo carinho e compreensão apesar de minhas constantes ausências.

A todos os funcionários da Faculdade de Filosofia e Ciências/ Unesp – Marília que direta ou indiretamente colaboraram para o bom desempenho dessa pesquisa.

Minha eterna gratidão, a todos que depositaram sua confiança e credibilidade em mim e em meu desempenho.



## SUMÁRIO

|                                                                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| RESUMO .....                                                                                                          | 01  |
| INTRODUÇÃO .....                                                                                                      | 02  |
| CAPÍTULO 1 – Habermas, a Escola de Frankfurt e a Teoria Crítica .....                                                 | 11  |
| 1.1 Habermas e a Escola de Frankfurt .....                                                                            | 11  |
| 1.2 Sobre a Teoria Crítica e Habermas .....                                                                           | 17  |
| 1.3 Sobre o surgimento da Teoria da Ação Comunicativa .....                                                           | 25  |
| CAPÍTULO 2 – A Teoria da Ação Comunicativa .....                                                                      | 40  |
| 2.1 Mundo da Vida X Sistema .....                                                                                     | 61  |
| 2.2 A compreensão do homem – a intersubjetividade .....                                                               | 69  |
| 2.3 A relação teoria e prática: interesse, racionalidade e gestão .....                                               | 75  |
| 2.4 A Teoria da Ação Comunicativa e a gestão do trabalho .....                                                        | 90  |
| CAPÍTULO 3 – A Teoria da Ação Comunicativa pensada diante do mundo<br>escolar/ da práxis pedagógica .....             | 101 |
| 3.1 Ação pedagógica e ensino .....                                                                                    | 125 |
| 3.2 A ação comunicativa pensada frente à ação pedagógica – considerações<br>sobre alguns limites e perspectivas ..... | 128 |
| 3.3 Paulo Freire x Habermas, algumas considerações .....                                                              | 137 |
| À GUIA DE CONCLUSÃO .....                                                                                             | 144 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....                                                                                      | 150 |
| ABSTRACT .....                                                                                                        | 154 |



## RESUMO

Essa pesquisa é uma análise da Teoria da Ação Comunicativa (TAC) com o fim de verificar elementos para referendar parâmetros que possam prevalecer e auxiliar a condução do sistema de ensino nos seus dois âmbitos fundamentais: no organizacional e na própria prática pedagógica. A exposição dessa pesquisa teórica em que analisamos a Teoria da Ação Comunicativa em Habermas, constitui-se de três capítulos: o primeiro capítulo refere-se a um estudo onde analisamos Habermas, a Escola de Frankfurt e a Teoria Crítica, que antecedeu a da TAC e permeou a prática pedagógica na Alemanha. O propósito é mostrar o contexto intelectual onde nasceu a teoria a ser estudada, bem como os pressupostos que levaram Habermas a elaborá-la. O segundo capítulo trata da análise da própria Teoria da Ação Comunicativa e no terceiro e último capítulo, refletimos criticamente a Teoria da Ação Comunicativa diante da educação.

**Palavras-chave:** Ação Comunicativa; Educação; Teoria Crítica; Linguagem; Consenso.





## INTRODUÇÃO

A pesquisa objetiva estabelecer uma possível relação da Teoria da Ação Comunicativa (TAC)<sup>1</sup> com a organização pública do Ensino. Essa preocupação se justifica pela observação da realidade concreta de um fazer pedagógico em um sistema público de ensino de um país de terceiro Mundo, como é o caso do Brasil, principalmente por já apresentar sérios problemas na saúde, educação, salários de professores, manutenção de prédios etc.

A proposta encontra-se dividida em três capítulos principais. No primeiro capítulo expõe-se um breve histórico sobre a Escola de Frankfurt, sua criação, seu período de emigração e sua reativação em Frankfurt depois da 2ª Guerra Mundial, ou seja, procura-se evidenciar, numa descrição histórica, o que essa escola representa. Ressaltam-se, portanto, os trabalhos de maior importância de alguns pensadores filiados ao Instituto, bem como os diversos problemas que ocorreram nas diferentes etapas de funcionamento do mesmo. Alguns tópicos centrais da Teoria Crítica de Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas são discutidos na tentativa de se conhecer um pouco mais sobre a Teoria Crítica e de situá-la no debate teórico contemporâneo, enfatizando suas formas de apropriação, rejeição e crítica que a Teoria da Escola de Frankfurt tem merecido hoje na Europa e no Brasil. Abordam-se, também, os três eixos temáticos presentes desde o início dos trabalhos do Instituto, a dialética da razão iluminista, a crítica da ciência, a indústria cultural, o Estado e suas formas de legitimação e, por fim, o surgimento da Teoria da Ação Comunicativa, quando Habermas se opõe a teoria tradicional de Adorno e Horkheimer à sua Teoria da Ação Comunicativa.

No segundo capítulo, de cunho mais teórico, trata-se da própria Teoria da Ação Comunicativa, buscando conhecer os conceitos centrais que a marcam, como é o caso da teoria da evolução social em que Habermas defende novos e fundamentais caminhos interativos a serem orientados pela racionalidade e desenvolvidos por meio da linguagem (daí Habermas postular a racionalidade



comunicativa). Procura-se esclarecer o paradigma interativo “mundo da vida e sistema” e percebê-lo como uma dupla vantagem por apresentar uma estrutura quase transcendental que possibilita a compreensão do processo de evolução social e recuperar o projeto de modernidade. Aborda-se, ainda, a concepção habermasiana de sujeito e o modo como é pensada por Habermas a relação entre teoria e prática. Um dos propósitos foi mostrar como a Teoria da Ação Comunicativa, ao pensar o exercício dialógico presente entre homens existindo no mundo concreto, possibilita, ou não, entender os bloqueios que toda organização burocrática (por exemplo, a escola) impõe ao desenvolvimento do diálogo e da consciência crítica.

No capítulo final, o objeto de reflexão é a Educação. A Teoria da Ação Comunicativa é pensada, então, diante do contexto do mundo escolar, ou seja, perante a ação pedagógica e o ensino, passando por questões como a prática humana, a cultura e o paradigma do sujeito. Complementando esse exercício de análise crítica, procura-se um paralelo entre o pensamento pedagógico de Paulo Freire e a filosofia de Habermas.

Nas conclusões, confronta-se o estudo e a análise da Teoria da Ação Comunicativa, seguidos de reflexão crítica com o que se espera contribuir para a constituição de uma via possível para orientação e reflexão de pessoas interessadas num estudo mais aprofundado dessa linha de pensamento voltada para a Educação.

A escolha dessa teoria se deve ao fato de ela nos oferecer um paradigma contra tudo aquilo que faz predominar a subordinação humana à totalidade do sistema, à falta de condições para auto-determinação, à impossibilidade de resistência crítica e, sobretudo, por sugerir, implicitamente, uma postura alternativa. Esse propósito fica ainda mais reforçado ao se perceber que a TAC pode estar sintonizada com uma práxis educativa criadora e libertária, visto que Habermas propõe uma reflexão radical, coletiva e democrática sobre o tema e também uma reorganização política na qual todos os sujeitos devem participar. Nessa perspectiva, o autor coloca o Estado na dimensão de um quadro institucional em que a política deixa de ser uma simples técnica de silenciamento,

---

<sup>1</sup> Todas as vezes que nos referirmos a Teoria da Ação Comunicativa, utilizaremos a sigla TAC.





voltando a ser *polis*, o *locus* da vida societária, em que as decisões são tomadas como um todo baseadas no discurso teórico e prático. Habermas não apresenta um caminho para ser seguido pela sociedade capitalista, mas acredita numa necessária reestruturação do Estado, da sociedade e da educação.

Como a vida escolar está organizada em diferentes graus de aproximação e distância, pois apresenta-se como um mundo intersubjetivo no qual prevalece o senso comum, que embasa a realidade. Todavia, em qualquer forma de se pensar uma comunicação, há de se considerar que ela se estabeleça sobre esse senso comum e não sobre uma teoria, visto que, por o consenso expressar o senso comum, ele acaba envolvendo a realidade de todos os lados. É pelo consenso que a realidade aparece como campo finito de significações. Essa finitude, colocada como facticidade pela estrutura temporal da vida cotidiana escolar, parece referendar a historicidade e situação do aluno, professor e demais funcionários do campo educacional. É nessa facticidade que se acredita estar o grande problema do fazer pedagógico, por levar em consideração a sincronia dos próprios objetivos individuais dos envolvidos no processo. Procura-se saber, também, se o tempo escolar é capaz de, através do consenso, impor uma visão finita da própria existência social e, ao mesmo tempo, estimular o indivíduo a ter objetivos de vida.

É nesses contrários - finitude x perspectivas e objetivos - que acreditamos estar localizada a dupla face da educação, ou seja, a prática voltada para a criatividade e liberdade ou prática dominadora e alienante. Ora, a realidade cotidiana é um fato real e, na sua lógica, quando acontece de existir algum problema, ela procura integrá-lo dentro do sistema. Esta lógica revela-se violenta em matéria de educação, já que está direcionada para a própria individualidade, seja a do aluno, professor, funcionários ou corpo técnico-administrativo. Ao se institucionalizar o problemático, consegue-se descaracterizá-lo no seu teor político, que de certa forma se coloca contra a individualidade, por não lhe permitir reflexão e comunicação fora do consenso.

A essa violência institucionalizada que a realidade expressa, a TAC parece surgir como alternativa, pois Habermas propõe através dela uma nova concepção de comunicação, a qual contém uma dimensão crítica da realidade e a rejeição de



falsos determinismos, ou seja, os que violentem conteúdos mais autênticos de relações humanas.

Habermas entende por comunicação não somente a transmissão de conteúdos cognitivos, mas também a interação entre os indivíduos. Portanto, para que este ato aconteça, é preciso que haja pelo menos dois indivíduos, cujo sucesso consiste no estabelecimento de uma relação intersubjetiva. Existe, assim, uma relação indissociável entre o dizer e o fazer, pois, ao dizer, o indivíduo está realizando uma ação comunicativa. Ao falar, o indivíduo não só representa um estado de coisas, mas ele também a afirma, assume a responsabilidade de que aquilo que está dizendo é verdadeiro. Enfim, pode-se considerar como um ato de fala toda a ação realizada através de um proferimento linguístico, em que se estabelece uma relação comunicativa entre aquele que fala e aquele que ouve. A comunicação é um comportamento que obedece a regras e convenções. Um ato de fala é regido não somente por regras semânticas, mas também regras convencionais que dizem respeito à ação humana, ou seja, uma ação comunicativa só é possível, se as pessoas envolvidas no discurso aceitam e invocam, mesmo que implicitamente, as convenções a ela adequadas.

Segundo Habermas os atos da fala podem ser:

- a) representativos: são atos que elucidam o sentido de como as coisas são. Expressam-se sob a forma de informação, afirmação, avisos, etc.
- b) diretivos: é o que chamamos de “ordens”, “pedidos” ou “súplicas”, é a forma mais simples que encontramos para fazermos as coisas acontecerem através das palavras.
- c) Compromissivos: através deles nos comprometemos a fazer certas coisas. Nos locais de trabalho, por exemplo, o compromisso de acatar a ordem hierárquica. São também atos cuja realização depende de que a pessoa que está falando esteja investido de uma autoridade especial, que uma instituição social específica lhe delegou, ou seja, a instituição autoriza o locutor a fazer, através do seu proferimento, que um estado de coisa exista (Sampaio, 1996, p. 150-1).

As comunicações entre o locutor e o ouvinte estão sujeitas às posições ocupacionais que tais pessoas ocupam. Além das normas da linguagem, existem também outros sistemas normativos que, discriminando os papéis sociais,



possibilitam a realização dos atos comunicativos determinados, limitados e raramente consensuais democraticamente. Dessa forma, o ato ilocucionário não se dá unicamente na esfera do ato lingüístico, mas que ele cria direitos e deveres para os que dele participam. Cabe a partir disso, fazer uma análise da linguagem com o compromisso de refletir criticamente sob o problema da ideologia, já que o sujeito lingüístico é considerado como parte e produto de um processo social.

A comunicação é um elemento dependente de um contexto socialmente determinado e viabiliza-se pela linguagem. A comunicação, enquanto articulação entre linguagem e sociedade, pode se constituir como o próprio meio pelo qual o educador pode refletir sobre o agir e o interagir socialmente na comunidade.

Tomando a linguagem como uma prática social concreta, acredita-se ser ela uma facilitadora da interação social, pois o uso de uma mesma linguagem entre pessoas torna possível a comunicação, o entendimento e até de certa forma, a ação comunicativa em qualquer espaço social. No entanto, esse agir pressupõe que os sujeitos, após um acordo estabelecido socialmente, reconheçam-se entre si, bem como ao propósito implícito na comunicação que se efetiva. Para que esse propósito seja alcançado, os sujeitos da comunicação precisam estabelecer entre si certas regras que devem ser cumpridas para que ocorra a prática comunicativa mediada pela linguagem. Tais regras regulam até mesmo o próprio comportamento humano.

A TAC coloca em discussão a verdade dos enunciados assertóricos ou a correção das normas que norteiam a prática individual. Nesse sentido, apesar de ser originária de uma sociedade moderna e altamente desenvolvida, a ação comunicativa assume uma grande amplitude, pois pode descrever um processo que existe em qualquer sociedade.

Habermas propõe, na Teoria da Ação Comunicativa, a elaboração de um novo conceito de razão, diferente da razão instrumental, que antes era voltada para a eficiência e esperteza, uma razão produtivista, consequência da própria modernidade. Trata-se agora de uma razão comunicativa, em que há interação dialógica dos sujeitos envolvidos. Essa razão se manifesta na interconexão entre três mundos; o mundo objetivo das coisas, o mundo social das normas e o mundo



subjetivo dos afetos. Por esse motivo ela é mais abrangente e menos autoritária que as demais formas de manifestação da razão.

A Teoria da Ação Comunicativa tem como paradigma a intersubjetividade comunicativa e contrapõe esse paradigma às consequências da reificação da modernidade capitalista, ou seja, à deturpação das consciências individuais, à narcotização da racionalidade e assimilação dos indivíduos ao sistema estabelecido tanto no diálogo do dia-a-dia, como também no discurso, em que todas as verdades que eram até então consideradas como válidas e inabaláveis podem ser questionadas. As normas e os valores vigentes necessitam de justificativas e todas as relações sociais são consideradas como resultado de uma negociação para se chegar ao consenso, respeitando a reciprocidade, fundada no melhor argumento. Desse modo, por meio da TAC é possível vislumbrar situações sociais nas quais a verdade torna-se o resultado de um diálogo entre pares, segundo a lógica do melhor argumento.

Por modernidade, Tavares (1996, p. 45-6) coloca que Habermas apresenta três pretensões que, do seu ponto de vista, são de grande importância. A primeira pretensão volta-se para o desenvolvimento de um conceito de razão processual que vai além das reduções cognitivo- instrumentais. Trata-se, portanto, de um conceito de racionalidade que seja capaz de superar as influências e pressupostos subjetivistas e individualistas que influenciam e se tornam presentes na teoria social moderna. Essa razão proposta por Habermas é, na sua concepção, mais abrangente e o autor espera que ela venha a se contrapor à razão monológica, visando alcançar um consenso entre os sujeitos e atingir verdades universais.

A segunda pretensão para a interpretação da modernidade seria a criação de um novo conceito de sociedade onde os paradigmas de sistema e mundo da vida possam ser integrados, através da ação comunicativa que assume o papel de mediadora desse processo concretizado pela linguagem.

A terceira e última pretensão proposta seria a elaboração de uma teoria crítica da modernidade que tenha condições de explicar as patologias sociais contemporâneas existentes na ação comunicativa. A articulação da ação comunicativa nessa proposta se dá entre os próprios sujeitos e não mais entre sujeito e objeto.



Na tentativa de atingir essas pretensões propostas, o autor contesta Weber no que diz respeito a sua teoria de racionalidade social, pois, na perspectiva habermasiana, é possível estabelecer uma relação do mundo social, objetivo e subjetivo dos indivíduos participantes da vida social através da razão comunicativa.

Na concepção de Prestes (1987, p. 122), o debate que surgiu nos anos 80 sobre a crise da modernidade teve como base a consciência do esgotamento da razão, no que diz respeito a sua incapacidade de encontrar caminhos para o progresso humano.

Como seria possível uma racionalidade como essa proposta por Habermas, isto é, livre de influências do capitalismo, se vivemos hoje numa sociedade estritamente capitalista em que nem o diálogo, quando ocorre sem ser manipulado, consegue livrar-se de tal influências?

Já foi dito anteriormente que a teoria da modernidade é parte integrante da Teoria da Ação Comunicativa. Para Mühl (1997, p. 254), contudo, Habermas conserva a idéia ilusionista de que a aprendizagem se dá e evolui no processo da organização social. Para ele, com as semelhanças individuais dos sujeitos e o desenvolvimento individual dos sujeitos, as sociedades são capazes de aprender e adaptar-se ao novo e, desse modo, superar princípios mais simples - muitas vezes não tão eficazes -, por princípios mais complexos e eficazes.

Quanto ao paradigma da intersubjetividade comunicativa, a TAC não informa uma razão subjetiva, mas uma razão que espelha a transparência das relações sociais e a intersubjetividade possível a cada um dos sujeitos nela envolvidos. Podemos vê-la como um acordo social em que a sobrevivência e as especificidades individuais são preservadas, isto é, os acontecimentos do dia-a-dia, as normas sociais e a afetividade fazem parte de um mesmo processo que não implica manipulação e, por esse motivo, resguarda os sujeitos que estão envolvidos nela.

Habermas vê a razão instrumental e tecnocrática como a principal ameaça à razão comunicativa, pois a burocracia se coloca contra qualquer movimento de reflexão e de diálogo livre e espontâneos. Desse modo, ele acredita que a ação comunicativa deva se impor à razão instrumental, constituindo-se, cada vez mais,

nichos na sociedade moderna. Entretanto, Habermas acredita que alguns nichos já existem e são constituídos através da revalidação de valores e normas que regem a sociedade, permitindo que a razão dialógica supere a razão instrumental.

Nessa perspectiva, acredita-se que a educação seja um desses nichos, o caminho pelo qual a educação deve prosseguir para se constituir como tal é, agora, a questão que fundamenta e norteia o nosso estudo.

Além disso faz-se necessário delimitar alguns conceitos básicos que permearam este estudo. São eles:

1) Superestrutura: Trata-se de um termo muito usado pelos marxistas que serve para indicar uma ordenação política e jurídica e também as ideologias políticas, filosóficas e religiosas na medida em que dependem da estrutura econômica de uma determinada fase da sociedade. Segundo Marx, In: *Materialismo Histórico* (1859), esse conjunto de relações de produção “constitui a estrutura econômica da sociedade, ou seja, a base real sobre a qual se ergue a S. Jurídica e política e à qual correspondem formas determinadas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona, em geral, o processo social, político e espiritual da vida.”

2) Consenso: Segundo Habermas, consenso não é sinônimo de unanimidade, pois trata-se de uma teoria da verdade, em que esse termo é vinculado aos conceitos idealizantes de uma situação-de-fala-ideal, de uma comunidade de comunicação ideal ou de um consenso que pode ser reconhecido como infinito (Wellmer, 1997, p. 88).

3) Entendimento: Na concepção habermasiana, o entendimento é inerente à comunicação linguística. Representa a universalização pragmática da idéia de um vínculo interno entre significado e validade. Essa universalização pragmática pode ser desenvolvida no interior da semântica formal. Como tese do entendimento, pressupõe que ocorram pretensões de validade, ou seja, proferimentos lingüísticos que querem ser aceitos como fundamentados. Esta se falando de uma elucidação gramatical do que significa erguer uma pretensão de validade e, portanto, do que significa comunicar em linguagem. Isso explica o fato de que o telos da comunicação lingüística possa ser considerado um consenso racional, visto que

toda pretensão da verdade antecipa a possibilidade de um consenso universal e racional (Wellmer, 1997, p. 89).

4)Pretensão de validade: Dá-se quando as razões se encontram vinculadas a um potencial, visto que só é possível compreender uma pretensão de validade quando se examina cuidadosamente o correspondente de razões que se poderia eventualmente apresentar a favor ou contra uma pretensão de validade (Wellmer, 1997, p. 88).

5)Comunidade-de-comunicação-ideal ou situação-de-fala-ideal: Trata-se de uma situação em que a comunicação linguística não é mais necessária, ou seja, uma comunidade de comunicação que vai além das condições históricas reais da comunicação linguística, para além da história e da linguagem (Wellmer, 1997, p. 91).

Os conceitos de ação comunicativa, intersubjetividade, razão instrumental, razão comunicativa e mundo da vida estão esclarecidos no decorrer do texto.



## CAPÍTULO I – HABERMAS, A ESCOLA DE FRANKFURT E A TEORIA CRÍTICA

### 1.1 Habermas e a Escola de Frankfurt

Jürgen Habermas nasceu na Renânia em 1929. Fez doutorado em Bonn, em 1954, com uma tese sobre Schelling. Em 1954 iniciou suas ligações com o Instituto de Pesquisas Sociais, mas foi somente a partir de 1956 que Habermas passou a colaborar com Adorno, apesar de sua vinculação formal com a Escola de Frankfurt ter-se limitado entre 1964 a 1971. A partir da década de 60 tornou-se conhecido para além da cultura alemã com sua tese de habilitação *“Mudança estrutural da esfera pública”* defendida na Phillips – Universidade em Marburg, na Alemanha. Desde então, mais especificamente a partir da década de 70, Habermas vem se destacando nos grandes debates intelectuais do mundo ocidental e, pela envergadura de sua obra, tornou-se hoje um dos mais conhecidos pensadores.

Alguns teóricos consideram Habermas como o grande herdeiro da Teoria Crítica, entendendo que ele se preocupa em dar continuidade ao projeto iniciado pelos seus colegas da primeira geração da Escola de Frankfurt. Todo o seu esforço nesse empreendimento teve como resultado o principal tema de seu trabalho, as interconexões entre economia, sociedade, cultura e personalidade e até mesmo as estruturas autoritárias da sociedade contemporânea. Partindo desse pressuposto, e diante de algumas críticas surgidas no século XIX contra o desenvolvimento positivista das ciências, Habermas repensa a questão da relação entre o teórico e o prático



No entanto, pode-se considera-lo como um herdeiro parcial dessa escola, visto que o único conceito que Habermas herda dessa escola é a consideração da subjetividade.

Segundo Haddad (1997, p. 83-4), por trás da idéia de que os subsistemas regidos por meios recebem um valor intrínseco, encontra-se uma outra concepção que coloca a economia do sistema capitalista e a administração estatal como resultado de um processo interativo de aprendizagem, que se manifesta entre sujeitos capazes, em que os benefícios podem ser medidos por meio de tarefas que os mesmos cumprem no sentido de livrar a prática comunicativa cotidiana de problemas que podem ser resolvidos ou amenizados através de meios lingüistizadores de controle. Nessa perspectiva, os subsistemas assumem uma função de dupla utilidade, já que, de um lado, ao isentar a interação comunicativa de alguns problemas de ordem material, os subsistemas acabam desobstruindo a reprodução simbólica do mundo da vida. Por outro lado, a própria reprodução material ganha impulso ao se ver livre dos entraves que o uso da linguagem pode representar como forma de interação na solução de problemas que demandam mais eficiência e poder. Nesse momento, que evidentemente marca o rompimento de Habermas com a tradição frankfurtiana, tudo indica que, para Habermas, a integração social e a integração sistêmica correspondem a uma via que compensa os efeitos colaterais coisificadores provocados pelo sistema.

Habermas acredita que existe uma essência (sem a qual não é possível falar em coisificação) – os subsistemas. No entanto, ele não os vê negativamente como capazes de rebaixar os homens. Habermas prefere abordá-los considerando o valor intrínseco que possuem, ou seja, de dar condições ao homem de resolver problemas de interação sistêmica cada vez mais complexos. Contudo, percebe que o aumento desse grau de liberdade que as interações sociointerativas possibilitam e o das margens de opção provocam o desenvolvimento de novas situações. Habermas prefere resolver essa problemática, inserindo-a num quadro de aprendizagem prático-moral. Nesse contexto, ao se comparar Habermas a Adorno, percebe-se que Habermas acaba humanizando a essência, ao contrário de Adorno que considera estar a coisificação sobre o capitalismo longe de representar um efeito colateral, já que é subproduto mais direto dele. Desse modo, ao invés de



Adorno considerar o valor intrínseco do subsistema como regido por meios, ele o concebe como algo que vai além de se tornar um fim em si mesmo - o que Habermas também não nega. Adorno, porém, acredita que ele cria a sensação de estar a serviço das necessidades do homem, da necessidade de perpetuação. Em resumo, se para Adorno há uma contradição dialética entre esse conceito habermasiano de sistema e mundo da vida, para Habermas existe entre eles uma mera tensão que a ação comunicativa pode acalmar e, nesse sentido, o trabalho crítico de Habermas é mais ameno que toda a força crítico-reflexiva da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Essa é a característica básica que distingue Habermas dos teóricos daquela Escola, bem como o distancia dos mesmos.

O que representa então a famosa Escola de Frankfurt? A Escola de Frankfurt refere-se simultaneamente a um grupo de intelectuais conhecidos - Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin e Habermas - e a uma teoria social. Na verdade, esse termo surgiu após alguns trabalhos significativos desses intelectuais propondo uma unidade geográfica que não existia desde o período pós-guerra, referindo-se também a uma produção desenvolvida na maior parte fora de Frankfurt. Com esse termo, objetivava-se institucionalizar os trabalhos de um grupo de intelectuais marxistas não ortodoxos que, no período dos anos 20, ficaram a mercê de um marxismo-leninismo clássico, tanto no que diz respeito à sua versão teórico-ideológica, como à sua linha militante e partidária.

aos integrantes da Escola de Frankfurt que iniciarão seus estudos ainda orientados pelo paradigma marxista vão colocar-se três experiências históricas que marcarão de forma decisiva suas linhas de pesquisa e que vão demandar um instrumental teórico que vai além do marxismo. Assim, temos em primeiro lugar, a revolução bolchevique na Ex - URSS um país de economia atrasada e capitalismo incipiente, local pouco provável no contexto da teoria marxista, de se esperar uma revolução socialista e da qual resultou o stalinismo, confirmando as teses de Weber e Rosa Luxemburgo. Em segundo lugar, a vitória do nazismo na Alemanha, país que possuía uma classe operária forte e organizada e de onde se aguardava uma verdadeira revolução socialista. Em terceiro lugar, o crescimento dos EUA demonstrando o poder de integração social do capitalismo, sem a necessidade de repressão explícita. (Pinto, 1994, p. 46-7)





Foi a partir de 1922, na Turingia, após uma semana de estudos marxistas, que surgiu a idéia de se criar um grupo de trabalho para a documentação e teorização dos movimentos operários na Europa. Buscava-se assegurar o vínculo desse Instituto que seria criado com uma universidade, vinculando-o, mais tarde, à Universidade de Frankfurt. A partir de 1930, com a nomeação de Max Horkheimer para a diretoria, o Instituto passou a assumir o caráter de um verdadeiro centro de pesquisas, voltando-se para a preocupação com uma análise crítica dos problemas do capitalismo moderno que sempre acabava privilegiando a superestrutura.

Horkheimer também era professor universitário e, nesta qualidade, cumpria as exigências da carreira acadêmica e assegurava o vínculo com a Universidade de Frankfurt. Já como intelectual marxista, despreocupado com a burocracia e a legitimação acadêmica, Horkheimer investia todo o seu empenho na reflexão sobre a especificidade do capitalismo moderno nas condições históricas em que se encontrava a Europa, principalmente a Alemanha do pós-guerra. A grande preocupação tanto teórica quanto política de Horkheimer, nesses primeiros anos de existência e funcionamento do Instituto, era o esboço de uma teoria materialista de cunho socio-psicológico dos processos históricos societários, fundamentada nas teorias freudo-marxistas de Reich e Fromm. Para tanto, era preciso incluir as contribuições empíricas e históricas da sociologia e da moderna historiografia em suas reflexões teóricas. Era objetivo de Horkheimer reorientar a reflexão filosófica da época, partindo de um nível mais abstrato para um nível mais concreto, de modo a não se confundir com o puro ativismo da luta partidária.

Em 1933, alegando que o Instituto de Frankfurt mantinha atividades hostis ao Estado, o governo nazista decretou seu fechamento. Confiscaram o seu prédio e os 60.000 volumes que constituíam o acervo da biblioteca. Um ano depois, em 1934, Horkheimer consegue negociar a transferência do Instituto para Nova Iorque. Nesse período de transferência, a produção do Instituto culminou numa série de artigos fundamentais que deram origem à Teoria Crítica, produzindo também duas obras significativas que representariam mais tarde, um marco para a pesquisa e teorização sociológicas. Em meados de 40, Adorno e Horkheimer se

transferem para a Califórnia e lá se encontram com Thomaz Mann, Bertholt Brecht e outros intelectuais alemães. Fromm já não conseguia harmonizar-se com o grupo em Nova Iorque; Marcuse, que era colaborador da Revista produzida pelo Instituto, também não conseguiu harmonizar-se com o grupo no período da emigração e passa a trabalhar no Office of Strategic Service; Pollock tornou-se conselheiro do Ministério da Justiça americano. Da revista, que até 1940 era escrita em alemão, surge um novo número em inglês e, em 1941, apresenta seu último número. Em 1946 Frankfurt se municipaliza e convida Horkheimer a voltar à cidade com todos os membros do Instituto que quisessem acompanhá-lo. Dois anos depois, em 1948, Horkheimer faz uma viagem à Alemanha, já livre das garras do nazismo, apesar de derrotada e destruída, com o objetivo de negociar a sua volta, e é surpreendido com uma recepção calorosa que o faz aceitar a transferência, efetivada em 1950.

Em 1937, Horkheimer lança os fundamentos da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt com seu ensaio *A Teoria Crítica e Teoria Tradicional*. Nesse período, Adorno direciona seus estudos para a fundamentação de uma sociologia marxista da música, analisando a capacidade auditiva dos ouvintes. Em 1947, Adorno e Horkheimer escrevem na Califórnia a *"Dialética do Esclarecimento"*, texto que reflete a atitude crítica por meio da qual esses autores percebem a evolução da cultura nas modernas sociedades de massa, da qual os Estados Unidos representariam a versão capitalista mais avançada. Desse modo, a *"Dialética do Esclarecimento"* representa a morte da razão kantiana, porque de certa forma, ao se centrar na determinação das relações de produção capitalista, supera a metafísica de Kant como parâmetro de interpretação da realidade.

Em 1950, o Instituto volta para Frankfurt e passa a funcionar novamente na sua antiga sede ao lado dos prédios da universidade.

Nesse período Habermas e Friedburg, auxiliados por Oehler e Weltz realizam um estudo entre estudantes universitários de Frankfurt e Berlim – *Student und Politik* (1961) – que segue as trilhas dos dois estudos anteriores: *studien ueber Autoritaet und Familie* e *The Authoritarian Personality*. No contexto da reconstrução democrática da Alemanha Ocidental eles procuram estudar – recorrendo às escalas A e F (autoritarismo e fascismo), elaboradas nos Estados Unidos e adaptadas às condições alemães – o potencial autoritário e / ou democrático da nova geração estudantil pós- Segunda Guerra.





Essa geração educada por pais autoritários, em sua maioria nazistas ou simpatizantes do regime de Hitler, e criada durante a Guerra, é agora confrontada com um regime liberal-democrático, quase impostos pelos aliados. Interessava aos pesquisadores saber como se configurava nessa geração a questão do autoritarismo e do anti-semitismo. A pesquisa, realizada em Frankfurt no final da década de 50, é publicada em 1961 e revela uma síndrome autoritária latente na maioria dos entrevistados. O estudo de Berlim, coordenado por Von Friedeburg no início da década de 60, é surpreendido, antes da sua publicação, pelo movimento estudantil que eclode em todas as cidades alemãs e européias em grandes universidades, revelando um novo potencial político de uma geração estudantil não conformista. (Freitag, 1990, p. 23)

A manifestação do protesto estudantil se dava através de invasões violentas nos prédios, saques de livros, desrespeito com os intelectuais e com suas produções acadêmicas.

Habermas associa-se aos teóricos de Frankfurt somente depois da volta dos mesmos à Alemanha do pós-guerra. Já no final da década de 50, participou como assistente de pesquisa da formulação teórica do estudo *Student und Politik* (1961). Habermas foi professor da Universidade de Frankfurt, e enfrentando o protesto estudantil que culminou em maio de 1968 ao lado de Horkheimer e Adorno.

Habermas não conseguiu que os estudantes se aliassem a ele e nem quis participar dos movimentos criados por eles, resolvendo partir para Starnberg, onde trabalhou durante 12 anos no Instituto Max Planck (1971 a 1983), que tinha como interesse estudar as condições de vida do homem na civilização técnica e industrial.

Com esses acontecimentos, a incorporação da Teoria Crítica pelo movimento estudantil não obteve sucesso. Segundo Freitag (1990, p. 26-7), a desilusão e a incompreensão entre frankfurtianos e estudantes terminou em 1967 com a ida de Horkheimer para a Suíça. Com a morte de Adorno em 1969 e a crítica de Marcuse a certas simplificações da *New Left*, os estudantes acadêmicos seguidores dos mesmos voltam-se para a carreira universitária tradicional, enquanto outros aderem a seitas, partidos e lutas de esquerda. Apenas um grupo pequeno optou pelo debate teórico com os frankfurtianos. No entanto, nas linhas de trabalho que eles próprios desenvolveram não se deixa de perceber a influência do pensamento crítico de Frankfurt. Desse modo, inicia-se uma fase do trabalho na qual duas tendências se diferenciam: uma representada por



Tiedemann e Adam Schmidt, cujo interesse era preservar o pensamento de Benjamin, Horkheimer, Adorno e, em parte, o de Marcuse, através de um trabalho bem minucioso de reconstituição e revisão de textos para a sua edição ou até mesmo reedição, partindo de novos comentários e interpretações, e a outra tendência que consistia em continuar com o trabalho e pensamento de seus mestres de modo original e criador, não hesitando em criticá-los e superá-los. Essa tendência é representada posteriormente por Habermas, Wellmer, Buerger e outros.

O intuito de Habermas era retomar os trabalhos de Adorno, Benjamin, Horkheimer e Marcuse em alguns ensaios e conferências, sugerindo discussões, colocando seu ponto de vista, suas críticas, e transcender os teóricos críticos da primeira geração. Podemos considerar Habermas como o pensador mais produtivo de uma nova versão da Teoria Crítica. A preocupação de Habermas foi repensar a Teoria Crítica de Frankfurt de modo a superar o impasse que fora diagnosticado por Adorno, a saber, a produção do autoritarismo pelas estruturas do modo de produção capitalista. Habermas estudou a esfera pública, os problemas da legitimação do Estado moderno e, por fim, elaborou a sua Teoria da Ação Comunicativa demonstrando todo o seu esforço em manter o aspecto crítico dos teóricos de Frankfurt no interior de suas reflexões teóricas, mas procurando superar e transcender aqueles teóricos críticos da primeira geração.

## 1.2 Sobre a Teoria Crítica e Habermas

Podemos dizer que a Teoria Crítica surgiu e se desenvolveu em três grandes momentos. O primeiro momento é marcado pelo período anterior e simultâneo à Segunda Guerra Mundial, com Horkheimer, exercendo sua principal influência sobre o andamento dos trabalhos. Este período vai até 1950, com a volta de Horkheimer e Adorno para Frankfurt. O segundo momento é marcado pela reconstrução do Instituto, com Adorno na direção intelectual. Adorno propõe

o tema da cultura e desenvolve em sua teoria estética uma versão especial da Teoria Crítica. O terceiro momento se inicia por volta de 1970 e continua até os dias atuais em desenvolvimento. Neste terceiro momento, a liderança passa para Habermas que, a partir de suas discussões sobre a Teoria Crítica, busca através da sua Teoria da Ação Comunicativa solucionar os impasses provocados por Horkheimer e Adorno. Para tanto, Habermas propõe um novo paradigma: o paradigma da razão comunicativa. Esse terceiro momento engloba os outros dois momentos, conservando-os e superando-os, ao colocar uma nova questão: a relação da Teoria Crítica com a Teoria da Ação Comunicativa.

Os autores da Escola de Frankfurt como Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse, Habermas, Schmidt, Tiedemann e outros demonstram algumas diferenças entre si, tanto no que diz respeito a sua postura epistemológica quanto a suas estratégias políticas, enfatizando de diversas formas os aspectos da realidade analisada.

Segundo Freitag (1990, p.33), o termo Escola de Frankfurt (ou a concepção de uma Teoria Crítica) sugere uma unidade temática que muito poucas vezes esteve presente entre os representantes da Escola. O que caracteriza a atuação conjunta é a sua capacidade intelectual e crítica, a suposta reflexão dialética, sua competência dialógica, ou seja, o questionamento dos pressupostos de cada posição e teoria adotadas.

O fio que perpassa a obra de todos estes autores é o tema do Iluminismo, que consiste no “desencantamento do mundo” ou Esclarecimento (Aufklärung). A obra “*Dialética do Esclarecimento*”, escrita por Adorno e Horkheimer, refere-se a uma dialética da razão que, no início de sua trajetória, fora concebida como um processo emancipatório, pois levaria o sujeito à autonomia e à autodeterminação. Transforma-se no entanto, no contrário daquilo que a propunha - ocorre um crescente processo de instrumentalização para a dominação e repressão do ser humano. Transforma-se na razão instrumental, controle totalitário da natureza e dominação incondicional dos homens. A essência da “*Dialética do Esclarecimento*” consiste em deixar nítida a mudança de caminhos que a razão sofreu, ou seja, como a razão abrangente e humanística posta a



serviço da liberdade e emancipação dos homens se atrofiou, cedendo lugar para a razão instrumental.

Os frankfurtianos não só tentaram interpretar e compreender a sociedade, como também buscaram transformá-la. Embora eles privilegiem, em um determinado momento histórico, a crítica da razão instrumental, da negação como pano de fundo, aparece, em alguns de seus escritos, a negação da própria negação, ou seja, a reafirmação da Razão Emancipatória de Kant (Pucci, 1994, p. 29).

Durante os 50 anos de produção dos Frankfurtianos, os teóricos críticos preocuparam-se com a temática da razão na possibilidade de um movimento dialético e esta preocupação acompanhou também os teóricos da nova geração.

Dentro desse eixo temático observam-se três momentos estratégicos. O primeiro caracteriza-se pela contraposição de Horkheimer entre “teoria tradicional” e “teoria crítica”, (1937) ou seja, entre o pensamento cartesiano e marxista. O segundo caracteriza-se pela disputa travada entre Popper e Adorno (1961) em torno do positivismo e da dialética. O terceiro fica marcado entre o debate sintetizado na obra conjunta de Habermas e Luhmann sobre a Teoria da Sociedade ou Tecnologia Social (1972), em que são confrontadas a razão sistêmica e a razão comunicativa. Esse terceiro momento dá início a inúmeras reflexões que têm continuidade na Teoria da Ação Comunicativa (1981, 1984) cujo intuito é propor uma mudança de paradigma. Trata-se de uma teoria da intersubjetividade comunicativa, que substitui a filosofia da consciência defendida por Horkheimer e Adorno (Freitag, 1990, p. 36-7).

Ainda à luz do pensamento de Freitag (1990, p.37-9), praticar teoria e filosofia representa para Horkheimer algo inseparável da idéia de nortear toda a reflexão em torno de juízos existenciais comprometidos com a liberdade e a autonomia do homem. Horkheimer, pela primeira vez, tematiza o conflito existente entre a suposta dialética e o positivismo e contrapõe a filosofia de Descartes (teoria tradicional) ao pensamento de Marx (teoria crítica). Descreve os objetivos, as formas de atuação e as principais características de cada vertente do pensamento. Denuncia o caráter sistêmico e conservador da teoria de Descartes e enfatiza a dimensão humanística e emancipatória da Teoria de Marx. Todavia, Marx apresenta conceitos de “mercadoria”, “valor”, “dinheiro”, “acumulação”





que podem funcionar, desde que pensados enquanto conceitos gerais que podem ser assimilados a partir de uma realidade concreta. No entanto, a Teoria Crítica não se esgota apenas nisso, ou seja, em relacionar uma certa realidade a valores já preestabelecidos. A Teoria Crítica busca integrar um dado novo no corpo teórico já elaborado, relacionando-o sempre com o conhecimento que já se tem do ser humano e da natureza naquele determinado momento histórico. A Teoria Crítica

começa, pois, com uma idéia relativamente geral da troca simples de mercadorias, representada por conceitos relativamente gerais. Pressupondo todo o conhecimento disponível e assimilando todo o material resultante de pesquisas próprias e alheias, procura mostrar como a economia de troca nas condições atualmente dadas (...) conduz necessariamente ao agravamento das contradições na sociedade, o que em nossa época histórica atual leva a guerras e revolução. (Horkheimer, 1947, p. 174-5, apud. Freitag, 1990, p. 39)

Podemos observar nessa afirmação que Horkheimer permanece ainda muito próximo de Marx. Essa aproximação vai sendo enfraquecida a partir dos anos seguintes, quando Horkheimer perde suas esperanças, até então alimentadas, a respeito da necessidade de uma revolução proletária.

Uma temática fundamental que permeou as preocupações dos teóricos da Escola de Frankfurt foi a relativa ao Estado, que será desenvolvida em três momentos. O primeiro momento abrange mais ou menos o período de instalação e funcionamento do Instituto em Frankfurt, antes mesmo de ele ser transferido para os Estados Unidos. É um momento marcado pelas contribuições dos economistas vinculados aos grupos dos frankfurtianos. Destacam-se Pollock, Wittfogel, Baumann, Meyer, Mandelbaum e outros. Nesse primeiro momento, a questão do Estado faz parte de uma discussão mais geral que visa conceituar as mudanças estruturais ocorridas na base da sociedade capitalista desde a época de Marx.

O segundo momento foi marcado por fortes influências das experiências e observações ocorridas pela convivência com a realidade norte-americana. Horkheimer e Marcuse se destacam nesse período. A questão do Estado e da dominação, então, se confunde com a crítica à razão instrumental, principalmente quando esta crítica procura abandonar o campo teórico, buscando seu vínculo

com a prática. É no terceiro e último momento, entretanto, que se destacam Habermas, Oethler, Offe e outros. Nesse período, a questão do Estado encontra sua teorização mais precisa, sendo levantada como tema autônomo e buscando reflexões sobre os problemas de seu funcionamento e de sua legitimação nas condições atuais do capitalismo tardio. Este momento mostra como o Estado se torna o articulador imprescindível para regulamentar a economia moderna, utilizando-se para tanto dos recursos possíveis e, por isso, emaranhando-se em contradições inevitáveis que se tornam cada vez mais insuperáveis sem, no entanto, modificar a estrutura global do sistema produtivo (Freitag, 1990, p. 85-9).

Em 1932, Meyer, Mandelbaum e Pollock abrem um debate em torno da intervenção do Estado na economia das sociedades capitalistas e socialistas que vinham crescendo devido ao problema da manipulação das crises e do planejamento econômico. Os membros do Instituto não aceitavam as interpretações da economia burguesa de sua época, pois eles atribuíam um caráter conjuntural ao fenômeno do intervencionismo estatal. Pelo menos aparentemente, essas interpretações procuravam manter a essência da ideologia econômica liberal, segundo a qual, o mercado, marcado pela livre concorrência, dispensava a intervenção do Estado.

O capitalismo moderno impunha ao Estado a necessidade de intervir sistematicamente no processo econômico, com o objetivo de salvaguardar a economia nacional e com isso garantir a sobrevivência da nação, contribuindo ainda mais para a manutenção do sistema econômico mundial. O Estado capitalista moderno interfere diretamente na economia ao manipular as crises, proteger os produtos nacionais, controlar a importação e dinamizar a economia através de investimentos infra-estruturais. Além de interferir na economia, o Estado interfere também no mercado da força de trabalho, buscando reduzir o problema do desemprego, reforçando as políticas sociais de saúde, educação, salário-desemprego e procurando controlar a mão-de-obra excedente. O Estado capitalista moderno transforma-se em Estado do Bem-Estar, que reduz a luta de classes, reduz o conflito entre operários e indústrias em favor do bem-estar de todos. Tem, como grande instrumento, o planejamento econômico social, que



permite a utilização adequada dos recursos para se atingir determinados fins, permitindo desse modo que haja uma transparência maior dos processos econômicos.

Marcuse (1964, apud. Freitag, 1990, p. 91) acredita que esse intervencionismo estatal aumente ainda devido a algumas mudanças técnicas que ocorrem no sistema produtivo, como a mecanização e a automação do trabalho, a equiparação entre funcionários da empresa e trabalhadores de fábricas, a mudança no caráter do trabalho e dos instrumentos produtivos, mudanças tais que resultam no enfraquecimento da classe trabalhadora, tornando-a fácil de ser manipulada pelo Estado.

A partir das leituras que Marcuse faz de Weber, essa concepção de racionalidade e de ação social estaria hoje fazendo parte das modernas sociedades ocidentais, visando manter uma organização racional da vida cotidiana. A racionalidade instrumental encontra-se institucionalizada na vida cotidiana, encontra-se no plano econômico, na ação dos empresários e na atuação da administração estatal, ou seja, nos burocratas. Isto nos leva a crer que essa razão instrumental representa a própria razão capitalista. Em outras palavras, é a racionalidade do lucro e da exploração da mais-valia. A racionalidade capitalista revela sua verdadeira face, ou seja, ela seria racional em sua aparência se aplicada à ação de um sujeito isolado, como o empresário ou político profissional, mas pensada em seu conjunto, é irracional, exigindo forças irracionais para se colocar contra essa irracionalidade estrutural (Freitag, 1990, p. 85-9).

Na medida em que a ciência e também a técnica objetivam conseguir promover o progresso que todos esperam, elas podem tornar-se a base legitimadora do sistema capitalista, reduzindo as forças dos conflitos de classes e reduzindo também as reivindicações por um sistema econômico e político menos alienante. Desse modo, a ciência e a técnica podem representar uma ideologia tecnocrática, na qual os problemas políticos passam a ser resolvidos tecnicamente, de acordo com o princípio instrumental de meios adequados para se atingir determinados fins. O saber, o poder e a economia constituem uma única força cuja filosofia é a acumulação e cuja prática é a repressão de tudo que se oponha a ela.



No auge do capitalismo, o intervencionismo estatal aumenta de forma gradativa, regulando a economia e com isso as formas de organização da vida cotidiana. Passa a ser o Estado de bem-estar que, para superar as crises econômicas, faz concessões juntamente com as classes operárias, desenvolvendo políticas sociais mais abrangentes. Como Estado do bem-estar alcança os limites de sua capacidade assistencialista e os problemas de legitimação quando já não consegue mais atender aos problemas emergentes, ou quando as suas políticas sociais não conseguem convencer mais o povo da necessidade de se lançar no mercado de trabalho para ali mesmo ser consumido como força de trabalho pelo grande capital.

Habermas busca um terceiro caminho que é reinscrever o Estado na dimensão do mundo da vida (*Lebenswelt*). Significa inseri-lo naquele quadro institucional em que a política passa a ser *polis*, ou melhor, aquele locus da vida societária onde as grandes decisões são tomadas como um todo, baseados em um discurso teórico e prático. Parece que as crises atuais de racionalidade e legitimação tendem a uma reestruturação do Estado e da sociedade sobre outras bases. Neste contexto, a Teoria da Ação Comunicativa apresenta-se como uma alternativa sobre a qual tais bases surgirão.

A partir de 1978 já surgem sinais de divergências entre Habermas e os antigos teóricos críticos, quando Marcuse faz uma visita a Habermas em Starnberg e o adverte de estar invertendo a relação mundo social e razão.

Em seus trabalhos, Habermas se volta contra a “*Dialética do Esclarecimento*” (1947) escrita por Horkheimer e Adorno. Ele propõe o fim da filosofia da consciência e a mudança de paradigma para libertar o debate sobre a razão do sentido a que os antigos teóricos críticos a teriam conduzido. Para Habermas, Adorno e Horkheimer são os precursores da tendência pós-moderna cujo denominador comum é a crítica radical da modernidade que leva em seu cerne os traços irracionalistas.

Segundo Freitag (1990, p. 108), a crítica de Habermas a Horkheimer e Adorno, autores da “*Dialética do Esclarecimento*”, vincula-se a três conceitos centrais: a razão, a verdade e a democracia. Para Habermas esses são os três *déficits* que ele atribui aos pensadores de Frankfurt. No primeiro *déficit*, a razão.



Tem-se que tanto o problema de Horkheimer quanto de Adorno com o conceito de razão origina-se do fato de eles se aterem a um conceito histórico-filosófico de razão, de inspiração marxista. Nos anos 30, período em que iniciavam os seus trabalhos, os dois teóricos críticos ainda não haviam abandonado a sua crença em uma razão histórica que se manifestaria através do processo material de produção e reprodução da moderna sociedade burguesa “Apesar do ceticismo crescente quanto à possibilidade de que a classe operária viesse a assumir os destinos da história, assegurando a concretização de uma racionalidade libertadora na sociedade moderna, Adorno e Horkheimer nunca abandonaram a crença em uma razão capaz de objetivar-se na história, emancipando a humanidade” (Freitag, 1990, p. 108).

Habermas destaca os três fatores que de forma implacável aceleraram a descrença de Adorno e Horkheimer no projeto iluminista da modernidade, ao qual ainda se encontravam – de certa forma- presos: 1) a direção e o ritmo dos movimentos operários da primeira metade do século XX, com sua tendência crescente de burocratização partidária e administrativa, já denunciadas para a União Soviética por Rosa Luxemburgo; 2) a capacidade do sistema capitalista moderno de gerir crises econômicas e políticas, respondendo aos movimentos revolucionários com mudanças estruturais na organização da cúpula do poder (Estado fascista); 3) a eficácia das modernas democracias de massa do capitalismo contemporâneo em estabelecer uma simbiose entre as forças produtivas e as relações de produção, cooptando a consciência das massas, e produzindo assim mecanismos de integração jamais suspeitados. (...) Essas três experiências históricas levaram Horkheimer e Adorno a desconfiarem crescentemente da capacidade emancipatória da razão histórico-filosófica, desconfiança a qual deram vazão nos ensaios reunidos na *Dialética do Esclarecimento* (1947). (Freitag, 1990, p. 108-9)

Habermas critica essa posição assumida por Horkheimer e Adorno, pois acredita que em nenhum momento esses autores criticaram e substituíram esse conceito ultrapassado de razão histórico-filosófica. O equívoco desses autores remontaria ainda a Marx, que acreditava poder encontrar na categoria trabalho o substrato material e universal da constituição da razão. Para Habermas, o resgate da concepção emancipatória de razão não se dá, como pensava Marx, a partir da superação das relações de trabalho alienadas e alienantes do capitalismo, mas através da intersubjetividade.



O segundo *déficit* apontado por Habermas é que Adorno e Horkheimer “foram incapazes de formular um conceito de verdade que pudesse satisfazer os requisitos da ciência e ao mesmo tempo remeter o conceito integral da razão hegeliana que abrange a dimensão científica, como a prática e a estética expressiva.” (Freitag, 1990, p. 110)

Para Habermas, a dificuldade em resolver esse dilema levou os autores ao desespero da dialética negativa.

Quanto ao terceiro e último *déficit* apontado por Habermas, a democracia, os antigos pensadores não teriam conseguido familiarizar-se com o que a democracia poderia oferecer fora do contexto de massas, situação que os fazia perceber a democracia com desconfiança e temor, representando para eles uma permanente ameaça à sobrevivência da razão.

### 1.3 Sobre o surgimento da Teoria da Ação Comunicativa

Habermas opõe a Teoria Crítica “tradicional” de Adorno e Horkheimer à sua Teoria da Ação Comunicativa (TAC). Escrita entre 1977 e 1981 e publicada neste mesmo ano em alemão, a TAC foi escrita em dois tomos, com 1167 páginas.

Na Teoria da Ação Comunicativa, a posição de destruição da razão se revela com riqueza e amplitude concretizadas a partir do momento em que se defronta com os problemas da modernidade. Os elementos que antes distanciavam Habermas dos componentes centrais da teoria marxiana e da própria concepção crítica desenvolvida por Horkheimer e Adorno aparecem explicitamente nesta teoria. Além disso, algumas determinações já trabalhadas pelo autor como a noção de competência comunicativa, que surgiu a partir de sua discussão com Luhmann, ganha espaço, constituindo-se em uma das grandes polêmicas que marcam o período de 1981.



Na Teoria da Ação Comunicativa, obra escrita em dois volumes, Habermas dialoga com os teóricos da sociedade - Weber, Mead, Durkheim, Parsons seus interlocutores privilegiados -, não deixando de considerar como relevantes Marx, Luckács, Horkheimer e Adorno. A pretensão de Habermas era procurar, pelas várias alternativas da reflexão filosófica e teórico-social moderna, a constituição de paradigmas e categorias de racionalidade e sociedade que ainda poderiam ser resgatadas, criticadas e redefinidas, já que pretendia elaborar uma teoria da modernidade que fosse crítica e apta a promover uma retomada do projeto da ilustração. E, no campo da Ilustração, é uma criativa releitura da melhor tradição.

Pode-se considerar que na Teoria da Ação Comunicativa o esforço intelectual de Habermas evidencia um saliente traço de sincretismo. O fato de Habermas caminhar por matrizes filosóficas e teórico-sociais distintas não significa que ele mantenha ligações com elas, como é o caso da TAC, em que autor tende a inclinar-se mais para Weber e Marx do que para os demais. O que Habermas faz é mostrar como o seu próprio pensamento se alimenta e se fortalece em diferentes inspirações, para depois criar o seu próprio projeto teórico. No entanto, na consecução desse projeto, três dimensões concorrem:

- Elaboração de um conceito de racionalidade, livre das diferentes direções propostas pelos subjetivistas e individualistas.
- Elaboração de um novo conceito de sociedade, no qual “sistema” e “mundo da vida” sejam integrados.
- Elaboração de uma teoria crítica da modernidade, que dê conta das sociopatias contemporâneas.

Na constituição desse projeto, Habermas acaba produzindo uma das maiores discussões e arcabouço teórico do pensamento que marcam o século XX.

Segundo José Paulo Neto (1993, p.73-4), a sociedade na concepção de Habermas deve ser vista juntamente com o mundo da vida e sistema, já que no mundo da vida está a base onde se destacam os sistemas. No entanto, duas questões importantes marcam o pensamento habermasiano. Essas questões referem-se aos problemas decorrentes da autonomização dos sistemas, que vem aumentando progressivamente, em face do mundo da vida no mundo

contemporâneo, com tudo que isso implica e tende à subordinação da racionalidade comunicativa ao domínio da ação estratégica. Através deste caminho e ao seu modo, Habermas retoma o tema da “razão instrumental”. Aliás, é neste ponto também que o autor se acha em condições de estabelecer, através de uma perspectiva crítica, relações mais fundas entre racionalidade e modernidade: “isso é feito no exame da dupla face da modernidade, que envolve simultaneamente a expansão da racionalidade comunicativa (propicia à autonomia dos autores) no mundo da vida, e da racionalidade instrumental (propicia à heteronomia dos autores) nos sistemas ligados à produção e ao poder”( Neto, 1993, p 74).

Quanto à questão das necessidades sociais vigentes, Prestes (1994, p. 90) acredita que esta é compreendida equivocadamente, pois a necessidade das coisas é diferente da necessidade lógica e esta, por sua vez, pressupõe o próprio contrário, o momento da liberdade. Este momento se dá quando a necessidade lógica é apreendida,

os dois momentos desse conceito da necessidade que estão reciprocamente relacionados, poder da natureza e impotência humana, baseiam-se no esforço vivido pelo próprio homem de se libertar da imposição da natureza e das formas da vida social transformadas em amarras e de se libertar da ordem jurídica, política e cultural. Esses momentos fazem parte de uma aspiração efetiva a uma situação onde a vontade dos homens possui também um caráter necessário e onde a necessidade da coisa se torna a necessidade de um acontecimento controlado racionalmente. (Horkheimer, 1975, p. 154, apud. Prestes, 1995, p. 90)

Nesse contexto, a Teoria Crítica desconfia da liberdade como um fato da razão, como afirmação positiva, pois, pensada num sentido teleológico, tal situação promove um novo idealismo. A pretensão de uma necessidade que apresenta sentido surge da crítica. Daí Horkheimer acreditar que as chamadas leis da natureza ocorrem através da intervenção humana, só ocorrendo porque o ser humano as organiza de modo que elas sejam vivenciadas, experimentadas onde as regularidades devem aparecer.

A partir das análises de Horkheimer sobre a Teoria Crítica em relação à Teoria Tradicional, o autor reconhece que a Teoria Crítica tem como objetivo a transformação da sociedade através da prática, mas que, embora essa seja a meta



dessa teoria, ela já está desaparecendo, pois ainda conserva o ponto de vista da classe operária e a meta de abolição das estruturas vigentes e opressoras da sociedade capitalista. Em resumo, as necessidades da sociedade impõem uma necessidade de mudança que se dá pelo chamado interesse pela liberdade.

No entanto, para Habermas essa teoria apresenta uma característica que é marcada pela relação dialógica da razão e pelo caráter processual da verdade, pois a razão e a verdade passam a ser consideradas como procedimentos e regras, que são fixadas através do consenso. E, baseado na perspectiva de Jean Piaget sobre a descentralização, Habermas acredita que a razão e a verdade são resultados da interação do sujeito com o mundo dos objetos, das pessoas e da vida interior e é por este motivo que a razão e a verdade só podem decorrer da organização social dos sujeitos, interagindo em situações dialógicas. A razão comunicativa e a nova concepção de verdade, decorrentes das sociedades contemporâneas, são vistas como realidades sociais que, apesar de ainda não serem totalmente institucionalizadas, já fazem parte do nosso dia a dia. Seu meio por excelência é a linguagem.

Apoiando-se no pensamento de Habermas, é possível constatar que a crítica feita à dimensão de racionalidade instrumental só teve sentido quando, a partir da crítica da razão moderna, enquanto filosofia da subjetividade, se concluiu que só há sujeito porque existe o objeto. Habermas, quando realçou que a crítica da razão deveria significar antes a oposição de duas manifestações diferentes da razão, distanciou-se das influências pessimistas que os filósofos da Escola de Frankfurt entregaram a contemporaneidade e apontou ainda que o ápice da questão não estaria em uma razão destruidora de si mesma, mas uma razão que, diante da crise de razão, conseguisse superar uma visão reducionista de si mesma.

A Teoria Crítica estabelece uma relação de interioridade e exterioridade com a Teoria Tradicional. Desse modo, elas não se afastam pela necessidade de analisar, organizar e classificar o material obtido através do levantamento de dados. No entanto, pensando por um outro ponto de vista, esse processo precisa ser ultrapassado e nesse sentido a Teoria Crítica passa a ficar externa à Teoria Tradicional. Enquanto auto-reflexão, esta teoria apresenta um envolvimento concreto com a sociedade a que se encontra vinculada. Dentro desse contexto, o

conhecimento encontra materialidade, envolvimento concreto e uma relação direta com a sociedade e, desse modo, a auto-reflexão é capaz de dar conta da duplicidade que existe entre teoria e prática. É capaz de mostrar a insuficiência do conhecimento em sua articulação com a totalidade da sociedade. O fato de a Teoria Crítica encarar sua própria insuficiência é o que a diferencia e a faz transcender a Teoria Tradicional.

Para Pucci (1994, p. 36) a ideologia burguesa não consegue pensar a relação orgânica entre teoria e prática. Ainda que essa incapacidade deva ser compreendida na não superação do dualismo cartesiano entre o pensar e ser, esse dualismo já é adequado à natureza da sociedade burguesa e representa um mecanismo de defesa. Sendo a teoria crítica capaz de promover uma grande mudança ou revolução histórica, ela é capaz de resolver este problema do dualismo, ou supera-lo. Ao ligar, contudo, a teoria crítica aos propósitos da emancipação social e a política, os frankfurtianos alteraram o próprio conceito de racionalidade que, a partir de então, deixa de ser simplesmente um exercício do pensamento crítico para tornar-se o nexo entre o pensamento e a ação, com intuito de libertar a sociedade de um modo em geral.

Os indivíduos, compreendidos em sua nova base material, mantinham-se dominados em sua racionalidade e em sua cultura e o que mantém viva a sua razão é a atividade conjunta dos homens em sociedade, os quais por esta via, “aplicam suas forças e confirmam sua essência. O caráter cindido do todo social em sua configuração atual torna-se contradição consciente para os sujeitos da perspectiva crítica” (Horkheimer, 1986, p. 20, apud. Maar, 1995, p. 78).

Ao lado de fundamentos na antiga teoria crítica (Markert, 1991), vejo hoje, sobretudo em Habermas, a tentativa de ligar interpretativamente as duas concepções, quando, no “Discurso da Modernidade”(1985), tem como objetivo reconstruir as intenções da filosofia do iluminismo com pontos de vista básicos do materialismo histórico, como também reuni-las com fundamentos sociológicos, psicológicos e teórico-comunicativos mais recentes. (Markert, 1995, p. 115)

Esse dualismo entre emancipação e dominação não representa mais um disfarce da antiga polarização entre cultura e civilização. Em outras palavras, até



que ponto a crítica se tornara abstrata, convertendo a emancipação em conceito vazio?

A Teoria Crítica representa um saber melhor à medida em que tenta mudar a estrutura básica da sociedade com vistas à qualidade das nações imperantes nela. O que a diferencia são as relações dos sujeitos com a objetividade, visando favorecer o estabelecimento de um conhecimento que atenda as exigências materiais da sociedade vigente. O conhecimento dessa sociedade melhora a partir do nível de conquistas que a ela consegue obter. De certo modo, a sociedade exige sua mudança e, para tal, faz-se necessário tomar como base a auto-reflexão. No entanto, ao mesmo tempo que a sociedade busca uma mudança em si mesma, na sua estrutura, ela tenta o impedimento. "A teoria crítica foi a tentativa de assumir a herança da dialética da razão, sem tecer fantasias de vitória. Nela se articula o grito dos violentados e dos mortos" (Sloterdijk, 1983, vol. I, p. 687, apud. Freitag, 1990, p. 117).

A afirmação da dimensão instrumental representa a negociação da dimensão emancipatória, assim como também representa a negação da arte. A teoria crítica é instrumento de negação do *status quo*. A razão iluminista, que veio com intuito de subjugar o mito e salvar o homem do feitiço, acaba transformando-se no próprio mito, em fetiche.

A grande novidade que se constitui em torno da Teoria Crítica é constituída pelos debates a respeito da modernidade e da pós-modernidade. A questão da pós-modernidade, que se originou no campo da produção artística e da teoria estética, atualmente vai além desse campo, fazendo parte das reflexões filosóficas, literárias, sociológicas e econômicas.

Com bases no pensamento ocidental, a Teoria Crítica buscou recuperar alguns elementos da racionalidade no que diz respeito às questões de juízos de valores e interesses da humanidade e, para isto, era preciso que o pensamento filosófico e sociológico contemporâneo apresentasse uma nova base para sua sustentação. E nessa sede de reconstrução da racionalidade ocidental, a Teoria Crítica conseguiu fazer um diagnóstico bem aprofundado a respeito das patologias da modernidade. Os frankfurtianos, devido ao grande avanço dos regimes totalitários, conseguiram expressar, com rara profundidade, a crise dos ideais

iluministas e do paradigma da consciência auto-iluminada. Utilizaram-se das concepções de Marx e de Freud para denunciar o homem dominado. Apresentaram a realidade social como ideológica, partindo do pressuposto que, em consequência da ciência e da técnica, se construiu um mundo marcado pela exploração e pela injustiça (Mühl, 1997, p. 245).

Mesmo com esse ceticismo que acompanha os teóricos de Frankfurt, o alcance de seus estudos vai além do continente europeu. Essa popularidade pode ser percebida pelos inúmeros convites que Habermas e os autores da nova geração de teóricos críticos vêm recebendo dos Estados Unidos, onde trabalham como professores, conferencistas e visitantes.

Na verdade foi Habermas e os cientistas sociais alemães da nova geração, vivendo na Europa, que divulgaram a Teoria Crítica, muito mais do que Adorno e Horkheimer conseguiram divulgar na década de 40, mesmo morando nos Estados Unidos. Essa divulgação foi possível pelo fato de os membros do Instituto viverem na América como se eles estivessem em Frankfurt, pois eles discutiam e filosofavam em alemão. Além disso, algumas revistas foram editadas por eles, em Paris, no idioma alemão.

Durante sua caminhada, a Teoria Crítica competiu com outras linhas dentro e fora da Alemanha, pois ela procurou afirmar-se como uma alternativa ao positivismo, à teoria funcionalista de Durkheim, e à teoria sistêmica de Parsons e Luhmann. Não apresentou simpatias pelo estruturalismo, fosse ele de origem antropológica ou marxista, por acreditar que essa forma de pensamento impede a dinâmica do processo de conhecimento, formalizando, quantificando e universalizando os processos que para elas são mais históricos que estruturais, mais dialéticos que lógicos. Distanciou-se, também, do marxismo ortodoxo, seja, como Adorno, por privilegiar os fenômenos da suprerestrutura, seja, como Marcuse, por colocar em primeiro plano a dimensão psicológica e pulsional, seja, como Habermas, por abandonar a categoria do trabalho como lugar social da emancipação. Em todos os casos, a importância da base econômica foi relativizada.

A respeito das tendências marxistas e sua forte influência humanística no desenvolvimento histórico, a escola de Frankfurt concebe tanto Marx como





Gramsci como teóricos que ofereceram considerações muito significativas para a afirmação das influências marxistas e para o crescimento do pensamento contemporâneo. Todavia, contrapõem-se a insensibilidade de Marx quanto aos problemas do ser humano à sua preocupação com o economicismo. Contrapõem-se as categorias econômicas e políticas, considerando a produção da vida no contexto marxiano como algo secundário e conseqüente do desenvolvimento histórico.

Marx não trata de maneira aprofundada das categorias superestruturais da filosofia, da psicologia e da cultura. Todavia, a Teoria Crítica enfatiza tais características, já que se encontra num contexto econômico e político diferente daquele em que Marx elaborou seu pensamento. Baseia-se, contudo, na dimensão econômica da realidade capitalista monopolista. Teoria e prática são relacionadas de modo diferente nas décadas dos anos 10 e 20. As classes sociais e as lutas de classes recebem uma outra dimensão, passam a ser então, menos restrita.

Adorno, um dos principais teóricos da Escola de Frankfurt, não nega as influências do econômico sobre as esferas da totalidade, pois, num mundo essencialmente capitalista, a esfera econômica e suas influências sobre tal mundo é ainda muito grande. Adorno, apenas a relativiza. Embora a formação filosófica de Adorno o direcionasse sempre para a sociedade, foi em 1941 com a *"Dialética do Esclarecimento"* e em parceria com Horkheimer que a Teoria Crítica passa a ser concebida como uma teoria crítica da sociedade, preocupando-se a partir daí com temas como a indústria cultural, fetiche, alienação e outros.

Quanto à indústria cultural, esta representa uma grande manifestação da razão instrumental, e à medida que ocupa com sua programação o espaço de lazer e descanso do trabalhador, é capaz de reproduzir a ideologia dominante. É capaz de vender os produtos culturais do mesmo modo que vende os produtos de consumo. A indústria cultural transformou-se para a teoria crítica no mais sensível instrumento de controle social e na venda em liquidação dos bens culturais. Ao mesmo tempo que ela traz um ar de democratização, ela representa a decadência da cultura e do progresso da barbárie.

Nesse contexto, o espectador assume uma postura de indivíduos que não têm pensamento próprio e nem precisam ter, já que os técnicos da planificação



pensam por eles. Desse modo, atrofia-se a imaginação, a espontaneidade, o poder da crítica e opção, ou seja, a própria criatividade intelectual do sujeito. O interesse de Adorno contudo, voltava-se para assuntos que diziam respeito à cultura, a sociedade e à psiquê humana. Voltava-se ainda para análise de problemas como a estrutura e o desenvolvimento da autoridade, o surgimento e a decorrência do aumento da cultura de massas, a estética, questões que diziam respeito ao indivíduo, à subjetividade, ao cotidiano e à liberdade. Adorno tinha como companheiros que seguiam essa mesma perspectiva Marcuse e Benjamim. Alguns filósofos idealistas da escola de Frankfurt tiveram grande importância no resgate do sujeito contingente, histórico e ativo.

Nesse contexto, surge a filosofia da vida (Lebensphilosophie). Os pensadores irracionalistas como Nietzsche, Dilthey e Bergson ofereceram contribuições à filosofia com sua ênfase no sujeito e pela crença na psicologia como sendo ela fator determinante para compreensão e desenvolvimento da história.

Além desses pensadores, Kant e Hegel também tiveram influência na Teoria Crítica. Foi baseado nas leituras de Kant que Horkheimer conseguiu aflorar sua sensibilidade em relação à importância da individualidade e fortalecer sua idéia da presença de elementos ativos na razão emancipadora. Contudo, os frankfurtianos procuraram recuperar as raízes hegelianas do pensamento marxista, assumindo desse modo, a dimensão filosófica do marxismo, visando fortalecê-la.

Esse processo de recuperação de uma concepção da razão ativa,<sup>1</sup> se dá de maneira progressiva, à medida que o potencial revolucionário da classe operária vai se reduzindo e perdendo confiança.

<sup>2</sup> Pensar a Razão enquanto esclarecimento e libertação representa nessa perspectiva, a utopia desses pensadores. Para tanto é preciso analisar a forma como o pensamento Kantiano concebe o que é Esclarecimento: "Esclarecimento (Aufklärung) é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso do 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 seu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento (Kant, 1985: 100). (...) Para Horkheimer, o iluminismo desde sempre perseguiu o objetivo de livrar os homens do medo e de fazer deles senhores. A Razão, a Ciência, a Tecnologia desenvolvida por Galileu, Bacon, Descartes nos inícios da era moderna tinham como finalidade precípua servir para a libertação e a emancipação do Homem. (...) Kant colocava no indivíduo a responsabilidade de sua liberação, na decisão e coragem de servir-se de si mesmo, no "saber ousar", no ter a coragem de fazer uso da própria razão. O Esclarecimento (pela Razão, Ciência, Tecnologia) se apresentava antes de tudo como manifestação da vontade política do



Segundo Adorno, o idealismo, como fora concebido por Marx em sua Primeira tese sobre Feuerbach, desenvolvia e preservava o lado ativo e prático da subjetividade que até então era muito negligenciado pelos positivistas. Isto porque o positivismo não conseguiu acompanhar o poder ativo e constitutivo do sujeito na construção do mundo e acabou sendo cúmplice de uma política passiva que aceitava o mundo como algo já pronto.

Na concepção de Pucci (1995, p. 31-4), a Teoria Crítica buscava a realização de todos os indivíduos. Parte, portanto, para conscientização da experiência e opõe-se à reprodução crescente da escravidão do trabalhador na sociedade capitalista. Visa, contudo, suprimir a dominação de classe. Preserva no seu âmago não só a herança do idealismo alemão, mas a da própria filosofia, que é manter o interesse por uma organização racional da atividade humana, já que a Teoria Crítica confere como sua própria responsabilidade a verificação e legitimação de tal interesse. A Teoria Crítica representava tanto para Adorno como para os demais frankfurtianos uma forma de resistência aos irracionalismos provocados pela barbárie fascista, do autoritarismo estalinista, da semicultura capitalista. Representava, desse modo, uma resistência tanto individual como coletiva. Era uma resistência que se manifestava através da razão, através da cultura, da educação, da arte e da formação.

Na concepção de Horkheimer sempre houve um conflito entre a Religião e a Filosofia, pois ambas pretendiam dar uma explicação da realidade e queriam explicar a natureza das coisas, e disso derivar o agir do homem. É nesse ponto que o conflito se estabelece. Nesse contexto, os ataques feitos à religião voltavam-se na verdade para a metafísica de uma verdade objetiva. Desse modo a razão, já que representava um órgão cujo objetivo era perceber a verdadeira natureza da realidade e de estabelecer princípios que norteavam a vida humana, começa a se

---

homem, como um ato contracorrente, que gerava insegurança, medo, conformismo. "É tão cômodo ser menor", dizia Kant, que a maioria dos homens, pela preguiça e covardia, continuam de bom grado menores durante toda vida. Kant, no contexto de uma sociedade fragmentada e atrasada politicamente como a Alemanha de então (o texto foi escrito em 5 de dezembro de 1783), não propõe, na luta pelo esclarecimento, uma ruptura radical com a ordem estabelecida e sim uma revolução dentro da ordem. A distinção que ele faz entre uso público e uso privado da Razão lhe permite dar esse passo fundamental. "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, isto é, o mundo no uso público, o homem goza de ilimitada liberdade de fazer

tornar absoluta. Inicia-se, portanto, a autodestruição da razão e instala-se a tolerância burguesa, permitindo a relação entre a Religião e a Filosofia, gerando uma situação de neutralidade a tudo que diz respeito ao conteúdo espiritual. A razão passa a ser então orientada pelo interesse pessoal.

Para a Teoria Crítica, a emancipação se dá em dois momentos: pela pesquisa da racionalidade instrumentalizada e pela reflexão imanente no âmbito da racionalidade, visando utilizar as experiências travadas como contradições, ou seja, jogando os conceitos obtidos contra a realidade, revelando desse modo nexos da verdadeira essência dos homens com a realidade racional.

Na medida em que a emancipação seria travada pela própria instrumentalização da racionalidade social – da “razão”, como diriam Horkheimer e Adorno – o sentido principal da educação para a emancipação está na dissecação visceral do nexo entre dominação e racionalidade, que constitui o meio “subjeto” de reprodução social do existente. A partir daí, a educação crítica só poderia se efetivar nos termos da “reconstrução crítica” da racionalidade social, revelando a deformação que produz em face de sua reificação, e conduzindo-a a uma clara exposição de suas contradições, e, por esta via, aprendendo nela as possibilidades alternativas. (...) ... a contribuição da teoria crítica está em seu potencial crítico, e não no exercício de visualização da sociedade “verdadeira”, não reificada. Os frankfurtianos desdobraram as tarefas da emancipação: além da crítica às formas “objetivas” da dominação, a crítica à dominação embutida nas formas “subjetivas” da racionalidade social, no âmbito cultural e institucional. Haveria assim uma totalização da dominação no próprio âmbito da racionalidade social, demandando uma outra totalização: a da política e da educação, ou formação. Nesta medida, o sentido presente da educação estaria na crítica às formas pelas quais a racionalidade social é instrumentalizada com o objetivo de manutenção de uma determinada estrutura de dominação. (Maar, 1995, p. 79)

Quanto à dialética da emancipação, Maar (1995, p. 63) reconhece que

como o externo em relação ao sujeito – apreendida como contraditória, em sua relação com o sujeito: pela necessidade de se adaptar, e pela necessidade de não se limitar à adaptação, mas recorrer à resistência contra o que a adaptação significa em termos de imposição da realidade com algo meramente “exterior”, não apreendida numa relação de “experiência” para o sujeito como “realidade não verdadeiramente racional”. Isto é, nos termos de um sujeito formado por esta experiência, que “interioriza”, elabora esta relação com a realidade como sendo

---

uso de sua razão e de falar em seu próprio nome. “Uso privado” é aquele que o sábio faz de sua razão a partir de um cargo ou função a ele confiado.”(Pucci, 1995, p. 19,20)



uma verdade. A verdade, aprendemos agora, não é condicionada só temporalmente, mas também racionalmente, ou seja: conforme um determinado modo da racionalidade, que é social. A razão – ou aqui “racionalidade” – envolve segundo a perspectiva crítica uma relação ambígua com a realidade, enquanto “adaptação” e enquanto “inadequação”. A teoria crítica confrontaria assim, em cada momento, a realização mais ou menos bem sucedida da razão com sua “idéia”, com o conceito de uma razão verdadeiramente realizada. A razão seria, nestes termos, uma força dinâmica pela qual a figura realizada da razão é confrontada com sua própria limitação. Nestes termos, para a teoria crítica a razão é “negativa”; o método da educação crítica, neste sentido, seria esta “dialética negativa”, pelo qual se atinge o objetivo de realizar a “essência” humana. Ela se torna o que realmente é pela razão com o que não-é.

Na concepção de Prestes, (1995, p. 94-6), todas as teorias que apresentavam no seu âmago a idéia de ascensão ou declínio da razão são versões da Teoria Tradicional. As teorias nas quais prevalecia à idéia do declínio da razão tinham como objetivo restaurar os tempos melhores, enquanto as teorias com idéias de progresso apresentavam-se ainda muito ingênuas e, portanto, não conseguiam perceber as perdas que ocorriam nesse progresso. Todavia, uma auto-reflexão da Teoria Crítica seria capaz de perceber a simultaneidade da conquista e da perda. O reacionarismo e o progressismo apresentam-se como dois lados da Teoria Tradicional. A Teoria Crítica, como o próprio nome já diz, refere-se a crítica que, por sua vez, é concebida como um processo autoconsciente. Impõe e, portanto, coloca como necessária uma relação entre teoria e prática com vistas à transformação das estruturas sociais vigentes. Essa possibilidade, como se verá, será possível vislumbrar na obra de Habermas. Embora ele não tenha elaborado prescrições teóricas para intervenções reais no mundo empírico, ele nos oferece um rico arcabouço teórico cuja intenção é servir de parâmetro analisador desse mundo e, a partir disso, contribuir para a transformação do mesmo.

Habermas acredita em uma racionalidade que seja capaz de levar a sociedade a emancipar-se e assim ser livre das influências da modernidade capitalista (Prestes, 1997, p. 227). Tal racionalidade, tão objetivada por Habermas, forma-se gradualmente através da linguagem. Trata-se de uma racionalidade baseada na intersubjetividade. Já não se fala mais de uma razão voltada para a relação sujeito/ objeto, mas uma razão voltada para o social, para as estruturas de interação social em que o trabalho de constituição do mundo passa a assumir um novo parâmetro, o de estruturas gramaticais.

Percebe-se que nos planos cultural, social e no da personalidade há uma descentralização devido à introdução e desenvolvimento evolutivo de processos argumentativos. Quando o desenvolvimento das capacidades argumentativas ocorre, torna-se mais fácil conduzir e direcionar os processos coletivos dos sociais, diferenciando também as diversas esferas ou subsistemas, fortalecendo o desenvolvimento da autonomia das mesmas. Essa evolução ocorre tanto no mundo dos sistemas quanto no “mundo da vida”.

Habermas encontrou um novo caminho que lhe permitiu sair da situação de dialética negativa supostamente predominante no pensamento de alguns frankfurtianos. No entanto, sofreu tanto ecletismo que atualmente dificilmente ele pode ser considerado um pensador marxista de esquerda. O Instituto de Frankfurt representa hoje uma referência simbólica e já há muito tempo Habermas deixou de ser frankfurtiano. No entanto, foi através dele que a Teoria Crítica se tornou hoje um fato mundial. Foi através dele que ela entrou numa nova fase, antes que o pessimismo dos antigos teóricos críticos o influenciasse. Habermas propõe uma reflexão radical coletiva e uma renegociação política em que todos devem participar. A política, esvaziada pelos tecnocratas, voltaria às ruas, transformando-se em algo para todos. A racionalidade instrumental estaria novamente presente nas fábricas e escritórios de administração burocrática, funcionando sob o controle da maioria com base num consenso estabelecido por meio da comunicação, sendo possível ser renegociada a qualquer momento. Os potenciais de racionalidade comunicativa seriam ativados na linguagem e na interação, de modo que todos os sujeitos pudessem participar de forma cognitiva e prática desse processo de descolonização do mundo da vida:

A razão iluminada, tão decantada pelos iluministas, havia se tomado, então, um instrumento promotor de grandes atrocidades. (...) Habermas é herdeiro dessa crítica e enfrenta o desafio de converter a visão pessimista que caracteriza os pensadores da primeira geração da escola numa visão positiva, cujo interesse e finalidade é retomar o poder emancipador da razão. Ele se aproxima, de um lado, da tradição da teoria crítica, dando continuidade ao desafio de levar ao extremo a crítica à razão, mas rompe com ela quando busca reconstruí-la com base em um conceito de racionalidade fundamentado no paradigma da linguagem. Habermas assume o pressuposto de que o problema da teoria crítica está nos meios teóricos utilizados, uma vez que esta se sustenta em um conceito reducionista de razão, a razão técnico-instrumental, cuja principal característica é o domínio do sujeito sobre o objeto. (Mühl, 1997, p. 246)





Habermas concebe a fundamentação da normatividade, a reconstrução do conceito de verdade e a revalorização do Estado democrático de direito como três pontos falhos da teoria crítica. O primeiro nome que Habermas dá à sua teoria é o de *"Teoria dos interesses cognitivos dos saberes"*, preocupando-se neste momento com a crítica à crença positivista da unidade lógica e metodológica das ciências naturais e também das ciências sociais. Tal concepção reduz-se à preocupação de encontrar um meio pelo qual seja possível absolutizar uma forma de conhecimento que seja resultado da ação dos sujeitos envolvidos em suas preocupações do dia-a-dia, ocorre baseado nos interesses dos indivíduos, próprios do ser humano e se configura de acordo com as condições históricas e sociais:

O saber é resultado da atividade humana motivada por necessidades naturais e interesses que são apriorísticos, transcendentais, no sentido de que são pressupostos em qualquer ato cognitivo. (...) O autor identifica 3 constitutivos de saber: o técnico, o prático e o emancipatório. O interesse técnico é o que determina a busca de saberes pelos seres humanos no sentido de adquirirem um controle técnico sobre os objetos naturais; é um saber tipicamente instrumental, que assume a forma de explicações científicas e de procedimentos técnicos na busca de aperfeiçoamentos materiais da vida do homem. Habermas reconhece a importância desse tipo de conhecimento, mas não o admite como o único conhecimento legítimo. (...) O segundo interesse constitutivo do entendimento dos significados sociais que constituem a cotidianidade dos homens. Sustentando-se na tradição hermenêutica, Habermas aduz que existe um conhecimento que torna possível a compreensão e a comunicação entre os seres humanos no mundo da vida. O interesse prático, gera conhecimento em forma de entendimento interpretativo. (...) O terceiro interesse é o emancipatório. Existe, segundo o autor, um interesse humano básico para a autonomia racional e a liberdade. Tal interesse traduz-se na aspiração do ser humano de poder relacionar-se e comunicar-se em coações ou dominações. Este terceiro nível de interesse torna possível a ação comunicativa, a interação social e a constituição de uma ciência social crítica.

A ciência social crítica vincula-se, portanto, ao interesse emancipador, promovendo a busca da liberdade e a autonomia racional. Sua função é elucidar as condições sociais alienadoras e construir metas alternativas engajadas através de um entendimento auto-reflexivo. (...) As constatações dos limites do materialismo histórico e a influência dos membros da primeira geração da escola de Frankfurt fizeram Habermas deslocar seu foco de análise e ampliar seus referenciais. Nesse processo, ele reconhece o papel fundamental da teoria psicanalítica na explicitação do problema do autoritarismo na sociedade. Freud mostrara que a personalidade autoritária e a crise de identidade tinham origem em impulsos psicológicos fundamentais e que a intransigência nem sempre procedia, exclusivamente, de fatores da esfera econômica. (...) A luta pela emancipação apresenta um duplo desafio: emancipação dos limites materiais pela ciência e pela técnica e emancipação dos limites da comunicação pela superação da dominação político-ideológica. (Mühl, 1997, 247-8)

A grande preocupação de Habermas, como se verá no próximo capítulo, é desenvolver uma teoria que possibilite fazer com que o ser humano seja capaz de superar as patologias da modernidade. A Teoria crítica, no pensamento de Habermas, deve oferecer possibilidades teóricas e metodológicas que sejam capazes de transformar a realidade e, como diz Mühl (1997, p. 255) seguindo esse pressuposto, Habermas propõe o reacoplamento do sistema ao mundo da vida.<sup>2</sup>

A sociedade unidimensional, sob a liderança dos técnicos e da ciência, transformou-se em instrumento de produção e dominação. Nesse processo técnico, ela se torna a própria razão, reifica-se e coisifica-se e, através de sua unidimensionalidade, elimina toda a dubialidade do saber, tornando-se com isso uma das ferramentas principais para a produção material, da exploração do trabalho e dos trabalhadores. Seu objetivo é reproduzir o capital e ampliá-lo cada vez mais. Para o autor, o homem deve aprender a dominar a natureza e, através dela, dominar-se para dominar o próprio homem (Pucci, 1995, p. 23).

---

<sup>2</sup> Esse reacoplamento representa o aproveitamento dos resultados obtidos por meio das conquistas da diferenciação e da autonomia das diversificadas instâncias utilizadas para a implantação da transparência, da flexibilidade e também da dirigibilidade coletiva nas ações sociais.



## CAPÍTULO II - “A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA”

Conforme se viu no capítulo anterior, a Teoria da Ação Comunicativa (TAC) foi escrita por Jürgen Habermas, um dos últimos membros ainda vivo da Escola de Frankfurt, entre 1977 e 1981, em dois volumes e hoje é considerada a principal obra do autor. É no cerne dessa teoria que ele retoma e aprofunda a sua tese de que é por meio da linguagem que a ciência crítica poderá encontrar elementos normativos capazes de fornecer bases e fundamentos que justifiquem seus próprios procedimentos.

Essa teoria mantém em seu âmago o espírito da Teoria Crítica, que se fortalece na tentativa de reconstruir o projeto da modernidade, retomando para tanto o projeto do iluminismo e propondo novos elementos que possam transformar a racionalidade que surgiu com o Aufklärung em uma racionalidade de cunho emancipatório. Essa razão moderna precisou livrar-se das suas premissas subjetivas e individualistas para que, por meio da sistematização e da criação de consensos também emancipadores e estabelecidos entre os sujeitos coletivamente, pudesse levar à superação, na conciliação das perspectivas do mundo da vida dos indivíduos ou atores envolvidos em suas atividades cotidianas. Dentro dessa perspectiva, Habermas vai se apoiar no paradigma da linguagem, tendo como resultado de seus estudos a formulação de um conceito mais amplo de razão. As consequências desse novo conceito implicarão mudanças de conteúdo e de método na análise dos fenômenos sociais. A razão deixa de ser subjetiva e instrumental, passando a ser intersubjetiva e comunicacional. Contudo, para que essa razão se viabilize, é preciso que haja pelo menos dois sujeitos que objetivem o entendimento.

Segundo Bastos (1998, p. 23), na concepção de Habermas, não é bem a razão que se encontra em crise, mas a forma atrofiada e reducionista da razão. É aí que se encontra o cerne do pensamento de Habermas: na passagem da filosofia da

consciência, da subjetividade, ou conhecimento dos objetos para o paradigma do entendimento entre os indivíduos que são capazes de falar e agir.

A Teoria da Ação Comunicativa propõe uma teoria de evolução social à medida que reorienta os caminhos da racionalidade. Tem como objetivo, pelas discussões dos paradigmas filosóficos, encontrar um novo meio de filosofar que esteja mais próximo das ciências humanas. Este novo meio de filosofar faz críticas ao paradigma da fundamentação metafísica e ao da representação empirista, positivista e objetivista.

Na concepção habermasiana (1988),<sup>1</sup> a dialética e a hermenêutica ainda apresentam alguns déficits de racionalidade. Além do mais, por visar à essência se torna tributária do formalismo transcendental, por meio de um processo de depuração das instâncias perceptivas vivenciais e um intuir das formas essenciais. Mais tarde, cria um novo paradigma de trabalho para o seu jeito de filosofar, já que a filosofia assume um papel de substituta e intérprete das ciências, principalmente das ciências humanas. Tal paradigma pode ser identificado em um tipo de racionalidade discursivo – argumentativa, que permite integrar questões epistemológicas e práticas a partir de um enfoque inter - e transdisciplinar. Essa racionalidade nada mais é do que uma vivência e um ato realizador, que se encontram no que Habermas chama de “atos de fala”. Dizer alguma coisa, na verdade, é de fato, fazer algo com outras pessoas, mas isto não implica fazer por livre vontade ou não ser coagido a fazer falar.

A racionalidade ético-discursiva encontra-se vinculada a todo entendimento lingüístico. À medida que duas pessoas ou mais se comunicam e identificam-se como sujeitos capazes de falar e agir, a relação paradoxal que existe entre o sujeito que fala e o que ouve ocorre devido a um consenso intersubjetivo estabelecido entre eles e é nessa pluralidade da intersubjetividade comunicativa que os atos de fala são aceitos como relevantes (Caldeira, 1996, p. 09-17). Cada ato lingüístico apresenta em si mesmo um elo de ligação com a práxis e, desse modo, é preciso vencer as patologias que influenciam e deformam os processos de comunicação. Portanto, pode-se compreender o intuito de Habermas de criar uma ética baseada na auto-reflexão, no conhecimento e no

<sup>1</sup> Habermas, J. La logica de las ciencias sociales. Madrid: Tecnos, 1988.





interesse, pois tais elementos são capazes de superar as patologias provindas de uma razão reduzida à racionalidade cognitivo-instrumental. Desse contexto deduz-se então que a autonomia do sujeito só ocorre devido à auto-reflexão. Habermas acredita que, desde que exista um querer vinculado ao saber, as manifestações do sujeito comunicativo podem reconstruir-se no *Lebenswelt*, ou seja, no mundo da vida, desde que esse querer vinculado ao saber seja capaz de reestruturar o conceito de racionalidade, a racionalidade ético- comunicativa.

Habermas elabora a TAC a partir do “mundo da vida e sistema”, procurando utilizar-se do labor quase apriorístico do filosofar como uma forma de demonstrar sua oposição à racionalidade, inserida num processo de evolução social. Além desse processo, procurar dar conta de questões como o trabalho e interação do homem com a natureza e a cultura, envolvendo também a lingüística da experiência, enquanto possibilidade de descrição fenomenológica através da linguagem ordinária.

(...) a racionalidade é buscada num processo discursivo, destrancado, mas ainda orientado pelo apriori da comunidade ideal de comunicação garantido por um “mundo da vida”, horizonte desde sempre prático da ação comunicativa entre sujeitos, possibilitador da validação das pretensões, mantendo-se a distinção entre subjetividade, intersubjetividade e objetividade. Para Habermas a recuperação do projeto da modernidade poderá ser realizada por uma racionalidade não dogmática. (Martini, 1996, p. 211)

Segundo Habermas (1985),<sup>2</sup> o paradigma interativo “mundo da vida e sistema” tem uma dupla vantagem no sentido de apresentar uma estrutura quase transcendental que possibilita a compreensão do processo de evolução social e recuperação do projeto de modernidade. Esta via quase transcendental é a estrutura “mundo da vida”, caracterizada como um horizonte pré-compreensivo a ser absorvido pelo indivíduo através da cultura, da tradição, da personalidade e também da linguagem. Além disso, essa via nos possibilita tematizar nossas pretensões de racionalidade através da ação comunicativa.

---

<sup>2</sup> Habermas, J. Teoria de la acción comunicativa. Taurus: 1988, 2v.



A racionalidade pode ser identificada e até mesmo reconstruída por indivíduos que dialogam e argumentam, tentando justificar a apreciação de suas vivências (veracidade), para seu saber proposicional (verdade) e para sua ação (validade).

A preocupação de Habermas é demonstrar uma outra idéia de racionalidade que não tenha sofrido influências pela modernização, mas que, no entanto, seja capaz de produzir acordos normativos. Tal racionalidade apresenta um caráter processual e constitui-se através da linguagem. Segundo Habermas (1989, p. 40, apud. Prestes, 1997, p. 129),

Ou bem a gente diz o que é o caso ou o que não é o caso ou bem a gente diz algo para outrem, de tal modo que ele compreenda o que é dito. Só o segundo modo do uso lingüístico está interna e conceitualmente ligado às condições da comunicação. (...) Tem que haver uma situação de fala (ou, pelo menos, ela deve ser imaginada) na qual um falante, ao comunicar-se com o ouvinte sobre algo, dá expressão aquilo que ele tem em mente." Ao tratar da racionalidade nesses termos (intersubjetividade), Habermas chama a atenção para uma razão que não mais se constitui numa relação sujeito/ objeto, mas que é remetida para o contexto social, para as estruturas de interação social. E, por outro lado, bloqueia o domínio de uma racionalidade dedutiva, instrumental que predomina nas instituições sociais.

Essa racionalidade comunicativa pretende recuperar uma totalidade, considerando a reflexão moral visto que ela é um tipo de racionalidade interativa e considera que os significados a serem refletidos pelo discurso deverão ser questionados e negociados mediante regras práticas e pragmáticas, relativas ao direito e dever de participar de um discurso no qual se objetiva a verdade. Dessa forma, a TAC se complementa por uma ética discursiva, a ser analisada no subitem próximo.

A Teoria da Ação Comunicativa, enquanto teoria crítica da racionalidade e teoria da evolução social pretende retomar o projeto iluminista de Kant e Hegel, articulando-o com a crítica ao positivismo marxista, recuperando-o porém, como reflexão prática, no sentido de combater o conservadorismo, o relativismo, o negativismo e o dogmatismo contextualista da pós-modernidade. (Martini, 1996, p. 18)



Habermas (1985) pretende recuperar a racionalidade como um todo, equilibrar a excessiva racionalização sistêmica de esferas cada vez mais amplas do “mundo da vida”, buscando diagnosticar as patologias da modernidade presentes nesse mundo e que são as causadoras dos desvios ocorridos no processo de evolução social. Habermas (1990) procura, contudo, encontrar uma continuidade entre modernidade e pós-modernidade. Baseado em uma racionalidade discursiva, propõe um padrão para um projeto de reconstrução da modernidade, fornecendo-lhe critérios cognitivos, práticos e pragmático-discursivos.

Na visão habermasiana, as patologias existentes no processo de modernidade e o processo de emancipação da humanidade caminham concomitantemente. Contudo, a racionalidade comunicativa continua presente enquanto a autonomia e a independência individual e coletiva apresentam-se como uma possível evolução.

Habermas direciona seu pensamento na tentativa de reconstruir os fundamentos normativos da modernidade, procurando formular um conceito de racionalidade que supere os reducionismos impostos pela razão instrumental e criar uma teoria social que articule da melhor maneira possível o mundo da vida e do sistema. Seus interesses seguem a linha que vai de Kant até Marx.

Para ele, a modernidade era um projeto inacabado. Acreditava ser necessário uma “fundamentação substantiva” para a teoria crítica da sociedade que escape aos reducionismos da filosofia da consciência (que possibilite a inserção de uma racionalidade dominadora nas relações entre os homens e o homem e a natureza. (Prestes, 1997, p. 223)

Habermas acredita que tanto a concepção analítica (grega e kantiana) como a concepção reconciliadora (judaico cristã e hegeliana) apresentam sérios problemas aos caminhos da racionalidade. Se a concepção analítica não for tomada pelos caminhos da reflexão, a mesma pode cair no reducionismo, enquanto a concepção reconciliadora, ao se considerar detentora da verdade, acaba deixando de lado as diferenças e isto pode levá-la ao totalitarismo. Ambas concepções, porém, possuem suas forças dialógicas, das quais Habermas

pretendeu, confrontando-as, utilizar-se e, com isso, encontrar uma saída dialógica que não enfatizasse o todo da verdade e nem o domínio do lugar da verdade, mas a verdade como um processo que pode ser possível através de um consenso ideal, mesmo que provisório na sua dimensão real. Habermas procura buscar essa verdade por via da ação discursiva na tradição dialógica e nas reconstruções da história das idéias, através da anexação da epistemologia genética de Jean Piaget, cujo autor enfatiza a aprendizagem, principalmente a aprendizagem social. Tal aprendizagem ocorre num “mundo da vida”, representado através da linguagem que estrutura todo um contexto discursivo-argumentativo configurado na perspectiva da 1ª pessoa (o emissor), na 2ª pessoa (o receptor) e na 3ª pessoa, como observador participante e reflexivo do discurso.

No marco da elaboração de um conceito sobre a racionalidade, Habermas começa apresentando-nos uma “racionalidade cognitivo-instrumental que é a capacidade de manipular as pessoas de maneira informadamente e de se adaptar às condições de um meio ambiente contingente,

tão exitosa na auto compreensão da modernidade, é menos inclusiva que uma racionalidade comunicativa, cujas conotações remetem a “experiência central da capacidade de unificar sem coação e de gerar consenso que possui uma fala argumentativa em que diversos participantes superam a subjetividade inicial dos seus respectivos pontos de vista e, graças a uma comunidade de convicções racionalmente motivada, asseguram-se ao mesmo tempo da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do contexto em que desenvolvem suas vidas”. Nesta determinação inicial está contido, em boa parte, o programa teórico básico da Teoria da Ação Comunicativa. Com efeito, nela subjazem as problemáticas dos paradigmas intelectuais que sustentam as categorias de conhecimento e de verdade que suportam as racionalidades em questão – que, realmente, não esgotam os conceitos de ação social. Numa primeira aproximação, aliás, Habermas considera que a teoria sociológica tem trabalhado com quatro concepções básicas de ação social.<sup>3</sup> (Netto, 1993, p. 54)

<sup>3</sup> 1) Ação teológica, nesta ação o sujeito realiza um fim e eleger numa situação proposta os meios mais coerentes para aplica-los de modo adequado. Se durante o cálculo que o sujeito faz para atingir seu objetivo, sofrer influências de decisões de outro agente que também objetiva um fim que atenda seus próprios objetivos, esta ação se torna estratégica. 2) Ação regulada por normas, é uma ação que já faz parte do comportamento dos sujeitos que participam de um grupo social que orientam suas ações a partir de regras e valores comuns estabelecidas entre eles. 3) A ação dramática pertinente, trata-se de uma situação onde os sujeitos ao mesmo tempo que são participantes atuam também como público. 4) A ação comunicativa, que representa a interação que



Habermas busca as raízes de um novo paradigma capaz de fundar a ação comunicativa na tradição sociológica. Trata-se de um paradigma que se baseia na linguagem, na comunicação e na intersubjetividade.

Pode-se compreender um pouco mais sobre a proposta desse paradigma ao se partir do pressuposto de que o ser humano sobrevive através das atividades coordenadas socialmente e estabelecidas pela via da comunicação, cujo objetivo é alcançar um acordo entre eles. Partindo dessa premissa, até a reprodução da espécie humana exige a realização de condições da racionalidade imanente à ação comunicativa. Além disso, o processo de autoconservação da espécie passa a depender também da interpretação que os sujeitos fazem já que eles coordenam suas ações por meio de pretensões de validade aceitas ou não. O pano de fundo da vida social se reproduz através de ações que visam atingir fins para os quais os sujeitos participantes do processo, através da comunicação, estabelecem regras e normas, ancoradas na prática comunicativa de comum acordo a todos os participantes.

Na ação comunicativa, os sujeitos integram em um sistema o mundo objetivo, social com o mundo subjetivo, até então isolados nos outros tipos de ação. Trata-se de um sistema em que todos os participantes compartilham e podem chegar a um entendimento. O conceito de ação comunicativa propõe a linguagem que pode levar ao entendimento, através do qual os indivíduos, ao estabelecer relações com o mundo, apresentam pretensões de validade suscetíveis à crítica. Nessa perspectiva, o entendimento representa um processo de convencimento objetivado entre as partes, e coordena as ações de todos os participantes por meio de razões que servem como motivação.

Segundo Netto (1993, p. 58-9), Habermas deixa claro que a teoria da ação comunicativa quer ser a base de uma teoria social, mas que, no entanto, ela não separa sistema de ação. Para Habermas, a cultura representa o acervo de saber no qual os participantes, durante o processo de comunicação, se munem de interpretações para entenderem sobre algo no mundo. Para ele, sociedade representa as ordenações legítimas através das quais os sujeitos, em situações de

---

se estabelece entre pelo menos duas pessoas que são capazes de linguagem e de ação,

interação, regulam suas pertinências a grupos sociais, assegurando, com isto, a solidariedade. Habermas entende personalidade como as competências que permitem com que um sujeito se torne apto às condições de linguagem e ação, ou seja, às condições que capacitam o indivíduo para fazer parte de processos de entendimento e para afirmar, neles, a sua própria identidade. O campo semântico onde ocorrem os conteúdos simbólicos, o espaço social e o tempo histórico constituem as dimensões que as ações comunicativas compreendem. O pano de fundo das interações de que resulta a rede da prática comunicativa cotidiana representa o meio através do qual se faz possível reproduzir a cultura, a sociedade e a pessoa. O enfoque habermasiano pretende mostrar a inteira ultrapassagem entre “análise de sistema” e “análise da ação”. Para Habermas a teoria da sociedade requer uma combinação da perspectiva internalista do sujeito participante do processo de comunicação com a perspectiva externalista do observador, da análise hermenêutica e estrutural com a análise funcional e sistêmica, do estudo da integração social com o estudo da integração sistêmica, já que a ação social é uma ação simbolicamente mediada, os padrões estruturais dos sistemas de ação, que permitem que eles sobrevivam, têm que ser apreendidos hermenêuticamente, ou seja, é preciso compreender e reconstruir o sentido que as estruturas simbólicas apresentam e, mais ainda, compreender a autoconservação dos sistemas sociais que se encontram sujeitas a limitações internas resultantes da lógica interna da reprodução simbólica. Todavia, como o meio desta reprodução é a ação comunicativa, as pretensões de validade que este meio comporta e as conexões a que tais pretensões se encontram vinculadas têm significação empírica, são fatos sociais.

Durante a ação comunicativa, os participantes envolvidos no processo assumem o papel de sujeitos uns para com os outros e baseiam suas ações em normas de convivência estabelecidas entre eles. Nesse caso, a ação estratégica que, ao invés de entendimento, visa a submissão apresenta-se como uma ação manipuladora de um modo geral. Os sujeitos figuram-se como objeto uns para com os outros, buscando atingir seus objetivos, norteados através de regras de eficácia. Esses contextos referem-se, por um lado, à orientação das relações dos

---

estabelecendo uma relação interpessoal.





homens com o mundo dos objetos, já que eles buscam manter sua subsistência, correspondendo, portanto, ao universo do trabalho, do controle sistemático sobre o mundo das coisas, assumindo também um caráter instrumental por acionar os objetos para atingirem resultados. Por outro, tais contextos servem para orientar as relações dos homens entre si, remetendo-se ao mundo das relações interpessoais, à interação, visando através disso ao entendimento. Assume, desse modo, um caráter comunicativo.

No que diz respeito ainda a esse caráter emancipatório da ação comunicativa, é preciso que se volte ao problema de como a racionalidade se manifesta nessa modalidade de ação, partindo-se da idéia de que toda a interação social implica o uso da linguagem que apresenta os atos de fala como enunciados lingüísticos elementares. Essa premissa aplica-se também à ação estratégica como à ação comunicativa. A especificidade da ação comunicativa consiste no entendimento entre os sujeitos que participam do processo de interação, objetivando o entendimento entre ambas as partes, envolvendo, além disso, as pretensões de validade do que está sendo comunicado, podendo ser contestável ou não na interação, já que se busca o entendimento. Nessa perspectiva, qualquer obstáculo que se interponha ao entendimento mútuo se traduz inicialmente no questionamento das pretensões de validade, exigindo maiores explicações ou defesas, envolvendo as razões que fundamentem o argumento assumido. Se o argumento for bem sucedido, esse processo leva ao consenso, tratando-se de um consenso racional, já que ele é baseado em razões que resistem a situações de exame. É nessa perspectiva que se baseia todo o empreendimento de Habermas na teoria da ação comunicativa e faz com que ele evite fazer qualquer referência à razão como algo entendido fora das ações efetivas, para voltar-se para ações apresentadas pelos sujeitos em interação uns com os outros.

No processo de formação do indivíduo enquanto sujeito, um dos atributos que ele recebe é o da consciência, da capacidade reflexiva que lhe permite ser capaz, durante sua interação com o mundo, de concebê-lo de uma forma peculiar. Os atores habermasianos, então, não são portadores de consciências, mas, se é assim que se procede, como fica a capacidade reflexiva? Eles não a têm?

Na concepção habermasiana, os sujeitos são portadores de *competências comunicativas*. Trata-se de uma capacidade de alcance universal que, através da linguagem na ação comunicativa, pode incidir sobre quaisquer outras estruturas significativas que são adquiridas ao longo do desenvolvimento cognitivo. O ser humano é dotado da capacidade de comunicar-se, utilizando-se da linguagem como mediadora deste processo de comunicação, o que diferencia o homem dos animais. O diálogo e o consenso marcam essa comunicabilidade, mas, para se construir a razão comunicativa, é preciso entrar no mundo da vida.

A ação comunicativa evidencia o mundo vivido (*lebenswelt*), que também está envolvido com a esfera do sistema. O mundo vivido condensa as evidências não tematizadas, as certezas pré-reflexivas e vínculos não questionados. É o lugar do conhecimento tácito. (...) O “sistema” contém ações que subsistem independentemente do processo comunicativo. O processo conduz à racionalidade instrumental, o que caracteriza o desenvolvimento das ciências naturais. A tendência da racionalidade é de reduzir o processo comunicativo ao aspecto cognitivo e instrumental, transformando o conhecimento em relação do sujeito com o objeto. O racional – instrumental chega a extrapolar a esfera do sistema, invadindo o âmbito do mundo vivido e provocando, no entender de Habermas, “a colonização do cotidiano”. (...) recorre às dimensões da fenomenologia, expressa na densidade e racionalidade das experiências e das ações que buscam o entendimento mútuo através da linguagem. O campo de atuação espalha-se em muitas direções e contém múltiplas facetas. (Bastos, 1998, p. 24-6)

Na perspectiva da reprodução das condições sociais de existência dos homens pela via da formação, a concepção habermasiana dá ênfase também à questão do conhecimento. Vincula uma relação entre as modalidades básicas da ciência com o trabalho e a interação que são condições de reprodução e de formação. Esse vínculo estabelecido representa algumas orientações básicas das ações que Habermas chama de interesses, que por sua vez direcionam o conhecimento para o caráter técnico, prático ou emancipatório.

A ação comunicativa prima pelo “discurso”, pois é através dele que se torna possível chegar à veracidade da fala de um sujeito, é possível analisar se a fala condiz com a ação e se ela pode se transformar em normas revalidadas, quando compreendidas e aceitas por todos.



Não se obtém mais uma reflexão abstrata das coisas, mas sim uma reestruturação do saber através da linguagem. Não existe mais um sujeito isolado, mas uma relação intersubjetiva entre pessoas que se comunicam e agem à medida que se entendem. Dá-se então uma passagem da filosofia da consciência, em que o sujeito era dotado da capacidade de posse e representação dos objetos e de dominar a realidade, para o paradigma da linguagem, onde o sujeito se mostra no processo de interação. Diante desta nova mudança, Habermas propõe a construção da racionalidade, através do ato lingüístico, ou seja, uma passagem da razão instrumental que põe fim ao sujeito solitário para a razão comunicativa na qual os sujeitos se comunicam e se compreendem através do processo de interação.

Dentro deste processo de comunicação, ou melhor, dentro da própria linguagem, encontra-se os elementos que constituem o diálogo, reconhecidos por Habermas como “atos de fala”, que, por sua vez, fazem parte do agir comunicativo, resumidor da existência do mundo vivido. São convicções e esquemas cognitivos, partilhados pelos indivíduos durante a comunicação (Oliveira, 1990, p. 81-115).

Habermas espera encontrar nos atos de fala, ou melhor, nas estruturas da fala, um entendimento que possibilite algumas alterações à razão iluminista sem, no entanto, ter de negá-la. Essa mudança será possível somente se a linguagem passar a ser concebida como ato de fala. Quando nos comunicamos com outras pessoas estabelecemos racionalmente uma relação intersubjetiva. Isto é, Habermas acredita que durante a linguagem ocorra um telos de entendimento.

O fenômeno a ser explicado não é o conhecimento ou submissão de uma natureza objetivada tomados em si mesmos, senão a intersubjetividade do entendimento possível, tanto no plano interpessoal, como no plano intrapsíquico. O foco de investigação se desloca então de uma racionalidade cognitivo-instrumental a uma racionalidade comunicativa. Para esta o paradigmático não é a relação de um sujeito solitário com algo no mundo objetivo, que pode ser representado e manipulado, mas a relação intersubjetiva que estabelecem os sujeitos capazes de linguagem e ação quando se entendem entre si sobre algo. Nesse processo de entendimento os sujeitos, ao atuar comunicativamente, se movem no meio da linguagem natural, se servem de interpretações transmitidas culturalmente e fazem referência simultaneamente a algo no mundo objetivo, no mundo social que compartilham e cada um a algo em seu próprio mundo subjetivo. (Habermas, 1987a, p. 499-500)

Segundo Freitag (1990, p. 18, apud. Medeiros, 1994, p. 58),

quando o “eu” passa de mera opinião para uma constatação sobre fatos e relações no mundo da natureza externa, tais constatações implicam em “pretensões de verdade” que podem ser examinadas por outros “eus”. O mesmo ocorre com certas tendências e inclinações subjetivas. Elas escapam a um controle alheio. Uma vez transformadas em ordens ou normas elas precisam ser validadas. Da mesma maneira devem ser tratadas valorações (julgamentos) que transcendem o mero sentimento. A verdade sobre os fatos, a adequação das normas, a veracidade do locutor podem ser postas em questão, exigindo validação. (Medeiros, 1994, p. 58)

É fundamental salientar, o que Habermas pensa nessa possibilidade de ação comunicativa. Nesse ponto ele apresenta uma das construções mais importantes do seu trabalho teórico. Trata-se de uma situação “ideal de fala”, caracterizada pela igualdade de condições aos sujeitos para intervir no processo de interação. Tal situação permite algumas condições prévias que são constituídas *a priori* da comunicação e que, no entanto, são necessárias para viabilizar o processo de comunicação. Essas condições implicam quatro reivindicações necessárias para que o processo de comunicação se viabilize com sucesso. A primeira é a veracidade que se refere ao conteúdo do que está sendo comunicado, a segunda é correção quanto às normas que norteiam as relações interpessoais, a terceira é a sinceridade que diz respeito às intenções do falante e, por último a inteligibilidade daquilo que está sendo comunicado.

Ao falar de comunicação livre de coerção, Habermas fala realmente da liberdade sem influências de conteúdos pré-determinados, pois na sua concepção a única coerção legítima à ação é a racionalidade, que confere legitimidade às normas e a todos os outros procedimentos reguladores da ação. A racionalidade é um processo que pode ser desencadeado a qualquer momento através da disposição e da capacidade que os sujeitos apresentam ao sustentar por meio do discurso seus pensamentos e posicionamentos sobre as coisas, o mundo, ou situações dadas no momento. Esse posicionamento é sustentado mediante argumentos. Como a capacidade discursiva traduz-se na disposição para praticá-la, fala-se então, do que Habermas denominou de “competência comunicativa”.





Para Habermas, durante os atos da fala os sujeitos devem pressupor a situação de fala ideal e no entanto, assumi-la contrafactualmente, e agir como se a situação que está ocorrendo fosse a ideal, embora seja difícil saber se realmente ela é e eles tenham razão de desconfiar que ela não é verdadeira. Segundo Habermas, os sujeitos ao agirem antecipam a situação ideal de fala. Dessa forma como diz Medeiros, A emancipação, a reflexão crítica e o processo de autonomia estão indissociavelmente ligados, pois são “critérios transcendentais de liberdade e racionalidade são parte inerente ao processo aberto à discussão e a reflexão vivida, de modo a oferecer aos participantes – sujeitos do processo- força esclarecedora e emancipatória para desvelar o que é determinado ideologicamente. (Medeiros, 1994, p. 60)

A teoria habermasiana direciona-se para o trabalho cooperativo e multidisciplinar. Esta multidisciplinaridade não representa apenas um trabalho em conjunto, mas a união e o esforço de vários indivíduos que procuram encontrar, nas ações comunicativas, respostas, teorias e práticas, ou seja, algo que explique e fundamente alguns problemas que surgem no mundo da vida. Isto reafirma a necessidade de se superar a cultura dos especialistas e de desenvolver um trabalho cujo objetivo seja a recuperação da unidade entre as diferentes instâncias sistêmicas através de seu acoplamento de mundo da vida.

Habermas reconhece, entretanto, que o agir comunicativo no interior das instituições não tem defesas suficientes para reagir às capacidades diferenciadas de articulação argumentativa dos indivíduos que participam da ação. O domínio lingüístico de cada um, o controle científico ou técnico de alguns e as diferentes funções que cada sujeito desempenha no contexto do sistema são fatores muito diferenciadores que influenciam nas interações entre os indivíduos. Habermas acredita que o desenvolvimento da competência comunicativa será possível sempre, desde que sejam oferecidas condições suficientes para estabelecer interações entre os sujeitos, livres de coações e que possibilitem o desenvolvimento da comunicação longe de interpretações distorcidas. A competência comunicativa é sempre algo possível. Habermas acredita que o ser humano não é dotado de consciências, mas de competências comunicativas, pois é através da ação comunicativa que os indivíduos de um modo geral, visto que essa capacidade é universal e se desenvolve na interação dos indivíduos entre si, são capazes de agir sobre as estruturas significativas, podendo alterá-las, pois para ele há uma força estimulante que parte da comunicação e estimula a criatividade e a inovação sociocultural (Mühl, 1997, p. 259).

Quanto à razão comunicativa, é nela que se assegura o pensamento de Habermas no que diz respeito à mudança de paradigma, ou seja, da passagem da razão instrumental para a razão comunicativa. Todos os seus pressupostos baseiam-se na construção da teoria social crítica. A razão comunicativa é contra qualquer tipo de finalidade ou previsão por antecipação, porém a tese do consenso parece ser já a sua finalidade maior. Sendo assim, ela propõe uma análise e reorganização das ações sociais, através da possibilidade de criação do diálogo que visa alcançar o consenso em função da racionalidade das ações.

Para Habermas, a razão inclui pelo menos dois sujeitos lingüísticos que objetivam um entendimento, é intersubjetiva e não instrumental. Dentro desse contexto, o conhecimento é o estado de coisas relacionado, capaz de intervir no mundo.

A razão, segundo a filosofia da consciência, concebia a primazia do sujeito sobre a relação sujeito-objeto, na qual o conhecimento de si mesmo é mais importante do que o conhecimento da realidade. Habermas propõe então a mudança desse paradigma para a filosofia da linguagem e da comunicação. A relação intersubjetiva e dialógica, porém, define a relação entre sujeitos falantes e ouvintes e, mediados pela linguagem, os atos de fala representam a estrutura de racionalidade capaz de revelar as bases do pensamento. A racionalidade se define, então, em função das relações internas para alcançar o consenso. Como ela é a própria ação, através dos sujeitos, é possível estabelecer relações com o mundo objetivo, social e intersubjetivo.

Conforme se percebe, há dois tipos de ação no mundo com interesses diferentes: o agir instrumental que procura manter o domínio técnico sobre a natureza através de instrumentos, visando a um lucro maior com pequenos gastos de energia (Habermas fala de “dispêndio de energia”), e o agir comunicativo que provoca a emancipação através da consciência crítica, pelas relações entre os homens que os libertam da reificação das relações sociais. Ressalta-se, porém, que essa tipologia é pura teoricamente; quando do processo empírico, crê-se que a ação não tenha uma delimitação clara, pois ora ela é instrumental e outra, comunicativa.



A razão comunicativa é libertadora, o sujeito apropria-se dos objetos de conhecimento para dominá-los. Esclarece as práticas e resolve as teorias com elas, e à medida que se esclarecem as práticas, experimenta-se o mundo da vida através da história, do trabalho como meio de expressão da linguagem e força de interação, construindo, desse modo, o social.

A reformulação de Habermas com relação ao pensamento weberiano concentra-se na distinção entre trabalho e interação. (...) O trabalho pode ser considerado como ação instrumental ou escolha racional por ser também regido por regras técnicas que se apoiam no saber empírico. O trabalho organiza meios que são adequados ou não, segundo critérios de controle eficiente de realidade – dedução de valores e máximas. (...) A ação comunicativa, mesmo seguindo normas de vigência obrigatória, provoca o entendimento a partir de dois sujeitos agentes, construindo a intersubjetividade. O enquadramento institucional é regido por normas, mas é também interação mediada pela linguagem. (Bastos, 1998, p. 31)

Para Habermas, essa razão, que é comunicativa, expressa de certa forma a linguagem das técnicas, pois reúne sujeitos com o objetivo de construir um mundo, menos pela posse do conhecimento do que pelo modo de como adquiri-lo. Isto mostra uma superação da razão instrumental para compreender melhor a comunicação com a realidade.

Ainda no que se diz respeito à linguagem, segundo Prestes (1997, p. 127), Habermas acredita que existam algumas estruturas básicas no núcleo da linguagem. Tais estruturas são dominadas pelo indivíduo num determinado momento da vida. Essa competência comunicativa vincula-se a três mundos, ou seja, três pretensões objetivadas pelos atores do mundo da vida. São elas:

- Pretensão da verdade – corresponde à pretensão de que o enunciado seja verdadeiro. Todas as afirmações, fatos e acontecimentos referem-se a esta pretensão. É o mundo objetivo.
- Pretensão da justiça - os atos de fala têm que estar corretos em relação ao contexto normativo vigente. Trata-se do mundo social ou das normas legitimamente reguladas.
- Pretensão de veracidade – A intenção expressa na fala do sujeito coincide com o pensamento dele. Trata-se do mundo subjetivo, a que somente o sujeito

que fala tem acesso (Habermas, 1988 a). Estas pretensões apresentam um caráter universal porque são possíveis de entendimento e estão associadas à racionalidade.

Quanto à prática comunicativa, os indivíduos têm a possibilidade de participar do processo argumentativo, de apresentar boas razões e examinar de modo crítico aquilo que foi dito, a retidão das ações e das normas e, também, a autenticidade daquilo que está sendo expresso. Se a princípio não há um consenso, então, o processo argumentativo é reiniciado pelos participantes até que os mesmos encontrem o consenso, sem pressão ou coerção. Tudo aquilo que se diz é passível de crítica, pois nenhuma pessoa é detentora exclusiva da verdade e do saber, visto que o ser humano está sempre em aprendizado. Tal processo também possibilita aos indivíduos identificarem os erros presentes e aprenderem com eles. O consenso só se faz possível devido a este reconhecimento da intersubjetividade das pretensões de validade que são passíveis de crítica. Habermas admite partir da teoria dos atos da fala de Austin e Searle para fundamentar a própria competência comunicativa, conforme Prestes:

A análise dos atos de fala, conforme a teoria de Austin, permite distinguir entre o conteúdo das proposições e a força ilocucionária. Por exemplo, nas emissões “Eu afirmo que P”, “Eu prometo que P”, “Eu ordeno que P”, percebe-se a força ilocucionária (aquela força decorrente do agente que faz a ação dizendo algo). O falante tem a capacidade de entender esse modo de comunicação e estabelecer conexões com seu mundo externo. Ao falar, ao usar a linguagem cotidiana, os homens se põem em relação com o mundo físico, com os demais sujeitos, com suas intenções e sentimentos. “Os êxitos ilocucionários (...) se conseguem no plano das relações interpessoais, (...) se produzem no mundo da vida, a qual pertencem os participantes na comunicação e que constituem o pano de fundo de seu processo de entendimento (...) O ato de fala inclui uma parte performativa que permite, aquele que o enuncia, executar, ao mesmo tempo em que fala, a ação a que se refere o elemento performativo. A fala é também ação e essa relação lingüística transforma-se em razão comunicativa. Na ação comunicativa, o objetivo fundamental é assegurar o entendimento de todos, esclarecendo os diversos pontos de vista . (Prestes, 1997, p. 128)

As afirmações acima possibilitam-nos alguns questionamentos, pois, se para chegarmos a um consenso as pessoas que dialogam precisam alcançar um entendimento mútuo, como isto é possível entre sujeitos que não tiveram as mesmas oportunidades? Como fica o consenso em tal situação? Será que numa



situação como esta os sujeitos que falam, devido a suas diferenças de oportunidades, acabam conduzindo o discurso? Se isto acontece, então onde fica o consenso? Como é possível, numa situação desse tipo, os indivíduos com diferentes oportunidades e níveis de conhecimento dialogarem a ponto de reflexão e crítica? Como se pode criticar aquilo que se desconhece ou não se tem base para tal? Numa realidade como o interior das escolas, seja ela pública ou privada, sujeita a situações de hierarquia e desigualdades, como isto é possível?

Talvez não se encontrem respostas definitivas a tais questões em Habermas, embora os conceitos habermasianos de mundo da vida, ação e linguagem possam, parcialmente, contribuir para algum esclarecimento a respeito.

Sabe-se que o contexto da situação de fala, para Habermas, é o mundo da vida, ou seja, a realidade do momento ou contexto da ação, em que os indivíduos têm a oportunidade de falar e agir, preservando cada um a sua subjetividade e permitindo a interação subjetiva entre eles (Caldeira 1996, p.17).

Não se trata aqui da “situação ideal de fala”, mas sim do contexto de comunicação cotidiana entre os sujeitos lingüísticos, portanto, de um contexto empírico. Contudo, é precisamente num contexto empírico que se mantém a tese de Habermas da ação estratégica, segundo a qual a fala e as ações mudam de sentido, pois as forças ilocucionárias que servem de ligação perdem sua força e a linguagem passa a assumir a função de informação. A comunicação se dá agora com pretensões de poder e, desse modo, o entendimento lingüístico não tem mais como objetivo o consenso, o que debilita a linguagem.

A linguagem, além de promover um entendimento entre os sujeitos que se comunicam, possibilita também a articulação entre o mundo objetivo, social e subjetivo. É a linguagem o meio lingüístico que opera toda a ação comunicativa e este processo está vinculado tanto ao mundo objetivo, ao social ou das normas legitimamente reguladas quanto ao mundo subjetivo.

a divisão em três mundos, derivados de Popper servem para Habermas evidenciar que ao eleger um determinado conceito de ação nos comprometemos com determinadas pressuposições. Ao atuar comunicativamente, os sujeitos se entendem sempre nos horizontes de um mundo da vida. Seu mundo da vida está

formado por convicções de fundo, mais ou menos difusas, mas sempre a-problemáticas. O mundo da vida é a fonte da qual se obtém as definições da situação que os implicados pressupõem como a-problemáticas. (Medeiros, 1994, 57-8)

Esses mundos, contudo, estão vinculados a três pretensões de validade, de caráter universal e que possibilitam o entendimento entre os indivíduos, podendo ser contestadas e reiniciadas até que se obtenha um consenso. O mundo objetivo corresponde à pretensão de que o enunciado seja verdadeiro, - é a pretensão da verdade. O mundo social, ou das normas legitimamente reguladas, corresponde às pretensões de que o ato de fala seja correto em relação ao meio vigente, - é a pretensão de justiça, e o mundo subjetivo é aquele ao qual somente o sujeito que fala tem acesso privilegiado. Finalmente, a intenção que o sujeito expressa através da fala deve coincidir com o que ele realmente pensa - é a pretensão de veracidade.

A partir de seus estudos sobre ação comunicativa, Habermas (1988b, 1989 a, 1990a) propõe uma subdivisão no que diz respeito às relações estabelecidas entre mundo vivido e sistema, configurando as racionalidades em interesses instrumentais estratégicos e emancipatórios. Nessa perspectiva, Habermas afirma:

uma ação orientada para o êxito, denominamos instrumental quando a consideramos sob o aspecto de observância de regras de ação técnica e avaliamos o grau de eficácia da intervenção que essa razão representa a um contexto de estados e sucessos; e a uma ação orientada ao êxito a chamamos estratégica, quando a consideramos sob o aspecto de observância de regras de escolha racional e avaliamos seu grau de influência sobre as decisões de um oponente racional. As ações instrumentais podem ser associadas a interações sociais. Falo, em troca, de ações comunicativas, quando os planos de ações dos atores implicados não se coordenam através de cálculos egocêntricos de resultados, mas mediante atos de entendimento. Na ação comunicativa, os participantes não se orientam primariamente ao próprio êxito; antes perseguem seus fins individuais sob a condição de que seus respectivos planos possam harmonizar-se entre si sob a base de uma definição da situação compartilhada entre os atores. Daí que a negociação das definições da situação seja um componente essencial da tarefa interpretativa que a ação comunicativa requer. (Habermas, 1990 a, p. 367, apud. Medeiros, 1994, p. 56)



Nota se que Habermas concebe o entendimento como um acordo racionalmente motivado que se estabelece entre os participantes do processo de comunicação, mensurado por pretensões de validade, ou seja, pela verdade proposicional, pela retidão normativa e pela veracidade expressiva que caracterizam as diferentes categorias de um saber evidenciado em manifestações ou em emissões simbólicas. Nesse contexto, o entendimento é então concebido como um processo que permite o acordo entre sujeitos lingüística e interativamente competentes. No entanto, pode ser que um determinado grupo de pessoas se encontre em estado de ânimo tão grande que dificulte assinalar seu conteúdo proposicional, o objeto intencional a que esse estado de ânimo se dirige. Nesse caso, essa “unanimidade” não cumpre as condições de consenso, em que as tentativas de entendimento terminam quando do sucesso, pois um acordo alcançado comunicativamente é um acordo proposicionalmente diferenciado (Habermas, 1990 b, p. 110). Como condições, Habermas acredita que um acordo que seja alcançado comunicativamente precisa ter uma base racional, ou seja, não pode ser imposto por nenhum dos sujeitos que participam da comunicação, seja instrumentalmente, seja estrategicamente ou por meio de um influxo calculado sobre as decisões de um oponente. Podem até mesmo ocorrer acordos forçados, mas o que foi produzido por uma influência externa, ou por meio do uso da violência, não pode ser considerado subjetivamente como um acordo, já que o acordo se baseia em convicções comuns (Habermas, 1990b, p. 368-9, apud. Medeiros, 1994, p. 56-7).

Nesse sentido, cabe observar que

o centrar-se na dimensão de racionalidade, de conhecimentos e de interesses tem a ver com a dinâmica das sociedades subdivididas, segundo o autor, em mundo vivido e mundo do sistema. Cada um desses mundos comporta uma forma de ver e de explicar a sociedade, a personalidade, a cultura e, nelas os processos diferenciados quanto à integração social, à reprodução cultural e à socialização. (Medeiros, 1994, p. 57-8)

A ação comunicativa, então, serve como meio de transmissão e renovação do saber cultural. Através da coordenação da ação, ela leva à integração social e, no aspecto da socialização, serve como formação da personalidade individual.

Habermas aponta um novo conceito de interação social o (*sozialstorische interaktion*), que tem um caráter de ação teológica, ou então, a interação social representa apenas uma ação comunicativa e portanto, não pode ter um efeito intencional. No entanto, sempre é possível retirar do processo de interação social alguns resultados e efeitos capazes de determinar por meio das intenções, sem serem puramente estratégicos.

Os componentes do mundo vivido (objetivo, subjetivo e intersubjetivo) apresentam-se como fundamentalmente importantes à racionalidade comunicativa. A interação baseia-se numa teoria consensual de verdade e, para isso, faz-se necessária uma estruturação dos fundamentos éticos da ação política e também da teoria da socialização. E, desde que haja entre os participantes do processo de comunicação um entendimento recíproco, as “pretensões de validade” podem ser avaliadas ou mesmo contestadas até que os sujeitos cheguem a um consenso. No consenso, o sujeito monológico desaparece, dando espaço ao surgimento do grupo. A verdade não representa mais uma reflexão isolada e sim um reconhecimento intersubjetivo que concebe tal proferimento. A substituição do sujeito monológico pelo grupo implica, pois, na suspensão dos juízos morais por um determinado tempo, até que os princípios sejam aceitos e reconhecidos racionalmente (Caldeira, 1996, p.11).

As pretensões de validade dos sujeitos são fixadas no mundo da vida (Lebenswelt). Na verdade, ele é um “a priori”, um conjunto de pressuposições que permanecem segundo Prestes (1997, p. 133), como “pano de fundo” da ação comunicativa. É um horizonte pré-científico, intuitivo que, a princípio, não foi tematizado e tampouco questionado. É formado por convicções culturais, que representam o conjunto de saber acumulado historicamente, possibilitando a formulação de interpretações para um possível entendimento a respeito de algo, pela ordem institucional, pois a sociedade refere-se às ordenações legítimas que controlam nossas ligações com os grupos sociais e, por último, por estruturas da personalidade que possibilitam ao indivíduo, através da linguagem e das ações,



fazer parte do processo de entendimento. Isso tudo para Habermas só é possível através da ação comunicativa.

Na compreensão habermasiana, a reflexibilidade e o entendimento imanente são duas características autênticas que se apresentam nas ações lingüísticas dialógicas. Os atos de fala assumem um caráter muito importante de entendimento, pois, para se colocarem em comunicação, os sujeitos, tanto aquele que fala quanto o que ouve, devem estabelecer uma relação de reciprocidade, de entendimento em busca do consenso (Muhl, 1997, p. 252).

Habermas concebe o entendimento como a produção de um acordo, estabelecido entre os sujeitos do processo de comunicação sobre as pretensões de validade. Entende-se como validade tudo aquilo que é digno de ser reconhecido. Através dos atos de fala, que são explicitamente reconhecidos, a linguagem é, no nível sócio-econômico, o meio mais específico de entendimento. Para que os indivíduos cheguem a um entendimento, é preciso que todos os sujeitos participantes do processo de comunicação tenham uma compreensão semelhante acerca de uma expressão lingüística (Habermas, 1994a, p. 302, apud. Muhl, 1997, p. 253).

Habermas, a partir da década de 70, retoma sua teoria, preocupando-se em intensificar sua aproximação com a teoria da linguagem. O resultado desse processo é a criação da Teoria da Ação Comunicativa (TAC) na década de 80.

Pela TAC a linguagem é concebida como um meio pelo qual os sujeitos podem realizar interações reguladas pela razão e por posições racionalmente tomadas, objetivando alcançar um consenso. Os atos de fala apresentam aprioristicamente um fim para a interação e o entendimento. Desse modo, Habermas concebe a pragmática da linguagem como fonte de uma racionalidade emancipadora (Mühl 1997, p. 252-3). A pragmática universal que Habermas propõe em sua teoria tem como meta reconstruir aquilo que possibilita com que a fala tenha validade, isto é, o alicerce, a base de validade. Para Habermas, tanto a linguagem como também a fala são suscetíveis de análise formal. Portanto, do mesmo modo que as unidades elementares da linguagem, ou seja, as orações, podem ser analisadas na atitude metodológica de uma ciência reconstrutiva, as unidades elementares da fala, as emissões, também podem.

## 2.1 Mundo da Vida x Sistema

O mundo da vida situa-se no contexto da linguagem e da ação comunicativa. Problemas ligados às relações sociais e comunicativas decorrentes do dia a dia caracterizam este movimento.

Trata-se do contexto em que as ações comunicativas acontecem, um contexto implícito onde funcionam todas as referências significativas disponíveis para os atores, nas situações que se encontram envolvidos. Embora esse campo seja limitado, o mundo da vida é aberto no sentido de dar espaço a toda ação comunicativa, incluindo tanto a cultura como a sociabilidade. Se assim se pode dizer, o mundo da vida funciona como se fosse uma sede da racionalidade, na qual se propicia a expansão dos processos de ação comunicativa. No entanto, a reprodução da sociedade não se esgota apenas na criação e manutenção das ações socializadas, *requer também o sistema*, que representa mais o lado impessoal da vida social, e está mais ligado a situações de poder e controle do que a sociabilidade, tendo mais a ver com a ação estratégica do que com a ação comunicativa.

No mundo da vida ou (Lebenswelt) está a raiz da moral. Esse conceito utilizado por Habermas define-se como um lugar onde ocorrem as relações sociais espontâneas, as certezas pré-reflexivas (isto é, tem-se certeza de certas coisas sem ao menos se ter refletido sobre elas) e também dos vínculos, ou melhor, os tipos de relações sociais que nunca foram postos em dúvida. Dentro desse contexto é possível a existência da Razão Comunicativa, visto que há um largo campo para o processo de “emancipação”. Essa razão comunicativa predomina em um discurso e este tem que estar inserido no “mundo da vida”, ou seja, não pode ser um diálogo entre sujeitos afastados do contexto sócio-econômico e político. Dessa forma não dá para pensar “Razão Comunicativa” sem “Mundo da Vida” - um conceito pressupõe o outro.

A cultura, a sociedade e a personalidade são os elementos que constituem o “mundo da vida”. O primeiro elemento que constitui o “mundo da vida” representa, para Habermas, um “armazenamento” de *saber* de uma comunidade, no qual estão inseridos os conteúdos semânticos (significação e valor das



palavras) tradicionais (conteúdos que existem há várias gerações), que moldam e dão base aos membros da comunidade com modelos de interpretação necessários ao convívio social. O segundo elemento, a *sociedade*, representa a composição de “ordenamentos legítimos”, ou seja, as formas de pensar e agir que apresentam significados de verdade e através dos quais os sujeitos da comunidade regulam e estabelecem seus níveis de solidariedade. O terceiro e último elemento, a *personalidade*, representa o conjunto de competências que qualificam um indivíduo. Trata-se de traços de habilidade que permitem ao homem tornar-se capaz de participar da vida social.

No “mundo da vida”, os participantes da comunicação baseiam os seus esforços de entendimento mútuo em um sistema de referência que é composto pelos três elementos mencionados: a cultura, a sociedade e a personalidade.

A estrutura simbólica do mundo da vida, isto é, os símbolos e valores dos indivíduos que vivem nele, reproduzem-se sob as formas da tradição cultural, da integração social e também da socialização. Ele constitui o contexto de situação de ação, ou seja, Habermas acredita que só é possível haver “ação comunicativa” no interior dele, pois ele favorece os recursos para os processos de interpretação, usados individualmente pelos participantes do processo de comunicação quando ocorre a ausência de entendimento mútuo nas situações de ação. Em resumo, os indivíduos procuram interpretar as coisas através dos conhecimentos adquiridos no mundo da vida para conseguir entrar em acordo, alcançar um consenso e então poder agir (Habermas, 1988a, p. 99-109 – 1988b, 161-280).

Habermas acredita que, quando os sujeitos do processo comunicativo confrontam pretensões de validade incompatíveis e reconhecem a contradição, a definição situacional é problemática, sendo portanto necessária a construção de uma nova definição que atenda aos interesses comuns. Para tanto, faz-se necessário um intenso debate para que se construa um outro consenso. Acredita na existência de conflitos, assim como acredita também que tais conflitos podem ser solucionados através da racionalidade. Desse modo, o consenso é resultado de uma comunicação livre de coerção, de dominação, ou seja, resulta de uma comunicação livre.

Habermas coloca a possibilidade de por em prática sua teoria da ação comunicativa, desde que haja “um mundo idêntico para todos os observadores possíveis, ou um mundo intersubjetivamente compartilhado por todos os membros de um grupo. De forma abstrata, isto é desligado de todos os conteúdos concretos” (Habermas, 1988a, p. 79). Em outras palavras, ele está falando novamente do mundo da vida, o lugar onde aquele que fala e aquele que ouve saem ao encontro com o objetivo de chegar a um acordo. Para Habermas, o mundo da vida fixa as normas de intersubjetividade e de entendimento possíveis. Desse modo, tanto o sujeito que fala quanto o que ouve se entendem e compartilham um mesmo mundo da vida, sobre algo nos mundos: social, objetivo e subjetivo.

Essa conclusão da objetividade, que ocorre de modo coletivo através da comunicação de razões, traduz o discurso da democracia em que as pretensões de validade expressos pelos sujeitos no processo comunicativo podem ser manifestadas e até mesmo criticadas sem que para tanto haja a coação. Qualquer desentendimento pode, através do consenso, resultar em um acordo validado desde que haja concordância de todos os envolvidos (Tavares, 1996, p. 53).

Alguns fatores diferenciam o mundo da vida do mundo comum, pois nele (Lebenswelt), as coisas existentes são teorizadas, as relações são aceitas legalmente pela sociedade, ou seja, são ordenadas legitimamente e são moralizadas. Daí ele necessitar do sistema para assegurar legitimidade legal, oficial. Se uma sociedade se encontra mobilizada por algum motivo sem ao menos questioná-la, então as forças normativas dos fatos se desfalece. Nele, as instituições que se encontram privadas de sua originalidade - os sindicatos e as minorias étnicas, por exemplo - podem tornar-se um caso de justiça problemática, visto que, no mundo da vida, o agir, ao contrário da submissão, corta os “liames” que existem entre o mundo social e o próprio contexto dessas instituições, o que faz com que as certezas já solidificadas tradicionalmente sejam abaladas, ocorrendo da seguinte forma:

- à medida que os sujeitos participantes de um grupo de comunicação compreendem o que se entende por “algo em um mundo”, ou seja, como “algo” que se desliga do mundo e se ressalta diante dele, então os



“conteúdos” sobre esse algo são comunicados entre esses sujeitos participantes e assumem um caráter de saber vinculado a um potencial de comunicação do grupo que busca validade e pode ser contestado (Habermas, 1988b, p. 253-260). Desse modo, o “mundo da vida” ou “Lebenswelt” pode ser pensado como um “lócus” no qual as interações humanas aparecem sob uma outra ótica;

- o mundo da vida pressupõe o processo de problematização da realidade, enquanto que o mundo comum não;
- no mundo da vida, logo que as interações humanas se vêem submetidas a uma avaliação sob pontos de vista puramente morais, elas passam por duas transformações positivas: no primeiro momento, elas se emancipam dos pactos, ou seja, dos valores e regras locais a que se encontram restritas onde estão e, no segundo momento, perdem a aparência histórica de vida particular. Portanto, com essas duas transformações, as interações humanas que ocorrem no mundo da vida chegam à “compreensão descentrada do mundo”.

Entende-se por “compreensão descentrada do mundo” uma das condições que possibilitam a produção da Razão Comunicativa, visto que ela é caracterizada por uma estrutura complexa de perspectiva que considera tanto as que são baseadas nas atitudes diante do mundo, como as enraizadas na situação de fala e vinculadas aos papéis comunicacionais, já que no mundo da comunicação cada sujeito representa um papel: algumas pessoas são mais democráticas do que outras, uns são autoritários, outros integrantes, alguns apresentam o perfil de debatedores e críticos, enquanto que muitos são submissos à fala do outro.

Desse modo, para Habermas, no mundo da vida predomina a Razão Comunicativa entre os sujeitos, permitindo a transformação do mundo comum. Tanto a visão quanto o comportamento dogmático e anti-críticos prevalecentes no mundo comum são substituídos por uma compreensão mais aberta no que diz respeito ao próprio mundo e a uma postura mais questionadora frente a ele.

Habermas utiliza os conceitos “sistema e mundo da vida” para mostrar especificadamente as esferas de reprodução. De um lado, o mundo da vida representa a esfera que procura preservar a identidade do sujeito e também a

social frente à organização de uma ação regida por valores compartilhados em busca de um acordo, ou consenso, mas que pode ser sujeito à crítica. Por outro, cabe ao sistema orientar o conjunto de atividades reguladas estrategicamente para garantir a sobrevivência econômica e política das instituições. A grande diferença entre as duas e também fundamental entre elas é que o mundo da vida é orientado pela razão comunicativa e o sistema pela razão estratégica. Esses dois conceitos assumem por esse motivo uma grande importância na Teoria da Modernidade (Mühl, 1997, p. 255).

Habermas vai basear-se na teoria da divisão do trabalho de Durkheim para compor seu modelo de sociedade. Segundo Pinto (1994, p.74-8), Durkheim entende a divisão do trabalho como uma lei geral que pré-condiciona toda matéria organizada e que está relacionada com o volume e densidade das sociedades, de modo análogo ao que se dá nos processos biológicos. Nessa perspectiva, ele chega à ideia de uma sociedade livre de normas. Habermas mostra-se interessado na conexão que Durkheim estabelece entre diferenciação sistêmica e as formas de integração social. Habermas acredita em duas formas básicas de integração de um sistema de ação, uma adquirida através do consenso que é alcançado normativamente ou comunicativamente e a outra que é adquirida através de uma regulação não normativa das decisões individuais que vai além da consciência dos atores, por meio de mecanismo auto-regulados como o mercado, ou a burocracia. Essa diferenciação leva também a uma diferenciação no próprio conceito de sociedade, passando a ser concebida como um mundo da vida de um grupo social. Trata-se de uma sociedade fundada e entendida como mundo da vida e sistema, excluindo o conceito de uma teoria da evolução social.

A ótica habermasiana vê um novo horizonte. Imagina que a ação comunicativa é contida em um potencial de racionalidade que pode ser liberado, permitindo a racionalização do mundo da vida. Além disso, a ação do sujeito voltada para o entendimento mútuo começa a ganhar cada vez mais espaço, tornando-a independente dos contextos normativos. Desse modo, têm aumentado as demandas sobre o meio básico da linguagem cotidiana, e o dinheiro e o poder acabam marcando a cisão entre mundo da vida e sistema. Com esta cisão, o sistema social quebra os laços até então mantidos com o mundo da vida,



distanciando-se do saber intuitivo da prática comunicativa cotidiana. Enquanto isso, o sistema social vai se tornando cada vez mais complexo e o mundo da vida cada vez mais isolado, perdendo sua força de integração. No entanto, se pensada esta situação por outro lado, a libertação da ação comunicativa da orientação de valores particulares leva à separação da ação orientada para o entendimento mútuo daquela ação que foi orientada para o sucesso, permitindo que as ações aconteçam por meio do dinheiro e do poder, trazendo o desatrelamento da interação social dos contextos do mundo da vida, tornando-a desnecessária como coordenadora da ação.

Para Pinto (1994, p. 78-80), em decorrência dos imperativos sistêmicos que acabam se tornando auto-suficientes, dá-se uma reificação das estruturas simbólicas do mundo da vida, denominada por Habermas de “Colonização do mundo da vida”, que mais tarde dará origem a uma série de patologias que irão atingir as sociedades capitalistas. Contudo, como fruto dessa relação entre mundo da vida e sistema, surgirão quatro papéis básicos:

- Papéis de empregado do sistema produtivo e de consumidor de produtos: oriundos das relações entre o sub-sistema econômico e o setor privado do mundo da vida, em que o núcleo institucional é a família.
- Papéis de cliente da administração pública e de cidadão do Estado, cujo núcleo são as redes comunicativas. Originam-se das relações entre o sub-sistema administrativo e a esfera pública do mundo da vida.

Só poderão ser convertidas em dinheiro e poder aquelas ações que fizerem parte das funções econômicas e políticas, pois, quando aplicados ao contexto da reprodução cultural, da integração social e socialização, esses meios apresentam falhas por não conseguirem passar os mecanismos de coordenação da ação para o entendimento mútuo nesses campos. Quando o poder e o dinheiro invadem esses campos, retirando os elementos prático-morais do contexto público e privado da vida, dá-se então a colonização do mundo da vida. Trata-se da monetarização e burocratização das práticas cotidianas em ambas as esferas.

Os processos de racionalização cultural apresentam, de uma certa forma, a libertação daquilo que o prendia à tradição. No entanto, nesse contexto, a cultura acaba ficando nas mãos de alguns experts que se mantêm bem longe das

práticas cotidianas. Com esse empobrecimento cultural e com essa reificação, a infra-estrutura comunicativa acaba se tornando ameaçada. Entretanto, com essa racionalização e secularização da cultura empreendida pela burguesia, o sagrado perde o seu poder de coesão, da mesma forma que a cultura perde suas propriedades, tornando-se alvo fácil de influências ideológicas (Pinto, 1994, p. 81).

A colonização do mundo da vida nos termos da democracia de massa é bastante complicada, já que o poder legal oriundo de um sistema administrativo depende de legitimação de ordem política, pois quanto maior for a expansão do Estado em relação a sua rede assistencial nas esferas da vida privada, maior influência ele receberá das patologias de uma jurisdição que envolve tanto a burocratização quanto a monetarização de esferas centrais do mundo da vida (Pinto, 1994, p. 83-4).

O mundo da vida é dividido em três componentes estruturais: a cultura, a sociedade e a pessoa. A cultura pode ser entendida como o lugar em que se armazena o conhecimento e para o qual os atores podem recorrer nos momentos que necessitam de esclarecimentos sobre algo. A sociedade é entendida como as ordens legítimas que norteiam os atores durante sua ação e a pessoa, como as competências que tornam o sujeito capaz de falar e agir. Na perspectiva habermasiana, existe uma relação entre ação comunicativa e mundo da vida, já que cabe à ação comunicativa reproduzir as estruturas simbólicas (a cultura, a sociedade e a pessoa) do mundo da vida.

O mundo da vida de Habermas aparece como uma auto-evidência, como convicções que ainda não foram questionadas e nem tão pouco tematizadas, embora permitam orientar o entendimento desde que sejam importantes para um determinado momento ou situação. Essas evidências podem ser reunidas de modo a formar um saber que, por sua vez, pode existir em consenso e até mesmo ser sugestivo a crítica, ou problematização.

As estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem pela via da continuação do saber válido, da estabilização do saber válido, da estabilização da solidariedade dos grupos e da formação de atores capazes de responder as suas ações. O processo de reprodução enlaça as novas situações com os estados do mundo já existentes.



(...) A estes processos de reprodução cultural, integração social e socialização correspondem os componentes estruturais do mundo da vida que são a cultura, a sociedade e a personalidade.” (...) O conceito de mundo da vida no contexto da teoria da comunicação transforma-se em conceito cotidiano de mundo da vida, o que permite aos envolvidos se localizar no espaço social e tempo histórico. Quando esses processos são submetidos à interação resultam em entendimento racionalmente motivado, em possibilidade de constituir consenso, baseado no melhor argumento. O mundo da vida é então racionalizado. (...) A interação é o espaço onde se dão os conflitos entre pré-compreensão do mundo da vida e ação comunicativa e, dessa forma, a estabilidade do mundo da vida é abalada pelos argumentos da ação comunicativa. (...) O sistema apresenta-se como oposição ao mundo da vida, resultado de um processo de diferenciação das estruturas de compreensão do mundo. Ao aumento de complexidade dos sistemas, corresponde a racionalização do mundo vivido, que se reflete nesse próprio mundo. (Habermas, 1987b, p. 196)

Como já foi comentado anteriormente, o mundo da vida representa o pano de fundo do processo de comunicação e é a partir dele que Habermas estabelece o conceito de sistema, com o intuito de organizar, ou melhor, coordenar as conseqüências ou resultados das ações dos sujeitos, constituindo-se depois como o elo condutor da teoria da ação comunicativa.

Habermas apresenta o conceito de sistema ao lado do mundo da vida e o concebe como uma dimensão que atrapalha e impede a concretização da ação comunicativa, devendo, portanto, ser superado. Apresenta-se como uma oposição ao mundo da vida, ou seja, é resultado de um processo marcado pela diferenciação das estruturas de compreensão do mundo. À medida que aumenta a complexidade dos sistemas, dá-se a racionalização do mundo vivido, cujas conseqüências irão se refletir nesse próprio mundo.

Quando há perda da pré-compreensão da prática comunicativa, ocorre também uma redução do mundo vivido, tornando-o apenas mais um subsistema. Todavia, quando a integração sistêmica interfere na integração social, dá-se uma violência estrutural que afeta as situações de entendimento da ação comunicativa, provocando a perda de legitimação, de desestabilização das identidades coletivas e a ruptura da tradição (Prestes, 1997, p. 134).

Na esfera do sistema ocorrem ações que subsistem independentemente do processo comunicativo. Ele leva à racionalidade instrumental, o que caracteriza o desenvolvimento das ciências naturais. Essa racionalidade tende a reduzir o aspecto comunicativo ao aspecto cognitivo e instrumental, transformando o conhecimento em uma simples relação entre sujeito e objeto.

O entendimento que Habermas faz de sistema na maioria das vezes volta-se para a análise e crítica da sociedade capitalista. Nessa perspectiva, a sociedade é vista como algo complexo que se caracteriza como dois mundos que se interpenetram e, de certo modo, dependem um do outro. São eles: o mundo da vida, onde predominam as ações comunicativas e o mundo do sistema, onde predominam as ações instrumentais. Entretanto, quando ocorre o predomínio dessa esfera sistêmica, instauram-se, por meio da colonização do mundo da vida, ou até mesmo por meio de uma comunicação distorcida, os processos de ideologização, atrapalhando todo o processo de comunicação voltado para o entendimento, perdendo-se em possibilidades de caminho para a liberdade e autonomização.

Nas sociedades modernas em que ocorre o predomínio de ações instrumentais integradas aos subsistemas político e econômico, a colonização do mundo da vida se dá de forma gradativa, por meio da invasão e domínio do mundo sistêmico, constituindo-se de sujeitos que agem de maneira instrumental ao invés de buscarem pelo entendimento e pela argumentação.

Para Habermas a sociedade moderna tende a se institucionalizar através do sistema econômico e do sistema político. Contudo, nesses dois sistemas a linguagem não predomina como meio para viabilizar a ação comunicativa, mas sim o dinheiro que predomina no sistema econômico e o poder no sistema político.

Em resumo, todas as sociedades são constituídas por esses dois mundos, isto é, o mundo sistêmico que regula a si mesmo através das ações em relação a fins e o mundo da vida dos grupos sociais, em que as ações são coordenadas pelo entendimento.

## **2.2- A compreensão de homem – a intersubjetividade.**





Na visão de Habermas, o paradigma do sujeito encontra-se esgotado devido ao profundo corte entre o paradigma da filosofia da consciência e o paradigma da linguagem. Habermas supõe

a passagem da clássica lógica do raciocínio para a lógica dos enunciados, a passagem da interpretação do conhecimento como teoria dos objetos para a teoria dos estados das coisas, a passagem da explicação intencionalista das realizações da compreensão e da comunicação para a explicação no âmbito de uma teoria da linguagem, substituindo as relações sujeito-objeto. (Habermas, 1989a, 1990 b, apud. Medeiros, 1994, p. 52-4)

A visão Habermasiana sobre a explicação causal embasada nos interesses e necessidades supera a idéia positivista de que o fenômeno social é um fato isolado da ação humana: os fenômenos sociais são produções humanas historicamente localizadas, específicas, genuínas e geradas através dos atos da fala. Portanto, por meio da linguagem, o social se sobrepõe ao individual.

Para Habermas, um indivíduo age de maneira racional porque em suas ações faz uso de uma determinada forma de conhecimento, presente em toda a espécie humana, sendo por isso, capaz de produzir de uma forma intersubjetiva um conhecimento similar ao que antecedeu. A racionalidade tão falada origina-se de um conhecimento construído subjetivamente pelos indivíduos. Para Habermas, o saber tem uma estrutura proposicional, pois através dos enunciados os indivíduos podem expor suas opiniões. Um saber quando considerado racional representa sempre a afirmação de alguma coisa, é sempre algo positivo e assume um caráter de eficácia e de verdade. Todavia Habermas coloca como suspeita toda relação que existe entre saber e racionalidade, porque tal relação depende muito do grau de confiabilidade que tem o saber. Em outras palavras, um conhecimento só pode ser considerado racional quando ele inspira confiança. Essa confiabilidade, porém, só se dá de maneira intersubjetiva se for capaz de garantir o consenso (Medeiros, 1994, p. 51-62).

Em Habermas a subjetividade é considerada importante para garantir o que ele entende por “consenso”. Segundo ele, para haver a racionalidade comunicativa ou agir comunicativo é preciso que os sujeitos que se comunicam cheguem a um

consenso. Além do consenso, a racionalidade comunicativa precisa estar ligada ao processo de argumentação que, por sua vez, contrapõe as “pretensões transubjetivas de validade”. A argumentação é, portanto, uma forma de apelação expressa pelos sujeitos do processo de comunicação, possibilitando que os mesmos possam continuar a ação comunicativa, mesmo que se tenha estabelecido algo como problemático, caso tenha havido um desacordo, ou desentendimento entre as formas de pensar dos indivíduos que se comunicam, permitindo estabelecer o debate para construir um novo consenso.

Para Habermas, a racionalidade se processa conforme o conhecimento se dá, pois toda norma dita como válida pode ser aceita sem coação pelos sujeitos envolvidos, isto é, desde que esta norma seja voltada para a satisfação dos interesses dos mesmos.

Para que o agir comunicativo ocorra, a linguagem precisa estar sempre dirigida ao entendimento, pois é através desse entendimento que os indivíduos podem chegar a um consenso. É através do simples ato de falar e agir que o sujeito cognoscente descobre-se a si mesmo, torna-se consciente de sua formação como sujeito nos processos de interações lingüísticas.

Durante as interações, os indivíduos buscam alcançar uma validade e, por isso, levam em consideração os dissensos alcançados. Durante as falas, os sujeitos levantam suas pretensões de validade, presentes em toda comunicação lingüística. Estas, por sua vez, são suscetíveis à crítica e, portanto, buscam um consenso intersubjetivo.

Quando o agir comunicativo se encontra voltado para o entendimento, ele possibilita uma melhor coordenação das ações, tornando supostamente desnecessário o uso de coerção. Através do consenso, solucionam-se os problemas decorrentes da ação. É no processo de socialização que a autonomia do indivíduo vem à tona, graças a um processo de auto-reflexão, ou seja, um momento em que o indivíduo é capaz de compreender a si mesmo e o mundo em que vive, através de um processo de descentração. Dá-se, então, o reconhecimento intersubjetivo de uma pretensão de validade para uma fundamentação do universal e, assim sendo, o sujeito passa a ser reconhecido como legítimo (Caldeira, 1996, p. 8).



O agir comunicativo na ótica habermasiana “requer uma práxis que redime uma racionalidade instrumental, rompendo com os padrões da objetividade racional. Desta forma, “a razão deixa de ser um poder que destrói a capacidade crítica e que institucionaliza a dominação do homem sobre o homem” ( Pizzi, 1994, p. 66, apud. Caldeira, 1996, p. 9).

No tópico anterior já foi visto que o “mundo da vida”, concebido por Habermas, significa uma representação do mundo. Essa representação é construída através de uma intersubjetividade, pelo conjunto de interpretações dos indivíduos que participam desse mundo e que compartilham um mesmo saber. Torna-se necessário criar um conceito abstrato de mundo para possibilitar aos indivíduos participantes do processo comunicativo se perceberem nesse mundo para criar um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente.

O conhecimento não acontece baseado numa relação monológica, isto é, sujeito/objeto, como também não acontece numa relação essencialmente dialógica, intersubjetiva, onde há espaço para aquilo que é diverso, diferente, o não idêntico. Cabe então compreender que, em Habermas, o ser humano é concebido a partir do coletivo, da comunidade ou situação de fala. Portanto, a linguagem deve servir de mediadora entre os sujeitos no processo de entendimento diante da diversidade apresentada. Este fato demonstra que a racionalidade dos atos da fala encontra-se firmada no fato de eles serem sustentados pela argumentação entre vários sujeitos. Portanto, a noção de homem que está implícita no pensamento de Habermas é a de *um ser social e interativo*.

Habermas parte de uma formação filosófica iluminista de processos sociais da modernidade e ressalta o aspecto de uma constituição não-metafísica do sujeito. Conceitua melhor esse ser humano, com base em Hegel, e salienta essa unidade.

Segundo a interpretação de Carneiro (1996, p. 93), Habermas concebe o “mundo da vida” como um saber de fundo que é compartilhado pelos sujeitos com o objetivo de chegar ao consenso sem ter que, para isso, sofrer coação. Esse mundo da vida mantém também as argumentações racionais, através de um saber incutido subjetivamente em todos os seres da espécie humana, que é o saber pré-teórico.

O saber de fundo, assim chamado por Habermas, é constituído pelo conjunto de interpretações que são pressupostos pelos indivíduos que participam do processo comunicativo. No entanto, é esse conjunto de pressuposições que delimita o mundo da vida. Essas pressuposições são de caráter racional e se constituem através da prática argumentativa. A grande questão era então saber como se chegou à primeira pressuposição, ou seja, como se estabeleceu o primeiro acordo e quando e como se chegou ao consenso. Todavia, Habermas, para responder a este questionamento, argumenta dizendo que, para entendermos como se efetiva um acordo, é preciso analisar a comunicação que existe entre a espécie humana, é preciso analisar a linguagem a partir das teorias de ação, seja a ação estratégica ou comunicativa. Essas teorias de ação apresentam objetivos bem diferentes, pois a ação estratégica é voltada para atingir a eficácia, o êxito, enquanto que a ação comunicativa busca atingir através da comunicação intersubjetiva um entendimento entre todos os indivíduos que compartilham um mesmo mundo, isto é, o mundo da vida.

Entretanto, o entendimento que é efetivado entre os sujeitos intersubjetivamente se baseia em convicções racionais, confiáveis e, portanto, muito comuns entre os sujeitos. Visto que essas convicções só se efetivam através da aceitação dos indivíduos que falam e ouvem frente a uma “pretensão transubjetiva de validade” e que são suscetíveis à crítica, depois que os sujeitos chegam ao entendimento, torna-se possível assumir uma ação em comum e se estabelecer um consenso.

Segundo Habermas,

Um consenso não pode ser produzido quando, por exemplo, um ouvinte aceita a verdade de uma afirmação, mas quando põe, simultaneamente, em dúvida, a verdade do falante e a adequação normativa de sua emissão, o mesmo vale para o caso em que, por exemplo, um ouvinte aceita a validade normativa de um mandato, porém põe em dúvida a seriedade do desejo que nesse mandato se expressa ou as pressuposições de existência da ação anexas que se lhe é ordenada (...). (Habermas, 1988b, p. 172)



Quanto aos proferimentos, estes ocorrem de acordo com as regras convencionais. Tais convenções devem existir e ser aceitas, bem como o meio pelo qual estas convenções são invocadas deve ser apropriado a elas. A insinceridade também pode ocasionar um outro tipo de problema, - o das intenções do sujeito. É possível ocorrer uma infelicidade quando o sujeito que ouve não compreende ou não aceita as convenções invocadas implicitamente pelo falante. Assim, tais condições mostram a concepção de linguagem como comunicação, que envolve convenções e intenções. Logo, como os performativos possibilitam a redução da distância entre o dizer e o fazer, compreende-se então que falar é fundamentalmente agir mesmo que se trate de um falar racional, carregado de pretensões. A ação comunicativa revela-se mais que um simples agir, é essencialmente um entendimento. De onde se conclui que o sujeito em Habermas não é um militante ou atuante empírico modificador por excelência, mas um sujeito portador de razão comunicativa e, fundamentalmente, voltado ao entendimento. Compreende-se desse modo que a fala possibilita o entendimento concretizado através da ação comunicativa e se desenvolve mais tarde no mundo da vida através da intersubjetividade.

Já se sabe que o estabelecimento do consenso gera uma comunidade intersubjetiva que, através da fala, da argumentação, do saber pré-teórico, ou seja, do conjunto de interpretações pressupostas pelos indivíduos durante a comunicação constituem o mundo da vida. Além disso, esse saber pré-teórico funciona como pano de fundo para manter a intersubjetividade.

Na opinião de Carneiro (1996, p. 95), quando todo este acervo não é capaz de assegurar o entendimento no mundo da vida, esse *locus* que constitui a intersubjetividade começa a ser um problema a se pensar, possibilitando o questionamento a respeito do modo pelo qual a intersubjetividade funda o mundo da vida. Habermas não consegue responder tal questionamento e apresenta, então, uma redefinição para o mundo da vida. Nesta redefinição, ele categoriza-o como um “lugar transcendental” onde se encontram sujeitos que falam e que ouvem com o objetivo de estabelecer um acordo através da argumentação. Segundo ele, a intersubjetividade surge pela disposição dos sujeitos, através do entendimento que é inerente ao comportamento racional.

O mundo da vida é, por assim dizê-lo, o lugar transcendental em que falante e ouvinte se saem ao encontro; em que podem expor reciprocamente a apreensão de que suas emissões concordem com o mundo (com o mundo objetivo, com o mundo subjetivo e com o mundo social); e em que podem criticar e exhibir os fundamentos de suas pretensões de validade, resolver seus desentendimentos e chegar a um acordo. Em uma palavra: respeito a linguagem e a cultura dos participantes não podem adotar em ato a mesma distância que o respeito da totalidade dos fatos, das normas e das vivências, sobre que é possível de entendimento. (Habermas, 1988b, p. 179)

### **2.3 A relação teoria e prática: racionalidade e gestão.**

A racionalidade emanada das ações comunicativas obriga os sujeitos a um entendimento, já que durante os atos da fala os sujeitos são orientados por quatro pretensões ou princípios universais básicos de validade, necessários para que haja o entendimento, constituindo assim, a condição ideal da fala. O primeiro princípio é o da veracidade quanto ao conteúdo da fala, o segundo diz respeito à correção quanto às normas que regem as seleções, o terceiro princípio volta-se para a sinceridade das intenções do falante e o quarto e último princípio é o da inteligibilidade do que é comunicado. Como já foi dito anteriormente, esses quatro princípios representam uma condição ideal da fala que se encontra presente aprioristicamente em todos os atos de fala. É uma possibilidade real, o que torna possível a melhor compreensão do potencial emancipatório da ação comunicativa, pois, quando os sujeitos se encontram em comunicação, não há coerção que não possa ser superada. A única coerção que pode prevalecer é a do melhor argumento racional.

Habermas problematiza a questão da racionalidade a partir da crítica e refutação de seus aspectos egoístas, individualistas e dominadores que estão presentes no humanismo ocidental, mas por outro lado, quer recuperar a racionalidade da razão que permite ao homem entrar no mundo normativo. Isto decorre do abandono da filosofia da consciência para assunção do paradigma da linguagem, que permite reconhecer o caráter universal do entendimento nas estruturas da linguagem. (...) A racionalidade pretendida por Habermas refere-se à nossa capacidade de esclarecer relações com o mundo físico, com os objetivos, com os outros, com os nossos desejos e sentimentos. Essas ações tem no mundo da vida as referências para as pretensões de verdade, de veracidade e de



autenticidade. É o mundo da vida (Lebenswelt) que permite aos indivíduos adotar orientações para ações consideradas racionais. Inicialmente, essa racionalidade do mundo da vida se ancora nos sistemas culturais de interpretação ou nas imagens místicas do mundo, refletindo um saber que garante a coerência da diversidade de orientações da ação. Habermas se defronta então com a pluralidade histórica e cultural das visões do mundo. (Prestes, 1997, p. 224)

Habermas acredita que o pensamento é ação. O conhecimento é apenas um instrumento de autoconservação da espécie, e aponta uma dupla característica: de um lado encontra-se o caráter empírico da reprodução da espécie, e de outro, a inteligibilidade que tem um caráter de universalidade haurida da linguagem pragmática. O ser humano, além de manter interesses técnicos voltados a sua sobrevivência, mantém também, no decorrer de suas relações, interesses comunicativos. Partindo desse pressuposto, Habermas concebe uma teoria de verdade pragmática considerando que, tanto nas ciências humanas como nas ciências naturais, a verdade se resolve no discurso. A verdade, portanto, é um recurso de justificação das proposições. No entanto, é necessária certa cautela durante a distinção da constituição do objeto de problema e da validade das proposições, já que os objetos são constituídos segundo interesses humanos e as proposições referem-se a estados de coisas determinadas cuja fundamentação é resolvida discursivamente. As afirmações proposicionais só serão feitas sobre um âmbito objetual constituído, ou seja, nas condições de argumentação e nos limites da experiência. Assim, a relação entre teoria e prática no universo conceitual habermasiano implicada a tese da descolonização do mundo da vida.

Pretende-se, dessa forma, que os indivíduos participantes do processo alcancem um consenso durante o discurso.

Esse processo argumentativo abrange aspectos semânticos e pragmáticos, pois é por meio da argumentação que se pretende alcançar a veracidade da dimensão expressiva da subjetividade (afetiva), como a verdade das proposições sobre o estado das coisas (cognitiva) e também a validade e a justeza dos princípios da ação (valorativa e comunicativa). Tal processo argumentativo ocorre visando alcançar representações morais e legais que desenvolvam os princípios de uma ética, baseada num princípio racional mínimo, que seja universalizável a qualquer ser humano.

A ética discursiva de Habermas recomenda o abandono das éticas contextuais e da convicção no sentido de um processo argumentativo de formação de vontades em que o princípio (U) “de que os interesses de todos os envolvidos sejam levados em consideração” se integre ao princípio (D) “de que toda norma válida possa encontrar o assentimento de todos os envolvidos. ( Martini, 1996, p. 22)

Quanto à ética discursiva ou argumentativa, Prestes (1997, p. 136) acredita que a mesma busca um universalismo dialógico e uma reconstrução da razão prática baseados no paradigma da linguagem. Como a linguagem está sujeita a alguns padrões universais, a fundamentação desse paradigma depende da linguagem e da influência que ela sofre desses padrões normativos. As regras somente são suscetíveis de aceitabilidade e normatividade universal quando elas se dão no discurso racional. Durante o processo de comunicação, os indivíduos apresentam a verdade das normas que representam com expectativas recíprocas e sua validade só pode ser resgatada no interior do discurso.

A pretensão de fundamentar a moral deve atender a três princípios:

- 1) cognitivismo, ou seja, os juízos morais tem um conteúdo que permite distinguir entre juízos morais corretos e errados e, com isso, Habermas toma uma atitude anticética;
- 2) universalismo, a validade dos juízos morais não se restringe a padrões de racionalidade de uma cultura; ao contrário, pretende à universalidade;
- 3) Formalismo, ou seja, a moral é meramente formal, onde a normatividade é acessível a uma decisão racional.

Ainda pelo princípio da universalização, a ética discursiva não define as “orientações axiológicas concretas”, as chamadas questões relativas ao “bem viver”(que consagramos éticas clássicas). Tal posição retira da educação conteúdos determinados de vida ética. O procedimento de validade não predetermina conteúdos, mas estes provirão do mundo da vida e dependerão de critérios avaliativos vigentes em uma determinada sociedade. Sua aceitabilidade racional ocorrerá no discurso prático. (...) Ao princípio de universalização, Habermas acrescenta o princípio D (Discurso) que diz: “Toda norma válida encontraria o assentimento de todos os concernidos, se eles pudessem participar de um discurso prático.”(...) Assim, a ética discursiva tem uma característica processual, não para produzir normas, mas para examinar sua validade. Segundo Habermas, “as normas fundamentadas discursivamente fazem valer a um só tempo duas coisas: o conhecimento daquilo que a cada momento reside no interesse geral de todos e também uma vontade geral que aprendeu em si sem repressão a vontade de todos. Nesse sentido, a vontade determinada por fundamentos morais não permanece exterior à razão argumentativa; a vontade autônoma é completamente interiorizada na razão. ( Prestes, 1997, p. 136-7)

Tomado o consenso como critério intersubjetivo de verdade, a participação e a cooperação de processos afetivos, cognitivos e de julgamento moral tornam-se



imprescindíveis, pois participar de um discurso significa engajar-se e tornar-se responsável por ele.

Segundo Gutierrez (1994, p. 54), o uso do conceito de práxis no interior de um paradigma, já definido em função da produção material, mostra uma tensão interna ao modelo, já que só é possível à práxis dar forças à teoria num determinado e limitado espaço, isto porque os questionamentos realizados sobre o paradigma constitutivo ameaçam abalar toda a estrutura conceitual existente. Habermas acredita que um dos grandes avanços da Teoria da Ação Comunicativa (TAC) foi à possibilidade de articulação entre práxis e racionalidade. Todavia, Habermas reconhece que “na teoria do valor do trabalho, de Marx, os conteúdos normativos dos conceitos de práxis e da razão, de atividade produtiva e de racionalidade, se encontram incorporados de um modo que não nos permite entrevê-los com facilidade” (Habermas, 1990, p. 84, apud. Gutierrez, 1994, p. 54).

Habermas acredita que através do paradigma de produção, faz-se possível o alcance de uma razão voltada para o sentido prático, com uma postura crítica em relação ao agir-razional-com-respeito-a fins e que encontra seu verdadeiro lugar no mundo das relações sociais. Isto só será possível se a razão for pensada na perspectiva comunicativa, utilizando do discurso como um meio pelo qual os sujeitos do processo comunicativo apóiam-se para chegar ao consenso, característico do mundo da vida. A TAC promove uma relação interna entre práxis e racionalidade cujos pressupostos são analisados e investigados, o que “eleva o conteúdo normativo do agir orientado para a compreensão mútua à conceptualidade da racionalidade comunicativa” (Habermas, 1990, p. 81).

Habermas discute a gestão do trabalho, juntamente neste momento de transição entre o paradigma da produção e o da comunicação. Faz-se necessário, agora, compreender se é possível e de que modo Habermas poderá apresentar contribuições a gestão do trabalho nos dias atuais.

Sob a indicação de Gutierrez (1994, p. 56), percebe-se que o modelo de interpretação social de Habermas é fundamentado no mundo da vida e na ação comunicativa, onde o trabalho, ou seja, a relação entre teoria e prática, enquanto

proposta organizacional, baseia-se no consenso, e poderia se denominar, para Gutierrez, de autogestão.

Para Gutierrez (1994) Habermas desempenha um papel muito importante neste processo, pois sua forma de interpretação social, fundamentada no mundo da vida e na ação comunicativa, apresenta a autogestão como uma proposta organizacional baseada no consenso. É algo que pode ser previsto e inerente à vida em sociedade, podendo ocorrer a qualquer momento e em qualquer lugar. Partindo do pressuposto que o mundo da vida é uma instância que se constitui a partir da ação comunicativa e que é dotada de uma racionalidade essencial, a heterogestão só será possível se ela se autonomizar-se em relação ao mundo da vida ou se reconverter no interior do sistema dirigidos pelos meios o substrato comunicativo racionalizante do mundo da vida, isolando-se do componente ético e empobrecendo os laços sociais dos agentes. A autogestão a partir das leituras de Gutierrez sobre Habermas, depende de uma forma de comunicação que seja igualitária, recíproca e espontânea e esteja aberta a inovações. Nesta forma de comunicação os sujeitos cooperativamente tentam definir seus planos de ação, considerando uns aos outros no horizonte de um mundo da vida onde os sujeitos compartilham a todo momento e objetivam a interpretação comum das situações. Desta forma, o agir comunicativo distingue-se do agir estratégico, pois a coordenação bem sucedida da ação está apoiada na força racionalmente motivadora dos atos de entendimento. Além da gestão tradicional permitir que nós possamos definir a inserção política da gestão do trabalho, permite-nos também compreender a natureza das relações entre as experiências autogestionárias e o meio em que elas devem atuar.

Quanto a participação, parece estar se aproximando gradativamente do conceito utilizado por Habermas, pois só é possível a partir de estruturas e práticas organizacionais complexas e permanente em evolução. A autogestão na perspectiva de uma teoria da gestão do trabalho segundo Gutierrez (1994) oferece um conjunto de coordenadas conceituais, úteis a prática da autogestão. Relativiza o potencial revolucionário da experiência isolada e evidencia a importância do meio onde a organização se faz, destacando valores e padrões de comportamento



justos e igualitários, fáceis de serem percebidos no mundo da vida. Além disso, ilustra a prática que caracteriza a gestão tradicional que ao mesmo tempo que segrega a vida pessoal dos sujeitos, procura criar de modo artificial relações sociais que compensem isto, mas é obvio, de uma forma passível de controle. O movimento de apropriação do saber e da racionalidade original dos trabalhadores que procuram alcançar soluções técnicas para questões específicas, pela colonização do mundo da vida. A generalização destas práticas ocasiona aos membros efeitos e distúrbios patológicos que são tratados das mais variadas formas.

Quanto ao mercado, tem uma dupla função: a auto-regulação do sistema de controle do trabalho através da moeda e a institucionalização de uma relação de coação entre os donos dos meios de produção e os trabalhadores. Quanto a TAC, as funções integrativas sobrepõem-se aos valores e normas consensuais que provocam nos indivíduos distúrbios e efeitos patológicos. Considerado enquanto sistema altamente regulado e dirigido pela moeda, o mercado torna-se intrinsecamente reacionário em relação ao mundo da vida. Para Gutierrez (1994), a supressão da sua função integrativa, sem a adoção de mecanismos que possibilitem a ação dos agentes a partir de valores consensuais, originais do mundo da vida, tem como principal consequência a hipertrofia burocrática e, se aliado a mecanismos internos de consulta, o desenvolvimento de processos autofágicos da gestão.

Quanto ao conflito, é estrutural, dado na produção material. É conjuntural: mundo da vida, constituído pelas ações comunicativas. É necessário aos sistemas regulados pelo poder e pela moeda. Cabe lembrar que as considerações feitas sobre os conceitos acima mencionados, são apenas algumas reflexões de Gutierrez a partir de sua leitura de Habermas. Sobre a autogestão, Gutierrez (1994, p. 59, 60) coloca uma questão a ser pensada; pois poderá a TAC fundamentar e viabilizar uma prática organizacional mais adequada à autogestão? Para o autor, a viabilização da autogestão pressupõe uma comunicação espontânea e igual para todos os que nela estão envolvidos, que seja recíproca e inovadora.

Trata-se de uma proposta previsível e inerente à convivência em comunidade, podendo ocorrer a qualquer momento e em qualquer lugar. No entanto, não só a gestão tradicional, como a atuação das pessoas envolvidas, a sua estrutura interna e conseqüentemente a inserção no mundo social são motivos de muita discussão.

Quanto a natureza das organizações formais e a relação entre hetero e autogestão, Gutierrez diz que

ao definir o mundo da vida como uma instância constituída pela ação comunicativa e dotada de uma racionalidade essencial, a heterogestão só é possível executando um duplo movimento: Por um lado, autonomizando-se em relação ao mundo da vida; e, pelo outro, reconvertendo no interior dos sistemas dirigidos pelos meios o substrato comunicativo racionalizante do mundo da vida, num processo de isolamento de componente ético e de empobrecimento dos laços sociais dos agentes. (Gutierrez, 1994, p. 56)

Ainda sob a perspectiva de Gutierrez (1994, p. 57-8), o mundo da vida, na perspectiva das organizações formais, representa um ingrediente sistêmico a ser avaliado caso a caso. Além disso, as empresas e instituições, através do princípio de inserção voluntária de seus participantes, começam a tornar-se independentes tanto dos fins reais de sua ação como também dos contextos particulares do mundo da vida que são expressos através da dimensão socializante das propriedades das personalidades, cuja presença poderia inibir a capacidade de controle alienado. Percebe-se que as organizações formais não absorvem o social, subdividindo-se em alguns espaços constituídos em termos do mundo da vida e em outros, onde a forma de comunicação característica do mundo da vida é neutralizada pela dimensão burocrática. Estes dois planos, enfrentam um ao outro “como âmbito de ação socialmente integrado e âmbito de ação sistemicamente integrado” (Habermas, 1987, p. 438, apud. Gutierrez, 1994, p.57 ).

Em outras palavras, ocorre uma luta permanente no interior das organizações para poder manter o controle alienado, já que isto só é possível através da reconversação e autonomização com relação ao mundo da vida.



Portanto não se pode confundir esta situação com a idéia espontaneísta de que, na ausência de controles, a organização se torna automaticamente autogestionária.

O processo que ocorre no interior das instituições para o controle burocrático precisa despotencializar as ações integradas socialmente, em função das divergências de interesses entre seus membros, tanto no sentido do conflito capital e trabalho, como entre os diversos grupos articulados e presentes. Trata-se, pois, de impor uma racionalidade com respeito a fins no lugar da racionalidade comunicativa, fundamentada na participação em processos discursivos que objetivem o consenso. A ação organizada de forma sistêmica precisa estar fundamentada no mundo da vida, sendo possível somente através do direito formal. Isto justifica o fato de Habermas considerar que o tipo de jurisdição das relações sociais pode constituir-se em um bom indicador dos limites entre sistema e mundo da vida.

Gutierrez (1994, p. 58-9), no entanto, analisa o pensamento habermasiano de autogestão e acredita que, se a sua interpretação for satisfatória, é previsível que essa perspectiva leve à administração tradicional. Isto significa que a contradição poderá ocorrer sempre e será muito difícil de evitá-la. Como o mundo da vida, lugar onde ocorrem as ações comunicativas, representa um depósito da racionalidade necessário para o aumento da produtividade vital, pautado numa perspectiva capitalista, através da generalização interna das ações estratégicas, que buscam alcançar os objetivos organizacionais. No entanto essas ações estratégicas não possuem autonomia em relação ao mundo da vida e, mesmo estando despotencializadas, as ações comunicativas estão sempre presentes. O aumento da racionalidade representa o aumento da complexidade que torna possível a manutenção do controle sistêmico. O aumento de saldo numa situação desse tipo significa enfrentar um desafio onde a solução é impossível de ser alcançada.

Em outras palavras, trata-se de uma comunicação em que todos os sujeitos participem e estabeleçam entre eles os seus planos de ação. Tal situação pressupõe um lugar que também seja compartilhado por todos, um lugar onde situações são vivenciadas e compartilhadas, em que o agir comunicativo se distingue do agir estratégico, pela coordenação das ações dos indivíduos fundamentadas agora na

racionalidade para que se tenha um acordo. É uma força motivadora dos atos de entendimento.

Apesar de o conflito ser de caráter conjuntural, enquanto a prática organizacional se der no interior dos sistemas, a solução para será muito remota. Cabe à política tentar fazer com que os sistemas fiquem subordinados aos valores e normas consensuais do mundo vivido.

- A lógica do modelo de interpretação social, fundamentada no mundo da vida e na ação comunicativa, apresenta a autogestão como uma proposta baseada no consenso, previsível e inerente à vida em sociedade, podendo ocorrer em qualquer lugar e momento. (Gutierrez, 1994, p. 56)

Fica assim definida, antes da TAC era o “controverso: *homo faber* como “quadro fixo” do homem na construção evolutiva das sucessivas formações sociais, características de cada modo de produção” (Gutierrez, 1994, p. 65).

Após a TAC, a lógica do modelo de interpretação social assume um caráter transcendental: “A racionalização das imagens de mundo, num sentido crescente, através das ações comunicativas, enquanto elemento permanente” (Gutierrez, 1994, p. 65).

Nessa perspectiva de acordo com o pensamento de Tavares (1996, p. 46-7), depois das análises das estruturas lingüísticas, Habermas considera a fala elemento muito importante e decisivo para o ser social. Responsabiliza o consenso pela construção da história do próprio homem e da vida social, pois o que funda o ser social na história humana é o agir comunicativo. Contudo, para que os sujeitos do processo de comunicação cheguem a um consenso, a fala dos indivíduos deve expressar emissões e manifestações racionais. Resumindo, a ação comunicativa proposta pelo autor se dá através da linguagem que gera o ser social e permite a intersubjetividade entre os sujeitos participantes do processo de comunicação.

A racionalidade tão sonhada por Habermas é uma racionalidade referida a um contexto, ou seja, um saber que apresente proposições suscetíveis à crítica.



Tal contexto referido é o mundo da vida, somente no qual é possível concretizar a tão sonhada racionalidade. O conceito de saber no ponto de vista habermasiano “(...) tem menos a ver com o conhecimento e com a aquisição de conhecimento que com a forma em que os sujeitos capazes de linguagem e de ação fazem uso do conhecimento” (Habermas, 1988a, p. 24).

Nessa perspectiva, a racionalidade obtida numa emissão ou numa manifestação lingüística é determinada através da confiabilidade. Pressupõe-se que toda emissão ou manifestação lingüística cumpre os pressupostos da racionalidade, quando as mesmas são passíveis de um juízo objetivo. “um juízo só pode ser objetivo se faz pela via de uma pretensão transubjetiva de validade que para qualquer observador ou destinatário tenha o mesmo sentido que para o sujeito agente. (Habermas, 1988a, p. 26)

Considera-se que uma emissão ou manifestação lingüística cumpre os pressupostos da racionalidade, quando a pretensão de verdade incutida nela seja suscetível de crítica. É necessário, porém, que tais manifestações sejam fundamentadas em regras de ação que guardam relação com o mundo objetivo e que, quando necessário, podem ser chamadas à tona para defender e afirmar a verdade enunciada. Durante o processo de comunicação, os sujeitos mediados pela fala expõem o que Habermas denominou de “pretensões de validade” que, por sua vez, relacionam-se com o mundo objetivo das coisas, com o mundo social das normas e até mesmo com o mundo subjetivo dos sentimentos.

As pretensões, como se sabe, referem-se à veracidade quanto ao conteúdo da fala, a correção quanto às normas que regem as seleções, à sinceridade das intenções do falante e, por último, à inteligibilidade do que é comunicado. Esses quatro princípios representam uma condição ideal da fala que se encontra presente aprioristicamente em todos esses atos. É uma possibilidade real, que torna compreensível o potencial emancipatório da ação comunicativa, pois, quando os sujeitos se encontram em comunicação, não há coerção que não possa ser superada. A única coerção que pode prevalecer é a do melhor argumento racional. As pretensões são justificadas através dos argumentos que podem ser aceitos ou não pelos sujeitos, ao estabelecerem um diálogo crítico, objetivando legitimar as

pretensões levantadas pelo grupo, ou por quem estiver participando naquele momento. Cabe então a cada um dos participantes reconhecer que o outro tem os mesmos direitos enquanto sujeito participante do debate crítico. Nessa comunidade se processa então o convencimento de uma maneira recíproca.

Em outras palavras, a linguagem expressa as pretensões de validade, que por sua vez irão passar por um processo reflexivo, através das manifestações simbólicas e comuns dos sujeitos que compartilham o mundo e só então será possível saber se a pretensão de validade,<sup>4</sup> que está sendo expressa é relevante ou não.

Do ponto de vista de Tavares (1996, p. 47), essa concepção proposta oferece o mesmo estatuto do conceito transcendental do mundo da vida proposto pela fenomenologia, cuja perspectiva orienta a identificação da objetividade habermasiana. Habermas não concebe o mundo como objetivo, mas acredita que a objetividade é algo a ser adquirida e que, embora ela não seja inerente ao ser, é construída pela subjetividade. Para ele, a objetividade é construída na consciência humana. Segundo Habermas,

O mundo só adquire objetividade pelo fato de ser reconhecido e considerado como um mesmo mundo por uma comunidade de sujeitos capazes de linguagem e de ação. O conceito abstrato de mundo é condição necessária para que os sujeitos que atuam comunicativamente possam entender-se entre si sobre o que sucede no mundo ou o que há de produzir no mundo. Com essa prática comunicativa se assegura o lugar do contexto comum de suas vidas, do mundo da vida que intersubjetivamente compartilham. (Tavares, 1996, p. 48)

A linguagem é então a grande referência da Teoria da Ação Comunicativa na perspectiva habermasiana, é o que fundamenta o ser social. É através da fala

---

<sup>4</sup> Habermas afirma: "Chamo argumentação o tipo de fala em que os participantes tematizam as pretensões de validade que se apresentam duvidosas e tratam de resgatá-las ou de recusá-las por meio de argumentos: uma *argumentação* contém razões que estão conectadas de forma sistemática com a *pretensão de validade* da manifestação e emissão problematizadas. A força de uma argumentação se mede num contexto dado pela pertinência das razões. (...) em se a argumentação é capaz de convencer os participantes num discurso, isto é, em si é capaz de motiva-los a aceitação da pretensão de validade em litígio." (Habermas, 1988a, p. 37)



que os indivíduos alcançam o consenso, constituindo a sociabilidade, permeados por uma intersubjetividade que conforma o mundo da vida, uma representação do mundo, construída através das subjetividades individuais que ocorrem no plano transcendente. A fala, cujo objetivo é garantir a interação social, assume a função de coordenar o núcleo central da comunicação entre os indivíduos (Carneiro, 1996, p. 87).

A teoria de Habermas põe fim às tentativas de elaboração de um conceito de racionalidade que vai além das concepções subjetivas e individuais e propõe então um novo conceito de sociedade onde sistema e mundo da vida são articulados. Nesse sentido, a teoria crítica da modernidade vem contribuir para a construção de uma nova sociedade. Quando Habermas iniciou os seus estudos que depois culminaram na construção da teoria da ação comunicativa, o autor recorreu a vários autores de diferentes áreas de conhecimento, como a filosofia, a sociologia e a lingüística. A partir de Max Weber, um dos primeiros autores a tratar da questão da racionalidade na teoria da ação social. Habermas encontrou o ponto de partida para sua teoria.<sup>5</sup>

Cabe lembrar como Habermas concebe o termo *racional* frequentemente usado em sua teoria. Segundo Carneiro (1996, p. 89), este termo tem certa relação com racionalidade e saber.

<sup>5</sup> Para Habermas, a ação comunicativa se distingue de Weber porque em Weber, “o fundamental [...] não é a relação interpessoal de ao menos dois atores lingüística e interativamente competentes, que aponte a um entendimento lingüístico e sim a atividade teleológica de um sujeito de ação solitário.” (Carneiro, 1996, p. 88) Habermas considera que Weber parte de um conceito de ação social que se fundamenta numa estrutura monológica que se baseia na relação meio e fim. Considera ainda, que Weber na elaboração de sua teoria, se baseia numa tipologia que diferencia os graus de racionalização, classificados assim por Weber: ação racional relacionada a valores, ação racional relacionada a fins, ação afetiva e ação tradicional. Para Habermas, essa tipologia adotada por Weber na elaboração de sua teoria, orienta a ação do indivíduo, durante sua atividade teleológica com objetivos bem definidos, cuja pretensão é conseguir uma ação eficaz e uma racionalização de meios para atingir determinados fins. Além de tudo, Habermas acredita que Weber em sua teoria da ação não coloca a relação social como uma referência, simplesmente a considera “como aspecto suscetível de racionalização a relação meio-fim de uma ação teleológica concebida monologicamente. Se adota essa perspectiva, o único que cabe “juizar” objetivamente nas ações é a eficácia da intervenção causal que a ação representa em uma determinada situação [...]” A ação social que o sujeito desempenha na teoria weberiana tem como objetivo atingir a eficácia, o conceito normativo, quer alcançar o êxito. Já na teoria da ação comunicativa, o sujeito através da racionalidade comunicativa, visa alcançar a compreensão, o entendimento e o consenso por meio desta racionalidade. Habermas acredita que essa é a distinção mais importante que existe entre a sua teoria e a teoria de Weber (Carneiro 1996, p. 88).

Dependendo do grau de confiabilidade do saber, as “pretensões subjetivas de validade” expressas nas manifestações lingüísticas ficam suscetíveis à crítica.

As manifestações lingüísticas assumem os fundamentos da racionalidade, quando encarnam um saber confiável em relação com o mundo objetivo. O “enjuizamento” sobre o mundo só pode ser objetivo, a partir do que Habermas denomina de “pretensão transubjetiva de validade”, a qual assume o nóculo central da teoria da ação comunicativa. A “pretensão transubjetiva de validade” significa uma pretensão de convencimento de sujeitos, de se estabelecer uma racionalidade comunicativa, uma comunicação comum entre os sujeitos no mundo objetivo. Essa construção em comum vai revelar uma imagem sobre o mundo. (...) A objetividade do mundo é, por conseguinte, construída e concebida pela subjetividade humana a partir de “pretensões transubjetivas de validade”, que se concretizam no agir comunicativo. A linguagem, nesse sentido, expressa de forma intersubjetiva a objetividade do mundo. Os atos da fala se estruturam no sentido de possibilitar um reconhecimento intersubjetivo de “pretensões transubjetivas de validade”, de modo que a objetividade do mundo é construída por uma racionalidade comunicativa que estabelece um consenso intersubjetivo. (...) Para Habermas, esses atos da fala tem força de coordenar as ações humanas, quando “primeiro o ouvinte entende a emissão; (...) segundo o ouvinte toma postura com um sim ou com um não (...), ou rechaça, e terceiro, atendo-se ao acordo alcançado, o ouvinte orienta sua ação conforme as obrigações da ação comunicativa.

A compreensão do mundo objetivo é construída, então, por uma intersubjetividade, que é a articulação das subjetividades individuais numa subjetividade coletiva, que reproduz idealmente o mundo objetivo: o “mundo da vida””. (Carneiro, 1996, p. 90-1)

A intencionalidade vincula-se a manutenção da ordem via “coordenação”. Nesse contexto, a argumentação expressa durante a comunicação possibilita a construção da objetividade do mundo. O mundo passa a ser objetivo, apenas quando é reconhecido e concebido pelos indivíduos de uma comunidade, capazes de falar e agir. Para Habermas, o mundo objetivo tem que ser sempre reafirmado através da prática da argumentação, em que se incute um conceito abstrato de mundo, o mundo da vida. Caso esse mundo da vida não seja reafirmado constantemente, ele não consegue se manter e deixa de existir. Para Habermas



o mundo da vida é, por assim dizer, o lugar transcendental em que falante e ouvinte se saem ao encontro; em que podem expor reciprocamente a pretensão de que suas emissões concordam com o mundo (com o mundo subjetivo e com o mundo social); e em que podem criticar e exhibir os fundamentos dessas pretensões de validade, resolver seus desentendimentos e chegar a um acordo. (Carneiro, 1996, p. 95)

Verifica-se, pois, que o “mundo da vida” é um lugar que transcende o mundo social, objetivo e subjetivo. Nele as subjetividades se encontram e através da argumentação buscam estabelecer um acordo. A linguagem, nesse contexto, tem a função de coordenar as subjetividades singulares de modo a constituir a intersubjetividade. É portanto nesse *locus* que os indivíduos, a partir de suas predisposições lingüísticas, poderão constituir uma nova intersubjetividade. Concatenando o que foi até agora analisado, percebe-se que uma imagem é reconstruída consensualmente numa comunidade através do processo de argumentação. O “mundo da vida” constitui-se de um saber pré-teórico que forma o consenso, resultado da coordenação de variadas subjetividades em uma intersubjetividade. E nesse contexto de “mundo da vida” que os indivíduos pretendem resolver os problemas da sociedade moderna.

a sociabilidade, na perspectiva habermasiana, é construída por uma subjetividade que reconhece a objetividade do mundo a partir de uma intersubjetividade via racionalidade comunicativa. A subjetividade humana se sobrepõe sobre a relação objetividade/ subjetividade que é imanente à prática social dos homens, constituindo-se um mundo que não tem como base a concretude e a historicidade do ser, ou seja, a inserção concreta dos sujeitos na sociedade, mas a comunicação que estes estabelecem entre si e a percepção que têm sobre o mundo objetivo. (Carneiro, 1996, p. 96)

Para Habermas, a objetividade do mundo é construída por uma comunidade de pessoas através de um consenso alcançado entre esses membros, constituindo-se a partir de uma “pretensão transubjetiva de validade”, reconhecida através da argumentação, de modo intersubjetivo, no “mundo da vida”.

O consenso e o entendimento mútuo entre os indivíduos capazes de propor “pretensões transubjetivas de validade” constituem a meta da teoria de Habermas, pela qual qualquer tipo de objeção feita em relação ao acordo entre os indivíduos no processo argumentativo é interpretado como inerente ao processo de reflexão. Por sua teoria, qualquer forma de coerção que leve à imposição e à dominação de um argumento sobre outro é rechaçada. O entendimento é, portanto, assegurado através da fala argumentativa (Carneiro, 1996, p. 97).

Conclui-se, então, que a racionalidade concebida por Habermas baseia-se numa perspectiva fenomenológica, visto que a razão, construída pela subjetividade, é produto da intersubjetividade e difere do materialismo, pois a vertente marxiana concebe a razão como um produto histórico alcançado através do processo de sociabilidade. A racionalidade é, no ponto de vista habermasiano, a expressão da disposição e capacidade dos sujeitos de estabelecer o consenso no processo de interação social.

A linguagem em uso assume o fundamento da teoria do agir comunicativo, ao estabelecer a racionalidade comunicativa.

Habermas considera que o mundo objetivo e a sociabilidade é concebida, construída e centrada na subjetividade humana que se reconhece em si mesma devido à intersubjetividade. Todavia, na construção histórica da sociabilidade, Habermas nega a prática social dos indivíduos e a existência de um elemento que permite a articulação entre objetividade/ subjetividade. Nega também a relação teleológica/ causalidade que constitui a prática humana na constante produção do novo ser, articulando a individualidade à totalidade social.

a intersubjetividade, propagada pela teoria habermasiana, é inerentemente portadora da afirmação de uma tendência natural e espontânea de os sujeitos se disporem ao diálogo e ao estabelecimento do consenso; mesmo em situações em que o conflito aparece. Esse conflito é admirável para que novamente seja restabelecido o acordo. Compreender a realidade, fundamentada nessa pressuposição, significa corroborar os princípios da democracia burguesa, na medida em que, na esfera do político, os sujeitos sociais, mesmo que em posições contrapostas, tendem a estabelecer acordos para garantir a universalidade dos direitos de todos os cidadãos que compõem a sociedade. Com isso, as diferenças entre indivíduo e a totalidade,



que se materializam na sociedade, são passíveis de serem negociadas, desde que sejam preservados os princípios básicos que regem a sociedade burguesa através do controle do Estado e do mercado. (Carneiro, 1996, p. 98)

Em resumo, em que consiste então a teoria do agir comunicativo? Trata-se de uma teoria pela qual as condições e possibilidades de um entendimento são baseadas no mundo da vida. Neste mundo da vida predomina o reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade. Estas pretensões de validade procuram certificar-se da relação que existe entre o eu com o mundo e das relações sociais com as experiências do indivíduo. No entanto, diferentemente do que seria esperado numa moral pré-convencional, esse processo não se baseia na autoridade, mas sim, num convencimento racionalmente motivado, através da interiorização de um princípio, ou seja, do mesmo modo que ocorreria em uma fase da moral pós-convencional. Para que o compartilhamento das intersubjetividades se dê, a teoria da argumentação, que é à base de toda a ação comunicativa, tem que apresentar um sistema de validade. O argumento do sujeito tem que apresentar validade para que assim a comunicação entre os sujeitos se fundamente em argumentos verdadeiros.

## **2.4 A Teoria da Ação Comunicativa e a gestão do trabalho**

No que diz respeito à contribuição da TAC para o estudo da gestão do trabalho, Gutierrez (1994, p. 41-2) coloca que, apesar de ser bastante explícito o conceito de trabalho no interior do modelo explicativo habermasiano, a grande diferença localiza-se na falta de uma proposta de configuração organizacional alternativa e eficiente. No entanto, não se justifica a afirmação de Burres e Morgan de que um modelo organizacional provindo de uma percepção crítica da sociedade seja algo inexistente, pois não só é possível encontrar preocupações

com este tema, como também é possível identificar uma tradição organizacional neste campo.

O conceito de gestão e trabalho não são interligados, pois onde se enfatiza a questão da gestão, o conceito de trabalho aparece em segundo plano e quando se enfatiza o trabalho, a gestão fica em segundo plano ou aparenta ser resultado das lutas sociais que têm ocorrido. A partir de um ponto de vista teórico, Gutierrez acredita que toda reflexão a respeito do trabalho antecede a qualquer discussão a respeito do seu processo de gestão, pois, se pensada no sentido moderno, tal qual se apresenta depois da revolução industrial, vai se definir em função do trabalho social enquanto experiência constituída historicamente.<sup>6</sup> Tal situação assim procede, adotando-se ou não o trabalho enquanto categoria sociológica determinante (Gutierrez, 1994, p. 42).

Como se pensar, então, o conceito de trabalho e de educação numa situação desse tipo? Primeiramente, trata-se de um conceito muito importante para o desenvolvimento de um modelo de formação de homem, que não representa uma estrutura analítica fixa, que estabelece o tipo de relações possíveis entre as diferentes variáveis. Para Gutierrez (1994, p. 45), que visa trabalhar na perspectiva crítica, é preciso perceber a articulação entre teoria e prática, inclusive a revisão da teoria em função da percepção das conseqüências de sua intervenção na realidade concreta.

A sociedade atual cindida e fundamentada nas relações de poder, com desigualdades, exclusão, com crescente desemprego, dificultando ainda mais a incorporação do trabalho formal. Ainda assim, é possível perceber nos indivíduos que participam nesse mercado de trabalho uma tendência à integração e, pela qualificação cada vez maior das tarefas e pelo medo do desemprego, uma maior sujeição aos ditames do mercado e da escola. Se as condições de trabalho exigissem trabalhadores mais qualificados, esta situação abalaria a estrutura social. A posição que o trabalhador assumiu nos dias de hoje, é de sujeição. A

---

<sup>6</sup> Segundo Ianini (1992, p. 22) "(...) ocorreram transformações fundamentais na sociedade, cuja compreensão exige uma superação do instrumental de análise desenvolvido até agora. Ou como ele mesmo coloca, "Nesta altura da história, em fins do século XX, as Ciências Sociais defrontam-se com problemas novos, surpreendentes, sobre os quais ainda não trabalharam, ou trabalharam pouco. Ocorre que o objeto das Ciências Sociais ampliou-se além da capacidade interpretativa dos conceitos já conhecidos" (Gutierrez, 1994, p. 43)



cada dia que passa, ainda que aumente o número de pessoas qualificadas no mercado, a escassez de trabalho, obriga os profissionais a se submeterem a atividades não tão dignas de sua qualificação.

(... ) o determinante-chave das relações de competitividade entre as empresas não está no nível de sofisticação dos equipamentos utilizados, mas na capacidade de inovação e de criatividade desenvolvida nas linhas produtivas, e na capacidade de desenvolver soluções adequadas a cada situação particular, tirando partido de uma ou várias das novas propriedades oferecidas pela série de equipamentos informatizados ou eletrônicos. (Coriat, 1998, p. 55, apud. Gutierrez, 1994, p. 48)

O panorama evolutivo da tecnologia tem se mostrado heterogêneo e descontínuo. O indivíduo sofre suas influências quando é inserido numa situação conflitual e se vê frente a outros com interesses materiais e simbólicos antagônicos, no meio de uma matriz produtiva que demarca as limitações inerentes ao estágio de desenvolvimento científico e tecnológico.

Gutierrez (1994, p. 53) acredita que a definição de trabalho depende muito da forma como as pessoas o percebem e também da importância que assume para estas pessoas. Essa situação se dá devido à crise de paradigmas e das mudanças qualitativas no ramo da tecnologia e inclusive na organização do próprio trabalho.

Na perspectiva de Gutierrez (1994, p. 51), tanto a definição de trabalho, quanto sua concepção metodológica são aspectos interligados.

Essa tentativa de não reproduzir internamente relações autoritárias é uma marca comum às experiências autogestionárias, desde os seus primórdios libertários. As dificuldades de articulação e sobrevivência nos mercados também. Porém, a inserção dessa problemática num modelo explicativo complexo, como o proposto por Habermas, pode servir para aprimorar a reflexão imediata a respeito de cada realidade conjuntural e, conseqüentemente, melhorar as condições de atuação e as possibilidades de sucesso da autogestão. (Gutierrez, 1994, p. 60-1)

Em relação à escola, ainda é difícil pensar o trabalho como um valor social de emancipação, já que neste local a reprodução de idéias, condutas e valores são hegemônicos, de forma que a padronização comportamental é mais forte do que as possibilidades de emancipação.

Quanto às experiências de autogestão, é possível que elas apresentem problemas de ordem organizacional. Habermas, no entanto, apresenta uma possibilidade de tal situação se inverter, enfatizando o ganho de racionalidade original adquirido pela superação dos distúrbios e efeitos patológicos sofridos pelos sujeitos e provocados pelas organizações tradicionais. O resgate dessa situação só é possível através da ação coletiva coordenada comunicativamente.

Falar sobre a questão da gestão e do poder significa falar dos gestores e tecnocratas, pessoas que caracterizam sua inserção social devido ao trabalho. Trata-se de pessoas que acreditam que a sociedade moderna, Deus, a vida, ou seja, o mundo inteiro não caminha sem a existência deles, como se eles fossem seus salvadores, os únicos que podem oferecer soluções mais eficientes e propícias ao bem estar de todos. Não conseguem perceber-se numa perspectiva crítica.

Para Mannheim, através de um processo democrático, a população é capaz de controlar a burocracia. Para ele, “coordenação e planejamento podem ser feitos estribados no aconselhamento democrático. Nada há para impedir a maquinaria parlamentar de efetuar o controle necessário em uma sociedade planificada” (Mannheim 1961, p. 6, apud. Gutierrez 1994, p. 67).

Segundo Gutierrez o papel que os tecnoburocratas assumem nas relações sociais e de poder não são levados em conta, pois considera-se a sociedade contemporânea enquanto sociedade capitalista, ou algo pós-capitalista.

Dialogando com o marxismo, João Bernardo apresenta seu ponto de vista a respeito do capitalismo:

Em meu entender, o capitalismo é, desde a sua origem, um sistema que articula três classes: a classe burguesa e a classe dos gestores, ambas constituindo as classes capitalistas; e a classe proletária. Eventualmente, pode a burguesia reduzir-se e até praticamente desaparecer, como sucede na URSS, por exemplo, ficando então duas classes em presença. Os gestores são assim, na minha opinião, o elemento de continuidade social entre os capitalistas, sendo eles a classe capitalista que se reforça com o desenvolvimento do modo de produção. (João Bernardo, 1987, p. 69, apud. Gutierrez, 1994, p. 73)

No entanto, Gutierrez acredita que João Bernardo ao colocar a importância da tecnoburocracia na sociedade atual e a tendência que a



tecnoburocracia tem de eliminar a burguesia, embora tenha relação com o marxismo, não propõe nenhuma inovação.

Pensada a tecnoburocracia no campo da empresa, a mesma apresenta algumas diferenciações internas e muitas vezes não solidárias, já que o produto do trabalho é relativamente repartido e até mesmo excludente. Isto significa que o setor financeiro da empresa pode desviar uma boa parte da renda que iria para outros campos da empresa para os tecnoburocratas.

Por não haver uma ordem que controle a distribuição das funções dos gestores com especialidades diferenciadas, pode vir a ocorrer um conflito entre esses gestores de diferentes formações técnicas. O acesso desses grupos ao poder e aos benefícios materiais ocorre num confronto de ordem política, levando em consideração a abrangência da organização no mercado que o indivíduo atua. Embora cada um desses grupos de gestores com formação diferenciada tenham muita eficiência, o espaço conquistado para a auto-divulgação nos meios de comunicação de massa e inclusive na imprensa especializada, surge como algo determinante.

O mercado, além de ser a mediação da atuação da organização é também um meio utilizado pelos tecnoburocratas para vender-se a preços altos. Apesar de ser percebida no grupo de gestores uma certa mobilização articulada com características de uma classe social, nota-se que os próprios gestores se articulam e se reconhecem enquanto mercadoria de alto valor. Os indivíduos podem identificar-se com os tecnoburocratas através das relações simbólicas, familiares e até mesmo legitimados por instituições específicas. No entanto, sua participação no trabalho apropriado dependerá não só de sua competência em procurar manter o que já existe, mas também de sua capacidade de inovação.

(...) a inserção e manutenção individual em função de critérios não objetivos, ao mesmo tempo em que obtém um máximo de estímulo à produtividade, entendida aqui como a preservação dos privilégios nos moldes da reprodução da formação social, requer também mecanismos de acomodação e reordenamento internos, que podem ser compreendidos como uma forma específica de solidariedade intra-grupo. (Gutierrez, 1994, p. 77)

Essa solidariedade é tratada de forma diferente da solidariedade que se dá no interior das classes mais humildes e subalternas, alienadas e condenadas a viver em condição de exploração, que demonstram indignação através de greves operárias e sabotagem. A solidariedade que se manifesta no contexto da burocracia é uma solidariedade instrumental, resultado das relações internas entre pessoas que definem suas ações por meio de uma lógica fundamentada na razão instrumental. Essa solidariedade através da cobrança organizacional mantém seus membros sob pressão (Gutierrez, 1994, p. 77-8).

Na lógica de Nietzsche ...“(... ) Uma hierarquia (...) se quer a liberdade enquanto não se tem, ainda, o poder. Quando se tem o poder, se quer o domínio, se este não se consegue (por ser demasiado fraco para conquistá-lo), se quer a ‘justiça’, isto é: um poder igual” (Nietzsche, 1932, apud. Gutierrez, 1994, p. 79).

Não se consegue perceber na teoria de Habermas uma preocupação quanto à definição da tecnoburocracia enquanto grupo social diferenciado. Desse modo, qualquer análise que ocorra a partir da Teoria da Ação Comunicativa, fica limitada no que diz respeito à aplicação de seus pressupostos.

Gutierrez procura dar ênfase à selvageria que caracteriza as relações internas do grupo, a qual pode ser identificada pelos critérios utilizados na distribuição de recompensas e de punições materiais e simbólicas. Essas situações conflitantes resultam de um ambiente onde se valoriza a capacidade do indivíduo se adaptar a outros grupos de pessoas, pela consciência de cada um de que poderá ser descartado a qualquer momento e pelo descompromisso com a verdade e os princípios da espécie humana. O autor acredita que esses aspectos se enquadram bem naquilo que Habermas chama de sistemas dirigidos por meios, ou seja, um lugar onde o mundo da vida e a racionalidade comunicativa perdem suas potencialidades, cedendo lugar às ações estratégicas e às suas formas de integração sistêmica. Os sistemas reconhecidos enquanto um espaço de desligamento com o mundo da vida, substituindo a tentativa do consenso por uma generalização simbólica de prejuízos e ressarcimentos, facilitam o manejo das ações dos indivíduos no campo político e econômico. Isso só é possível porque as características e valores que constituem a personalidade do sujeito e a vida



peçoal dos indivíduos são mantidos fora dos sistemas, ou seja, dá-se uma relação individual entre os sujeitos e a organização. Essa condição de isolamento parcial com relação aos ambientes sociais originais do mundo da vida e a substituição da tentativa do consenso, através da generalização interna das ações estratégicas coordenadas por uma via de prejuízos e ressarcimentos, facilitam a subordinação e manipulação dos sujeitos que compõem o sistema (Gutierrez, 1994, p. 84).

Resumindo, Habermas propõe a existência de uma espécie de dissolução do sujeito da dominação. Sua ação deve se fundamentar de maneira consciente e manter determinadas relações sociais que lhe favoreçam auferir benefícios.

O tecnoburocrata, enquanto sujeito atuante no interior de um processo de dominação, vai se diluir frente à importância dos sistemas e sua prática de colonização do mundo da vida, já que todos os membros das organizações vão contribuir, a partir de sua condição de indivíduo, com este substrato fundamental à constituição das ações estratégicas. (...) Isto pode servir de exemplo para ilustrar a adoção de um referencial baseado num conceito transcendental, em contraposição a um referencial de inspiração materialista dialético. (...) Dentro da mesma linha de raciocínio, podemos perceber uma relativização da importância da idéia de revolução e a transferência da possibilidade de emancipação, do coletivo, para o plano individual. (Gutierrez, 1994, p 84-5)

A teoria proposta por Habermas é diferente da proposta apresentada por Weber, visto que, na proposta weberiana, as ações dos sujeitos têm como pretensão maior o alcance do sucesso, da eficácia e da eficiência, enquanto que a proposta habermasiana da ação comunicativa é voltada para a obtenção da compreensão e do consenso. A objetividade, segundo a proposta de Weber, se fundamenta na lei, portanto se realiza no poder. Já em Habermas, a objetividade é dada pelos indivíduos que durante o processo de comunicação expõem suas subjetividades, compartilhando intersubjetivamente o mundo da vida, representando, desse modo, um conjunto de interpretações pressupostas pelos sujeitos na ação comunicativa que servem como saber de fundo.

Um outro aspecto que difere a proposta weberiana da teoria de Habermas refere-se à racionalidade comunicativa. Em Habermas, todas as proposições expostas pelos sujeitos na ação comunicativa que forem concebidas como válidas e que, por meio do processo argumentativo, alcancem um consenso, sem que para

isto tenha que ser usada a coação, são consideradas racionais. Apresenta, uma razão processual.

Nesse conceito de racionalidade comunicativa proposto por Habermas há algumas conotações que ressaltam a capacidade do indivíduo de convencer o outro sem o uso da coação e da capacidade da fala argumentativa para gerar o consenso, momento em que os sujeitos do processo comunicativo conseguem superar a subjetividade inicial dos diferentes pontos de vista, já que estão frente a uma comunidade de convicções motivada racionalmente. (Gutierrez 1994, p. 84).

Na concepção de Habermas é a intersubjetividade dos indivíduos mediada pela linguagem que constrói o mundo objetivo. Este mundo é para o autor reafirmado cotidianamente pela estrutura subjetiva da linguagem. Durante a ação comunicativa, as pretensões de validade intersubjetiva requerem conceitos comuns entre os indivíduos que falam e os que ouvem. Tal situação permite a conclusão de que, durante um processo comunicativo, as pretensões de validade expostas pelos sujeitos do discurso devem ter o mesmo sentido para quem fala e para quem ouve, como também nada deve ser mantido em segredo com o objetivo de se conseguir adesão, justamente o que acontece no propósito de Weber (Weber, 1994, apud. Tavares, 1996, p.46-51).

Com o objetivo de alcançar um conceito de racionalidade mais abrangente do que o conceito instrumental proposto por Weber que sirva como forma de apoio a uma crítica da sociedade, Habermas faz uma análise da teoria da ação, do seu fundamento racional e da capacidade comunicativa da linguagem.

A racionalidade em Habermas é voltada para um saber em que predomina o respeito pela forma e modo como o conhecimento é utilizado. Já em Weber (1994), trata-se de um saber manipulável e controlado pelos interesses humanos. Em outras palavras, o saber ou o conhecimento, no ponto de vista weberiano, só tem sentido se for utilizado para dominação tanto dos fenômenos naturais como humanos.

Para Tavares, o caráter da racionalização proposto pela teoria weberiana confirma a hipótese de que



a forma mercadoria se impõe como forma de objetividade dominante na sociedade capitalista, de modo à obtenção de lucro, sucesso, liderança e dominação. Trata-se de uma perspectiva utilitarista, alicerçada na ciência e na técnica, em que a racionalidade é percebida pelo ângulo instrumental, ficando restrita à instância de dominação dos fenômenos para atender às necessidades do Homem. (Tavares, 1996, p. 48)

Weber (1994) concebe o domínio como uma manifestação concreta e empírica do poder e o define como “a oportunidade de um indivíduo fazer triunfar no seio de uma relação social sua própria vontade contra resistências, e o domínio como a oportunidade de aí encontrar pessoas dispostas a obedecer à ordem que lhes é dada” (Freund, 1987, p. 161, apud. Tavares, 1996, p. 48-9).

A compreensão weberiana de racionalização surge a partir dos estudos a respeito das relações humanas com o meio em que vivem e os seus instrumentos, cujo intuito era atingir uma eficácia e um rendimento muito maior.

Para Tavares, a obediência, nessa perspectiva weberiana, aparece como interesse tanto interno como externo, fazendo parte de toda relação autêntica de dominação. Isto justifica a possibilidade de a dominação encontrar obediência para algumas ordens específicas dentro de um determinado grupo de pessoas, seja por motivos afetivos, costumes ou ideais. Sua obra ficou fragmentada do ponto de vista habermasiano pelo fato de considerar a racionalidade apenas no que diz respeito à dimensão cognitiva e instrumental. Nesse sentido, a partir da crítica àquela teoria, torna-se possível a reconstrução de um projeto conjunto sobre a racionalização em toda a sua complexidade, considerando também os fenômenos prático-morais e estético-expressivos que compõem o racionalismo ocidental. Nessa perspectiva, acredita na possibilidade de uma razão mais ampla, que seja capaz de oferecer verdades com pretensões de validade universal – a razão comunicativa, contrapondo-se a Weber quanto ao seu conceito parcial de racionalidade.

As temáticas da racionalidade propostas por Weber são, do ponto de vista habermasiano, impostas por razões sistemáticas e portanto, não suficientes para fundamentar uma pretensa teoria de sociedade. Segundo Habermas, o fundamental para Weber (1994) “não é a relação interpessoal de ao menos dois atores, lingüística e interativamente competentes, que aponte a um entendimento

lingüístico, e sim a atividade teleológica de um sujeito de ação solitário” (Habermas, 1988a, p. 359-60).

A racionalização compreendida por Weber concebe o homem como um ser de necessidades para a satisfação das quais pode manipular as coisas e até mesmo os próprios homens.

A proposta weberiana não parte da relação social e sim de um conceito de ação estruturado monologicamente, com fins utilitários, valorativos e afetivos de sujeitos isolados, cuja sociologia política é concebida como sociologia do domínio (Tavares, 1996, p. 50).

Quanto à atividade política, Weber afirma: “o domínio (Herrschaft) está no âmago do político e o agrupamento político é antes de mais nada um agrupamento de domínio” (Weber, 1994, p. 161, apud. Tavares, 1996, p. 50).

Nesse sentido, o mando e a obediência representam a base do domínio. Para Weber eles são imprescindíveis à organização dos grupos. No entanto, Weber afirma o seguinte: “nenhuma dominação se contenta voluntariamente com motivos puramente materiais ou afetivos, ou racionais referentes a valores, como possibilidades de sua persistência. Todas procuram despertar e cultivar a crença em sua ‘legitimidade’ ” (Weber, 1994, p. 139, apud. Tavares, 1996, p. 50).

Em outras palavras, isso significa transformar a submissão em adesão. A dominação ou domínio fica nas mãos de poucos e essa minoria coloca os seus pontos de vista a uma grande parcela de pessoas. Tal situação deixa em dúvida então a existência de um governo de todos e para todos. Segundo Weber, a dominação sofre um revezamento devido à democracia, mas será sempre uma minoria de pessoas que decidem, que detêm o poder e, nessa dominação, alguns pontos são sempre mantidos em segredos.

Numa reflexão sobre a realidade, é possível perceber situações contraditórias, cujas soluções podem ser problemáticas, porque, mesmo no interior do mundo da vida, existem pretensões de validade duvidosas e portanto, para que os indivíduos da ação comunicativa cheguem a um consenso, tal situação requer um intenso debate. Essas pretensões de validade incompatíveis se confrontam e remetem à instância da prática argumentativa, que deve produzir



argumentos pertinentes e capazes de resgatar as pretensões de validade colocadas em dúvida (Tavares, 1996, p. 52).

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 pelas rotinas cotidianas e que sem embargo, tampouco pode ser decidido pelo emprego direto ou pelo uso estratégico. Por isso penso que o conceito de racionalidade comunicativa que faz referência a uma conexão sistemática e até hoje ainda não é esclarecida, de pretensões universais de validade, tem que ser adequadamente desenvolvida por meio de uma teoria da argumentação. (Tavares, 1996, p. 52)

Nesse contexto, a crise não representa a destruição. Tavares acredita que, por meio da prática argumentativa, é possível reduzir o antagonismo a um acordo, em que a palavra de ordem seja a negociação e a legitimidade se efetive através de fundamentos racionais.

### **CAPÍTULO III – A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA PENSADA DIANTE DO MUNDO ESCOLAR/ DA PRAXIS PEDAGÓGICA**

A Teoria da Ação Comunicativa carrega em sua íntegra uma dimensão político-pedagógica a partir da sintetização do significado semântico e pragmático da verdade e no processo de formação de vontades em direção à idéia de consenso ideal.

Habermas busca recuperar uma racionalidade discursiva que integre o cognitivo, o estético-expressivo e o emancipatório, ou seja, busca alcançar uma ética discursiva voltada para princípios universalistas. Esta racionalidade objetiva uma ação comunicativa que pressupõe uma ação educativa mínima, à medida que parte do processo de aprendizagem social e formador de uma competência comunicativa que permita ao sujeito participar do discurso argumentativo. Propõe, também implicitamente, uma ação educativa integrada à ação comunicativa de modo que a mesma possibilite chegar à competência comunicativa através da aprendizagem social, livre de neuroses, repressões e ideologias, ou seja, propõe uma ação educativa capaz de enfrentar a racionalidade instrumental à medida que se valoriza todo o saber que permeia o “mundo da vida”.

Antes de se adentrar a essa questão, deve-se considerar que, em referência à temática desse capítulo, Habermas acredita que o paradigma produtivista acaba restringindo o conceito de práxis, pois coloca em questão a forma como se comporta o tipo de atividade paradigmática do trabalho, ou também, da fabricação de produtos, em relação ao conjunto de todas as mais variadas formas de manifestação cultural de indivíduos capazes de agir e de se exprimir verbalmente. Este paradigma determina o conceito de práxis de uma forma um tanto naturalista, gerando uma preocupação no sentido de saber se conteúdos normativos poderão ser obtidos a partir do processo osmótico entre a sociedade e a natureza. Confere um significado claramente empírico ao conceito de práxis, gerando uma outra



questão: saber se este paradigma não perderá sua aceitabilidade com o fim historicamente previsível da sociedade do trabalho.

Segundo Gutierrez (1994, p. 54), a utilização do conceito de práxis no interior de um paradigma definido em função da produção material indica a possibilidade de uma tensão interna ao modelo, visto que a práxis só poderá dar forças à teoria se ela ocorrer dentro de um espaço limitado, já que o questionamento do paradigma constitutivo fundamental ameaça derrubar toda a estrutura conceitual. Segundo Habermas, a possibilidade de articular a práxis com a racionalidade representa um dos avanços da Teoria da Ação Comunicativa. No entanto, ele reconhece que “na teoria do valor do trabalho, de Marx, os conteúdos normativos dos conceitos de práxis e de razão, de atividade produtiva e de racionalidade, se encontram incorporados de um modo que não nos permite entrevê-los com facilidade” (Habermas, 1990, p. 81, apud. Gutierrez, 1994, p. 54).

Habermas espera deduzir do paradigma da produção uma razão, no plano prático, capaz de situar-se criticamente com relação ao agir-racional-com-respeito-a-fins, e encontrar um lugar no mundo concreto das relações sociais. Para Habermas, entretanto, a idéia de razão substantiva atende apenas o primeiro requisito. Não consegue atender o segundo, pois isto só será possível se for considerada a razão comunicativa como a busca do consenso através do discurso, fato que caracteriza o mundo da vida. A TAC estabelece, contudo, no seu interior, uma relação entre práxis e racionalidade, analisando os pressupostos da racionalidade da práxis comunicativa cotidiana e elevando o conteúdo normativo do agir direcionado para a compreensão mútua e para a conceptualidade da racionalidade comunicativa. É nesse significativo momento da passagem do paradigma da produção para um paradigma que busca sua fundamentação na comunicação que Habermas dá espaço para discutir de forma bem original a gestão do trabalho, principalmente no que diz respeito à atualidade. A contemporaneidade

afetada sobretudo como sujeito época em estado de crise, que se caracteriza pelos estertores de uma interpretação de mundo que nos dirige para uma suspeita de perda de sentido para a vida humana, fomos conduzidos à reflexão sobre se a pretensão originária que marca o nosso processo civilizatório desde as suas

origens a uma civilização da razão, não está se mostrando hoje sob a feição de uma racionalidade perversa e dominadora. A expressão dessa racionalidade, hoje se apresentando travestida pelos efeitos ilusórios do esclarecimento e da liberdade, posto que através da institucionalização e concretização de uma razão que se faz reduzida a um sentido instrumental, acabou por concentrar-se no controle técnico da natureza e dos homens, desfazendo o que originariamente traçaria como intento condutor em nossa cultura ocidental: combater o mito e propiciar a emancipação na forma de maioria humana. (Sampaio, 1996, p. 107)

O mundo atual, é caracterizado pela perda de identidade dos seus indivíduos, amarrados pelo mesmo efeito de razão-desrazão. O ser humano acaba por ser dominado por relações de poder e dominação e por um sistema onde o meio vigente é regido pelo poder e pelo dinheiro. Dessa forma, o homem de hoje é instigado a mergulhar num “retorno transcendental” para conhecer os reais sentidos dos fatos que se apresentam como referenciais e marcam tanto um perante o outro, como também diante do mundo.

A autoridade daquilo que é transmitido, e não só a pura razão, exerce um poder sobre a ação, provocando o que Gadamer reconhece como fusão de horizontes (Gadamer, 1991), ou diálogo com a verdadeira tradição. A compreensão do ato presente é considerado um ato produtivo. É encontrar-se com a experiência do passado e extrair dela as coisas boas, aquilo que serviu de lição, é aprender a aprender para transformar o presente. Dessa forma, os conteúdos são transmitidos e analisados pelas experiências do passado à luz das situações atuais. Trata-se da capacidade de fundir diversos horizontes representativos, a chamada inteligência das situações.

O elemento histórico envolve a dimensão da tradição (Adorno, 1975). E quando essa tradição e essa história são autoritários? O conhecimento põe fim ao caráter histórico porque o passado se apresenta como história e também porque o presente interpreta o passado, criando a história.

O novo paradigma da comunicação, tendo como objetivo alcançar a verdade pela validade das proposições, ultrapassa a estrutura lógica das coisas e ressalta o componente histórico. É justamente aqui que ele pode ser criticado, principalmente pela história da sociedade autoritária. Nesse contexto, a pesquisa passa a ser uma atitude cotidiana, não só destinada aos especialistas da educação,



mas ao próprio cidadão, que é convocado a construir o conhecimento a partir do seu dia a dia. Será que é assim realmente? Não há interesse na alienação dele?

A pesquisa assim, pode assumir aspectos teóricos, quando reconstrói as teorias, altera o quadro de referências ou as condições explicativas da realidade, admitindo polêmicas e discussões pertinentes. Podem também ter caráter metodológico, na medida em que recompõe instrumentos e paradigmas científicos, promovendo estudos e tentando superar crises da ciência, métodos e técnicas, chegando a estabelecer as fronteiras do saber. (...) A pesquisa pode adquirir contornos práticos, na medida em que intervém diretamente na realidade, teoriza práticas e produz alternativas concretas, comprometendo-se com soluções que serão produtoras de conhecimento. (...) A pesquisa com estas características transita pelo questionamento sistemático, crítico e criativo, provocando intervenções inovadoras no processo de construção de caminhos científicos para melhor intervir na realidade. (...) Pela pesquisa teoria e prática se associam. A prática não é mera aplicação de teorias, mas faz parte do questionamento sistemático, crítico e criativo. Na verdade, a prática tem necessidade da teoria, como a teoria tem necessidade da prática. (Bastos, 1998, p. 29)

Segundo Bastos (1998, p. 29), Habermas propõe a razão comunicativa para ser inserida na história. Ela, porém, somente se viabilizará, à medida que os movimentos sociais e as instituições incorporarem os novos paradigmas, forma pela qual são constituídas as atividades comunicativas, frutos da razão comunicativa. Tais atividades comunicativas estão voltadas para a pesquisa interdisciplinar, cooperativa que promove o intercâmbio entre a filosofia e as ciências, a ciência e a tecnologia no mundo vivido.

No mundo das ciências não haverá mais hierarquias e nenhuma delas ditará sozinha a verdade absoluta. (...) A interdisciplinaridade vem reduzir a racionalidade técnica, instrumental e tecnocrática, conduzida pelas ideologias funcionalistas. (...) Os caminhos não serão mais trilhados por determinações a priori estabelecidas. O transcendental do saber passa pelo mundo vivido, pela existência compartilhada, que formam o novo racional do entendimento. (...) O saber básico está inserido nos resíduos do mundo vivido, expressos pela cultura e pela linguagem. É o saber intuitivo, implícito na práxis comunicativa do dia a dia. Como tornar explícito o implícito é tarefa dos sujeitos que pensam, falam, agem, fazem ciência e arte. Neste contexto, insere-se a hermenêutica, que significa a interpretação comunicativa. O sujeito capaz de falar e de agir torna compreensíveis as expressões incompreensíveis. (...) O paradigma da comunicação busca entender-se junto com outros sujeitos para abordar os objetos sem dominação. Trata-se pois de um entendimento intersubjetivo entre sujeitos capazes de falar e de agir. (...) Assim, a racionalidade não é abstrata, mas é história da intersubjetividade concretizada pelo possível entendimento. O paradigma da

comunicação substitui a reflexão transcendente, solitária, anterior à fala, pelo discurso que se situa no interior do processo comunicativo, ultrapassando o elemento cognitivo e instrumental. O entendimento racional está inserido na pluralidade de vozes que compõem o processo de comunicação, através da linguagem, visando à compreensão dos fatos do mundo objetivo..(Bastos, 1998, p. 29-30)

A experiência adquirida através do dia-a-dia se dá à luz de conceitos teóricos e com o auxílio de instrumentos. A soma disso tudo pode se transformar em dados científicos. E como fruto dessa experiência adquirida no dia-a-dia, a compreensão representa a realização, ou melhor, significa fazer algo ligado com o processo de produção. Muitas vezes, entretanto, uma teoria científica, que é fruto de uma compreensão elaborada sistematicamente, tende a negar o processo de produção.

Na visão de Bastos (1998, p. 35), as afirmações consideradas como verdadeiras, que reconhecem alguns valores e normas como corretos e que manifestam algumas vivências como autênticas, explicam o que Habermas denomina de “hermenêutica”. Quando, porém, estes valores e normas não são corretos e as vivências não são tão autênticas e reconhecidas na elaboração teórica e reflexiva, então a hermenêutica se revela como um método incapaz de abranger a totalidade na sua profundidade.

A comunicação aparece como a produção lingüística da experiência. O saber, que é fruto da experiência, não se reduz a meros pensamentos ou enunciados de interpretação cognitiva, mas sim à capacidade de orientar interações embutidas de valores culturais tão importantes quanto as teorias.

A educação compreendida como ação comunicativa transcende as dimensões do ensino técnico e, por nascer da educação, ultrapassa os conceitos fragmentários e pontuais de ensino, aprendizagem e treinamento pelas da integração renovadora do saber pelo fazer, do repensar o saber e o fazer, enquanto meios permanentes de ação e reflexão crítica sobre a ação.

O Ambiente teórico-prático do ensino tecnológico, consagrado, no Brasil, pelos 88 anos das escolas técnicas, pode incorrer nos desvios acerca das aplicações técnicas como “feitiços” da ciência e tecnologia. O ambiente a ser construído é o do conhecimento. Nem puramente cognitivo e nem exclusivamente manipulativo. Ambiente de



aprendizagem e não de adestramento para exercer atividades de mão-de-obra, em função de necessidades do mercado. (Bastos, 1998, p. 36)

A experiência compartilhada entre os sujeitos transformadores das tecnologias, professores e alunos que se unem e compartilham suas histórias de vida elaboram o laboratório de conhecimento dos atores do ensino tecnológico. Os interesses práticos, assinalados pela filosofia e pela tradição do ensino tecnológico, não podem ser confundidos com instrumentos de alienação e coisificação, mas vistos como meio de reflexão e emancipação dos sujeitos. Quando esta reflexão ocorre, entretanto, no processo de socialização escolar, isso não parece ser prioridade.

O mundo vivido da educação tecnológica está fundamentado no saber construído com base na experiência dos indivíduos e compartilhado através da interação entre os sujeitos e com os objetos técnicos como se fossem sujeitos. Trata-se de um saber que põe fim aos interlocutores, lógicas e princípios ligados a experiências de ação comunicativa.

A origem da tecnologia e do seu desenvolvimento deveria ser um processo de aprendizagem, devido a seu poder criativo e emancipatório, visto que a aprendizagem tecnológica está estruturada na racionalidade que vai além dos limites das aplicações técnicas, que busca o âmago da linguagem comunicativa, inserida na história das técnicas, e que interpreta suas mensagens para serem percebidas pelos indivíduos que agem, atuam, falam e ouvem.

Dentro desse contexto, nasce então a pedagogia da técnica, “caracterizada pelo deslocamento do centro de gravidade dos atos específicos de trabalho para o entendimento mais global das atividades. Nesse ambiente, desenvolve-se a capacidade de criar meios e de antecipar soluções, gerenciando contradições nas experiências de trabalho” (Bastos, 1989, p. 37).

Quanto a racionalização das relações no mundo da sociedade, ela

representa a institucionalização de uma dominação pelo emprego da técnica. A razão técnica para Marcuse é a ideologia de dominação através de métodos e estratégias de aplicação os mais diversos. A dominação tende a perder seu caráter

explorador e opressor para tornar-se “racional”. Assim, as forças produtivas estão aliadas ao progresso técnico. Trata-se, portanto, de um enquadramento funcionalmente necessário. (...) As forças produtivas não funcionam em prol do esclarecimento político, como fundamento da crítica das legitimações vigentes, mas se convertem em bases de legitimação. Os princípios da ciência estão a priori estruturados para servir como instrumentos no universo dos controles produtivos. (...) O método científico, utilizado como instrumento de dominação do homem sobre a natureza, proporcionou também meios para a dominação do homem sobre o homem. Neste contexto, a tecnologia transformou-se na grande racionalização da falta de liberdade e da impossibilidade técnica de ser autônomo e de determinar os destinos da vida humana. O aparato técnico subjuga o homem. (Bastos, 1989, p. 30)

Como pensar então a Teoria da Ação Comunicativa numa realidade escolar e social que se submete a isso? A TAC pode revelar-se então como ilusão?

Deixando um pouco a questão da racionalização de lado, convém considerar também os interesses que norteiam o uso do conhecimento e das ações da sociedade, os interesses cognitivos. Rouanet os interpreta a partir de suas leituras de Habermas em “*Conhecimento e Interesse*” e “*Técnica e Ciência como Ideologia*”

Os interesses são as orientações básicas enraizadas nas condições fundamentais específicas da reprodução e autoconstituição da espécie humana, ou seja, trabalho e interação. (...) Os interesses constituem a mudança entre a teoria e a prática: entre os contextos espontâneos da ação instrumental e comunicativa e as carências que eles correspondem, por uma lado, e entre estas e a gama de aplicações possíveis por outro. (Rouanet, 1986, p. 216, apud. Medeiros, 1994, p. 54)

Segundo Martini (1996, p. 13), como os procedimentos ocorrem através da racionalidade filosófica, pode-se compreendê-la na perspectiva de uma racionalidade discursiva. Quando estes procedimentos se encontram ausentes do contexto de reflexão dos conhecimentos e das práticas educativas, torna-se possível o surgimento de interpretações muitas vezes totalitaristas e até mesmo reducionistas. Portanto, ou se faz uso de uma teoria de cunho metafísico sobreposta à prática, do modo que esta teoria oriente a prática, ou então se organizam, de modo temático e metodológico, algumas generalizações resultantes das ciências, principalmente as ciências sociais que, em determinados momentos, apresentam uma visão cientificista e reducionista da prática educativa e, em



outros, uma praticidade totalitária e anti-intelectualista. Estas generalizações resultantes das ciências quando são influenciadas por ideologias provocam algumas distorções e impossibilitam uma autêntica reflexão do mundo da vida (Lebenswelt) e das práticas educacionais. Acontece que este conhecimento pedagógico acaba sufocando o mundo da vida com sua pseudo-racionalidade cognitiva e, desse modo, impede a formação de um saber educativo autêntico, alvo de pretensiosas teorias pedagógicas, as quais mesmo que se sobreponham à prática, não conseguem favorecer o teste argumentativo das próprias práticas e o desenvolvimento conseqüente de uma racionalidade prático-discursiva, formadora e motivadora de um saber da educação.<sup>1</sup>

O método do entendimento (Verstehen) e o método hipotético-dedutivo das ciências naturais proposto por Habermas em si mesmos, não são suficientes para produzir uma ciência social crítica, porque

fixa sua atenção sobre a constituição da realidade social e a das formas de conhecimento produzidas no interior de cada sociedade pelos diversos grupos sociais que a constituem. Para Habermas, há um vínculo dialético entre conhecimento e interesse. São dois os interesses fundamentais da reprodução e da auto-constituição da espécie humana: o trabalho e a interação. (Mühl, 1997, p. 250)

Faz-se necessário dispensar atenção especial ao modo de constituição do real e do saber, por via do trabalho e da interação. Segundo Habermas, existem provas de que a dominação ideológica só se faz possível, pelo fato de as pessoas sempre aceitarem passivamente as explicações ilusórias da realidade e não busquem interesses e objetivos comuns. Em vista disso, cabe à ciência social crítica procurar desmascarar as crenças e atitudes ideológicas, revelando sua verdadeira identidade, ou seja, sua serventia para manter uma situação de exploração que não faz parte dos interesses coletivos. A ela cabe também tornar

<sup>1</sup> Neste aspecto, Martini faz referência à Escola Nova como exemplo, o motivo pedagógico escolanovista era experimentalista, ativista e também objetivista. Contudo o motivo pedagógico da Escola Nova confiava no poder organizador da razão e na experiência e por isso, voltava-se para o útil e o funcional. A formação pedagógica escolanovista mantinha-se fiel ao rigor. Acreditava na participação social e identificação com o ideal nacionalista de progresso, cuja responsabilidade cabia a educação.

claras e evidentes as autoconcepções genuínas de cada pessoa, ou de cada grupo de pessoas buscando a sua emancipação.

Quanto ao problema da crise de valores, percebe-se que ela representa um equacionamento do problema que remonta à metafísica. Com respeito à metafísica, Habermas reconhece-a como parte do ser, considerando que o conhecimento verdadeiro é algo puro, imutável e necessário. Paradoxalmente, porém, somente através da metafísica a educação conseguiu delinear um caminho para sua ação. Mesmo com a crise da metafísica e o grande crescimento do individualismo, a educação, apesar de perder sua base de justificação, continua recebendo apoio para educar e formar o sujeito.

A crítica da racionalidade moderna é ainda uma grande preocupação da teoria educativa, pois ainda não se sabe se ela pode destruir também a sustentação da educação e se o sujeito universal é capaz de manter sua força persuasiva a ponto de levar adiante o projeto pedagógico. Ou então, se tudo isso é apenas uma ilusão.<sup>2</sup>

Na tentativa da razão para superar o mito e as magias, a racionalidade acaba se transformando no próprio mito, mas continua apresentando-se como razão (Prestes, 1997, p. 124). O iluminismo, na mesma tentativa de combater o mito, a ele mesmo retorna. Enquanto o saber racional, ao invés de emancipar-se, acaba ficando sob dominação, representando a própria barbárie. Da mesma forma que o mito e a razão se relacionam, o progresso e a regressão da sociedade também se relacionam. À medida que os indivíduos dominarem a natureza exterior através de sua natureza interior, os homens formarão sua subjetividade. Desse modo, o mundo racionalizado só é esclarecido através do reverso do domínio da natureza e, ao mesmo tempo, é necessária a opressão dos impulsos do indivíduo.

Para Adorno e Horkheimer (1994) que, em “Dialética do Esclarecimento”, radicalizam sua crítica à razão ocidental, tal como ela foi concebida pelo esclarecimento (Aufklärung), estas circunstâncias possibilitam uma autodomesticação, impedindo que a razão cumpra sua finalidade. O resultado

<sup>2</sup> Segundo Prestes (1998, p. 116) devido os estreitos laços entre teoria social, normatividade, modernidade e educação, a obra de Habermas provoca o campo educacional, que também se



dessa situação é que a própria racionalização e a forma tecnocrática levam à irracionalidade e à desumanização.

Quanto à idéia de pragmática universal, de evolução social, os interesses de cada um servem para reorientar e conectar o agir comunicativo no contexto do mundo da vida. Segundo Prestes (1997, p. 224-5), as razões de uma cultura mítica para o mundo moderno ficam desprovidas de significado e sem possibilidades de justificação, o que reafirma a modernização como processo histórico universal para o desenvolvimento do mundo.

O nível de pensamento formal, ou melhor, o desenvolvimento dele viabiliza o processo de ação intersubjetiva, em cujo contexto o mundo da vida se insere, já que os indivíduos ao se comunicarem tomam como referência o próprio horizonte que compartilham. Habermas, ao referir-se à racionalidade, abre espaço à educação escolar, vista enquanto tarefa, típica da modernidade, de incorporar a pluralidade das razões sem cair no relativismo. Desse modo, se a racionalidade trilhou por caminhos que a distorceram, a educação tem a possibilidade de rearticular os processos de aprendizagem de uma outra razão e formar indivíduos com competências comunicativas, concluindo-se, então, que não existem monopólios interpretativos, quando a ação pedagógica passa a se orientar pela lógica do entendimento.

Em todo ato de fala há uma atuação que permite ao sujeito executar, no momento em que está falando, a ação a que se refere o elemento performativo, já que a fala é considerada uma ação. Essa relação lingüística transforma-se em Razão Comunicativa. Cabe à ação comunicativa assegurar que todos os indivíduos do processo comunicativo tenham entendimento, esclarecendo seus diversos pontos de vista. Habermas afirma que os propósitos elocucionários dos atos de fala são adquiridos devido ao reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade. Isto justifica a sua insistência em apoiar a sua ação comunicativa na pragmática formal, pois acredita que a mesma possibilite uma compreensão descentrada do mundo, de modo a superar as patologias da comunicação (Prestes, 1997, p. 227).

---

encontra às voltas com sua legitimidade e com sua multiplicidade de orientações valorativas, e no entanto, nenhuma delas visa atingir a validade universal.

Para que a competência comunicativa ocorra no processo de comunicação, torna-se necessária a presença de um “eu” socialmente competente e individualmente reflexivo, presente em situações interativas mais complexas e que, no entanto, visa um entendimento com outros “eu”. Um “eu” cuja identidade seja assegurada no plano intersubjetivo da ação e também da linguagem, livre de coerção e da violência simbólica. É através da reflexão e questionamento das pretensões de validade incutidas na linguagem institucional que será possível vencer a heteronomia imposta pelo social (Medeiros, 1994, p. 61-2), embora seja preciso levar em conta aqui o que pensam Freitag e Rouanet (1980)

Habermas concebe a terapia (metaforicamente) ou o discurso argumentativo e desvelador como a tentativa de re-simbolizar os conteúdos banidos, tomados aproblemáticos, reintegrando-os na linguagem pública. E os sujeitos, imersos na falsa consciência, reconhecem-se em tais construções, mediante processos interativos autônomos de auto-reflexão, que, com isso, reconstroem fragmentos em direção à emancipação. (Medeiros, 1994, p. 61)

Habermas acredita que tanto o esclarecimento quanto a emancipação referem-se a processos que todos os indivíduos vivenciam em si mesmos e que, portanto, modificam quando aprendem a comportar-se racionalmente diante de pontos de vista formais. Para ele, o esclarecimento representa um reflexo da auto-experiência do sujeito no decorrer do seu processo de aprendizagem, enquanto a emancipação preocupa-se com a libertação quanto às parcialidades que, por não serem resultantes da causalidade da natureza e nem tão pouco das limitações do próprio entendimento, da responsabilidade do próprio ser humano. Os processos de auto-entendimento se entrecruzam alcançando a autonomia.

Freitag (1989, p. 38), sintetiza o pensamento de Habermas, dizendo que ele

propõe uma reflexão radical, coletiva, democrática e uma renegociação [política na qual todos deveriam participar. A política, esvaziada pelos tecnocratas e rotinizadas pelos aparelhos, voltaria às ruas, transformando-se em coisa de todos. A racionalidade instrumental voltaria as fábricas e aos escritórios da administração burocrática, funcionando. Sob o controle da maioria com base num consenso



comunicativamente estabelecido e a qualquer momento renegociável. A crítica, embutida nos procedimentos sociais de busca de verdade e da fixação de normas, seria institucionalizada como instância de problematização permanente. Seriam ativados os potenciais de racionalidade comunicativa na linguagem e na interação, para que cada indivíduo pudesse participar, cognitiva e praticamente, desse grande processo de recuperação e descolonização do mundo vivido. (Medeiros, 1994, p. 62)

A existência de uma racionalidade comunicativa na educação é proveniente da formulação do significado da educação, isto é, a educação como processo interativo, com objetivo de alcançar a constituição da humanidade no homem, à luz da formulação clássica de Kant. A educação sempre permaneceu centrada no telos do diálogo, através da ação comunicativa estabelecida com outros homens. No entanto, na concepção de Habermas, não existe mais um sujeito transcendental, mas sim um sujeito capaz de produzir através de sua fala (Prestes, 1997, p. 229-30).

A linguagem e o mundo da vida não representam instrumentos de auto-realização dos indivíduos, embora permitam o encontro entre eles. Trata-se de um mundo em que se compartilham significados e normas. Falar sobre alguma coisa significa sempre falar com alguém, e desse modo, a intersubjetividade constitui a subjetividade, contribuindo para sua estruturação. Não tem um caráter de meio e por isso não se enquadra numa relação de meio/fim, de sujeito/objeto. A ação dialógica fundamenta-se na relação de um indivíduo que vive em um mundo onde os sujeitos se relacionam e compartilham entre si. Cabe aqui a observação de que tal situação também é válida no processo pedagógico, tanto no que diz respeito à relação professor/aluno como na definição da política educacional administrativa, inclusive nas diferentes áreas do conhecimento científico. Portanto, a educação precisa garantir os processos de formação cultural e a formação de identidade do sujeito para fazer valer as formas de vida capazes de dar sentido à formação do sujeito racional.

Habermas elabora uma teoria de cunho social, com processos de socialização e de integração social. No entanto, o autor categoriza os contextos, colocando-os como situações e mundo da vida (Lebenswelt), em que os indivíduos através da argumentação podem chegar a um consenso, superando o

sujeito monológico ou objeto solitário. Nesta perspectiva, o objetivo educacional apresenta-se voltado para a formação do espírito, para a formação política e para a ação voltada ao entendimento.

Quanto à validade da argumentação, as pessoas devem apoiar-se nos objetos para referendar a validade de sua argumentação. Somente o apoio sobre um mundo comum, se assim se pode chamá-lo, e sobre a objetividade do que existe entre as pessoas permite-lhes apresentar suas pretensões e demonstrar que elas não se constituem em um puro arbítrio, estando, portanto, prontas para inclinar-se diante de uma realidade que é válida para todos.

A escola, por também ser parte da estrutura do mundo da vida e resultar das diferenciações decorrentes dos processos de evolução social, é uma produção autêntica e pura da racionalidade comunicativa. Ainda assim, sua ligação com as regras do mundo sistêmico e da razão instrumental podem levar a alguns indicativos de perturbação social por não estar imune às patologias do mundo sistêmico. Portanto, para reconstruir a função da educação como responsável pela formação do indivíduo, de sua personalidade, torna-se imprescindível uma ação pedagógica voltada para a razão comunicativa.

Na sociedade brasileira, o ato de não ativar os povos de uma racionalidade comunicativa provoca distorções paradoxais, isto é, a competência das estruturas cognitivas (condição mínima para atender demandas argumentativas) não se realiza tal a intensidade dos processos de exclusão (seja pela condição econômica, seja pelo autoritarismo ou pela inadequação do ensino). (Prestes, 1997, p. 230)

Tal situação, nos pareceres de Habermas, compromete um dos componentes estruturais do mundo da vida, a personalidade. Para ele, “a reabilitação das estruturas de comunicação embutidas na ação pedagógica implica “apanhar” a realidade através de uma razão que dialoga” (Prestes, 1997, p. 231-2).

Esse diálogo é efetivado quando a educação leva o sentido da política, da ética, do saber cultural, da ciência e da sua criticidade para dentro de uma sala de aula, pois desse modo torna-se possível superar a unidade de cada uma delas já



que os resultados das ações éticas, da política e da ciência chegam até a escola de diferentes modos.

Desde o iluminismo, a base de justificação da educação tem sido a filosofia da consciência e a teoria da subjetividade. A reflexão e a tomada de consciência assim concedida pela educação só foi possível devido às influências dessa base teórica. Ao se pensar nessa tomada de consciência, sob a ótica de uma racionalidade comunicativa, se faz necessário que a tomada de consciência apresente uma reflexão crítica capaz de fazer frente a uma racionalidade submetida ao sistema.

Esse processo reflexivo na educação, de acordo com a ótica da racionalidade comunicativa, tem que se manifestar no âmbito do sujeito cognitivo, da ação pedagógica e do mundo social.

No âmbito do sujeito cognitivo, a reflexão é necessária para a formação e consolidação das estruturas do pensamento: o sujeito constrói sua própria razão. A tomada de consciência representa, neste contexto, o processo de excelência do pensamento e permite sua expansão. Neste âmbito, cabe à escola propiciar aos educandos condições de reflexão e de discurso livre, embutidos de autonomia e de argumentações. Para a afirmação desse discurso livre, assim como exige a racionalidade comunicativa, o sujeito precisa adquirir sua capacidade lógica operativa. A não obtenção da mesma dificulta a concretização de tal discurso (Prestes, 1997, p. 233-4).

Todavia, no âmbito da ação pedagógica, numa situação em sala de aula de diálogo entre professor e alunos, cabe ao professor submeter à crítica, os conteúdos da tradição cultural e da ciência, de modo a dar continuidade a essa tradição cultural e propiciar novos meios de aprendizagem.

Já no âmbito do sistema social, todos os indivíduos que participam do processo de formulação dos saberes específicos da educação devem ser submetidos à reflexão crítica, através do diálogo interdisciplinar, assim como os diferentes paradigmas que se encontram subjacentes aos currículos e práticas escolares, com o intuito de estabelecer critérios válidos de racionalidade e de estabelecer, através do consenso, normas que orientem o agir comunicativo.

Pretende-se reafirmar como renovada em sua base de justificação a formação do sujeito, enquanto tarefa básica da educação. O sujeito epistêmico e moral proposto por Kant é subsumido pela intersubjetividade. Para tanto é preciso considerar o que Piaget dizia sobre a formação do eu, para quem, há todo um sistema de natureza interna e externa condicionando a formação do eu. Contudo, para que a formação do sujeito, como tarefa básica da educação escolar, se viabilize, é necessário que exista uma ordem institucional e condições de mediação que produzam o desenvolvimento. Visto que esse processo se caracteriza pelo confronto entre os diferentes argumentos, ele possibilita uma reflexão mais aprofundada sobre a tradição e realiza uma intersubjetividade produzida comunicativamente. Surge, então, a necessidade de uma mudança política, social e cultural em direção à racionalização da sociedade e a necessidade de um processo de aprendizagem dos participantes em direção à universalização de justificativas.

São as condições de eticidade próprias da racionalidade comunicativa que possibilitam a formação do indivíduo. Embora essas condições não definam metafisicamente os valores da educação, em Habermas, as condições favorecedoras da formação do indivíduo são originárias de uma racionalidade comunicativa, que ocorre através do discurso prático por meio do consenso, do estabelecimento das normas e da universalidade. Na ótica habermasiana, o fato de educar os indivíduos em sua identidade através da intersubjetividade supera a dicotomia presente entre o “eu” empírico e o “eu” transcendental, pois tal teoria preocupa-se em conciliar os diferentes pontos de vista das ciências reconstrutivas, preocupadas em comprovar empiricamente seus enunciados com o ponto de vista filosófico ( Prestes, 1997, p. 235-8).

Assim como se pode considerar a razão como um aprendizado, a emancipação também surge a partir de um processo de aprendizagem. Na concepção habermasiana, o “esclarecimento” (Aufklärung) é resultado de uma experiência vivida pelo próprio indivíduo no decorrer do seu processo de aprendizagem. E, nessa perspectiva, à medida que a educação se volta para o entendimento, ela toma como base os processos de aprendizagem e toda a racionalidade que se encontra ali presente, emancipa os indivíduos que participam



desse processo. Isso justifica a importância de se reconstruírem comunicativamente as estruturas do mundo da vida, pois é somente por esta via que o indivíduo e a comunidade, seja ela social, cultural ou científica, aprendem a avaliar e a valorizar as suas expectativas e seus sonhos de vida digna, em um mundo melhor, com uma sociedade mais justa e igualitária.

O estudo a respeito da organização da escola e do processo de construção do conhecimento é um fator muito importante para o entendimento e para a transformação da prática sóciopolítica atual, assim como a problematização sobre concepções da teoria e prática que permeiam o interior da escola, seja numa visão positivista de educação ou fundamentada no senso comum. São temas relevantes que provocam boas discussões, podendo assumir uma outra posição se tomadas como base na teoria habermasiana.

Habermas analisa as patologias socioculturais da modernidade baseado na tese da colonização do mundo da vida. Esse referencial de análise pode oferecer algumas contribuições no entendimento de muitos problemas que ocorrem no interior das nossas escolas como, por exemplo, o crescimento e a supervalorização sem medida da burocracia administrativa, o predomínio das estruturas curriculares tecnocratas, práticas pedagógicas autoritárias, fragmentação do saber, desentendimento entre alunos e professores e, por fim, o regime de clausura a que a comunidade escolar é submetida.

Habermas não vê a escola como sistema entre sistemas, mas como uma instância social na qual a racionalidade sistêmica e a racionalidade comunicativa convivem lado a lado. Nela, ocorrem processos e procedimentos decorrentes do mundo sistêmico e outros que decorrem do mundo da vida. Nesta perspectiva, Habermas não propõe a eliminação de um processo pelo outro, mas uma reconstrução ou uma nova conexão de uma e outra através da utilização de meios de validação na qual possa ocorrer a problematização dos dois processos e a constituição de um consenso através da argumentação. O autor propõe que o mundo sistêmico se volte para as questões práticas do mundo da vida, sendo possível, justificar e dar sentido aos avanços do conhecimento. Para isto, o autor propõe o alargamento da racionalidade objetivante, sistêmica e monológica, tornando-a parte de uma racionalidade compreensiva, reflexiva e, portanto, crítica

e discursiva. Propõe que os especialistas da educação e de outras áreas do conhecimento tornem claras as suas falas no mundo da vida daqueles que dele fazem parte, de modo a gerar oportunidades às pessoas que participam desse mundo da vida para que participem das tomadas de decisões referentes à organização do mundo da vida (Mühl 1997, p. 256- 61).

Enfim, para se implementar uma proposta pedagógica que tome como norte os princípios da ação comunicativa, tal proposta precisa ser essencialmente libertadora. Sua preocupação maior deverá ser o resgate do poder político do povo, de modo a poder estabelecer, através do consenso, valores e princípios universais que visem encaminhar a humanidade para o desenvolvimento democrático e reconstruir o sentido humano no projeto de modernização.

A pedagogia que se pode supor a partir do pensamento de Habermas diz respeito ao exercício do auto-esclarecimento e da autonomia, considerando como essencial a ação criativa do indivíduo durante a ação comunicativa estabelecida com os demais indivíduos. Nesse sentido, o fundamento do processo pedagógico está na ação comunicativa que, por sua vez, inclui o núcleo ético e normativo.

Existem convincentes motivos que favorecem o entendimento da educação numa ótica comunicativa, visto que o processo pelo qual se dá o entendimento é o constitutivo da racionalidade. A ação comunicativa oferece condições de proceder com as tradições culturais, de renovar o saber, de propiciar a integração social e a formação da identidade do sujeito, isto é, da personalidade. Acrescente-se, ainda, que a qualidade das ações comunicativas estabelecidas no intercâmbio pedagógico é abalizada para promover a educação, com vistas a desenvolver o potencial criativo pela aprendizagem e para a legitimidade da ação pedagógica. Fica clara, portanto, a existência de uma afinidade estrutural entre os fundamentos da racionalidade do entendimento e a concepção de educação (Prestes, 1998, p. 117).

Na teoria de Habermas, encontram-se duas razões muito interessantes a favor da educação. A primeira possibilita a rejeição do conceito de ação tecnológica, convertendo-a em ação estratégica, o que permite criar meios através de conceitos utilitaristas. A segunda razão decorre da primeira: a possibilidade de essa teoria fazer modificações ou correções nas tradições em que se fundamentou o pensamento pedagógico.



(...) Oelkers entende que o principal problema a ser enfrentado teoricamente deriva do fato de que a educação não é instrumento, assim como também não é a produção de uma ação exitosa. Sua diferença básica não se encontra na relação meio-fim (à qual se vincula a idéia de uma ação tecnológica e instrumental), mas na diferença entre ação e processo. Para Oelkers, essa diferença constitui o problema principal da educação e se expressa na seguinte questão: como pode um objeto ser alcançado através da ação pedagógica, quando o efeito dessa ação não é tecnologicamente controlável?

(...) a teoria de Habermas, com a estrutura do mundo da vida e a ação comunicativa, não esgota a particularidade da escola nem do ponto de vista histórico-social, nem institucional, pois a modernidade faz sua mobilização intelectual também como revolução do ensino. Assim, Oelkers reivindica uma posição mais demarcada sobre a teoria da educação, que se desenvolve a partir do século 18. Esta teoria estabelece um nexo entre a idéia de progresso e a dinâmica de desenvolvimento institucional. Formula ainda um modelo de homem, embasado na perspectiva kantiana, cuja constituição da humanidade é dependente da intervenção pedagógica: Só sob a suposição pedagógica é que a modernidade efetivamente se formula como projeto. (Prestes, 1998, p. 118-9)

A escola não pode ser concebida como idêntica ao mundo da vida, nem a simples racionalidade instrumental do sistema. As particularidades da educação não são apreendidas com essa diferença, envolvem muito mais. A teoria da modernidade indica a continuação da revolução pedagógica e a relação entre ação e processo é ainda vista como grande preocupação. Uma das maiores preocupações da educação é o fato de poder conciliar a submissão ao constrangimento das leis com o exercício da liberdade (Prestes 1998, p. 120-2).

Para Habermas, não cabe à linguagem e ao mundo da vida desenvolver o indivíduo, pois não são instrumentos para isto. A interação é um meio pelo qual os indivíduos se encontram em um mundo comum a todos. A práxis comunicativa que facilita a mediação da cultura e o autodesenvolvimento do sujeito só ocorre numa relação intersubjetiva.

Segundo Masschelein, deve-se aceitar a despedida do pensamento que entende a intersubjetividade como uma resposta à fraqueza ou à debilidade humana. Enquanto a intersubjetividade for considerada uma ajuda para que o homem possa realizar sua autonomia, sempre será possível de tornar-se um instrumento. Na práxis comunicativa, a essência da educação não é ajuda, tampouco instrumento, mas um poder dado pela vida, que forma o sujeito. (Masschelein, 1992, p. 90, apud. Prestes, 1998, p. 130-1)

A conclusão que Masschelein retira da teoria habermasiana é que a essência da educação é uma práxis comunicativa que tanto a identidade como o

mundo comum estão sob um jogo e, portanto, são vulneráveis e suscetíveis à crítica.

Na visão de Masschelein, a mudança de conceito de ação comunicativa proposta por Habermas permite eliminar o paradoxo da educação proveniente de uma autonomia subjetiva e de uma pedagogia heterônoma. A intersubjetividade não é vista como um meio e nem tão pouco a liberdade é tomada como liberdade de um indivíduo soberano. Essa interpretação demonstra grande fecundidade da teoria habermasiana para interpretar a ação pedagógica como interação, tendo em vista que nela se encerram as dualidades da relação de superioridade/inferioridade, sujeito/objeto, já que a ação pedagógica fica livre das influências da ação intencional que impulsiona as teorias para relações hierárquicas e de poder.

Habermas utiliza-se da reflexão e auto-reflexão para tentar fundamentar sua idéia de emancipação voltada para um nível epistemológico. Para isto Habermas pressupõe que a auto-reflexão possibilita retirada de alguns interesses subjacentes das diversas formas de conhecimento e, baseado nisso a eliminação de suas patologias. É possível perceber nos primeiros estudos de Habermas que o autor permanece fixo à idéia de que a reflexão transcendental permanece livre de interesses (Mühl, 1997, p. 251).

A liberdade em Habermas é compreendida no encontro com o mundo dos homens e, segundo M. Mühler, “liberdade não é simplesmente a posse autárquica e solitária de si mesmo (Beisichselbstsein, Hegel), mas significa, fundamentalmente, a construção de um mundo comum em que os sujeitos criam relações recíprocas de reconhecimento e, com o outro, do mundo, o qual nunca é apenas expressão singular de nós mesmos, mas do comum” (Oliveira, 1995, p.73, apud. Tavares, 1996, p. 54).

Neste contexto, a liberdade revela-se na possibilidade permanente de relações intersubjetivas entre os sujeitos que compartilham um mesmo mundo da vida. Essa possibilidade permite compreender a disposição dos indivíduos ao acordo. Segundo Habermas, já faz parte da espécie humana essa disposição ao acordo e, através da negociação, é possível que o sujeito passe do plano da subjetividade para o da intersubjetividade.



Quanto ao acordo, Habermas acredita que deve ser baseado em convicções comuns, sem que haja nenhuma imposição dos indivíduos que participam da ação comunicativa. Como a ação comunicativa é orientada para o entendimento, só são considerados válidos o poder de persuasão e da negociação. Tais poderes são expressos por argumentos confiáveis e capazes de construir pelo consenso o que Habermas chama de “vínculo racionalmente motivado”.

Visto que o propósito de Habermas é ir além da razão instrumental, ele propõe uma mudança de paradigma em que a razão volta-se para a emancipação humana.

É possível concluir que a dimensão emancipatória da ação comunicativa é inquestionável para Habermas (e habermasianos). Mas, vale salientar, que Habermas não está aludindo às condições sociais contemporâneas, mas a uma dada situação nessa mesma sociedade, onde, malgrado as diferenças individuais, a racionalidade comunicativa possa unir os homens num acordo global sem coação e pelo consenso. (...) A intersubjetividade, porém, como um construto das subjetividades humanas, carrega a marca das individualidades, tornando impossível a extinção da exploração do homem pelo homem. (...) Para a tradição ocidental, a democracia é a forma suprema de vida política. Suas bases se assentam na liberdade, na igualdade e no respeito à diversidade. Nesse sentido, todo homem é livre para ser proprietário e para explorar a força de trabalho, o que revela uma convivência pacífica entre democracia e liberalismo. Tal convivência coloca em dúvida o caráter emancipatório da razão comunicativa, sugerindo que, para Habermas, portanto, é legítima a exploração consensual do homem pelo homem. Aliás, isso se confirma na sua concepção de racionalidade, cuja prevalência está na forma em que os sujeitos capazes de linguagem e de ação fazem uso do conhecimento, não excluindo os consensos compatíveis com a exploração humana. (Tavares, 1996, p. 55)

Como se percebe, Tavares, ao refletir sobre a teoria de Habermas, demonstra que este, apesar de percorrer o caminho do consenso, busca a mesma ordem proposta pela teoria weberiana. Weber parte das instituições normativas como meio de propagação da legitimidade pretendida, enquanto Habermas pretende legitimar-se através de motivações produzidas por um sistema cultural que permaneça confirmado a uma verdade única baseada em valores e normas comuns a um determinado mundo da vida.

Quanto à emancipação do ser humano, era concebida como uma emancipação que está ligada à emancipação da natureza, sob a orientação da razão. À medida que a classe burguesa, como detentora do poder, começa a impor

o seu domínio a outras classes sociais, a dimensão emancipatória da razão começa a ser ofuscada, ressaltando sua natureza instrumental. Com o surgimento do capitalismo monopolista, a intensificação colonialista, as revoluções científicas contemporâneas, o predomínio da dimensão instrumental da razão torna-se onipresente (Pucci, 1995, p. 23).

Para os frankfurtianos a auto-reflexão crítica representa um elemento fundamental na luta pela emancipação:

quase todo contexto cultural contém uma combinação de momentos ideológicos e utópicos (...) Ao contrário das explicações tradicionais e liberais da escolarização, com sua ênfase nas continuidades históricas e no desenvolvimento histórico, a teoria crítica dirige a educação para um modo de análise que enfatiza as rupturas, descontinuidades e tensão na história, todas as quais se tornam valiosas na medida em que enfatizam o papel central da ação humana e da luta, ao mesmo tempo que revelam o hiato existente entre a sociedade atual e a sociedade como poderia ser. (Giroux, 1986, p. 57, apud. Pucci, 1994, p. 48)

O resgate da formação cultural como postulado pedagógico da emancipação é como se percebe, no campo das relações entre o poder e a cultura na sociedade capitalista monopolista, contribuição valiosa trazida pela teoria crítica. No entanto, ao problematizar a cultura, ela enfatizou em alto grau sua função legitimadora, sua função dominadora. Desse modo, a cultura deixa a sua dimensão formativa, transformando-se em semicultura. Por outro lado, a busca incessante da recuperação da formação cultural sugere indicativos pedagógicos básicos. A formação do sujeito, vista enquanto apropriação subjetiva da cultura que está historicamente em constituição, só poderá sobreviver através do pensamento crítico, pois "... na categoria formação cultural se expressa, desde as suas origens, a idéia de uma humanidade sem status e sem exploração (1992: 45), de indivíduos aptos a se afirmarem como racionais numa sociedade racional, como livres numa sociedade livre (1992: 46/ 52)" (Pucci, 1995, p. 49).

Sobre a importância da educação e a importância que a mesma assume frente ao processo de "desbarbarização": Pucci (1994, p. 49-51) coloca-nos que Adorno acredita na identificação da barbárie com o fascismo, cujas consequências o próprio Adorno já tinha sofrido na própria pele e, por esse motivo, luta para que



tal situação não se repita novamente. Isso explica sua insistência em uma educação contra Auschwitz (in Cohn, 1986: 42), Adorno tinha medo que Auschwitz se repetisse. Para o autor a barbárie significava o preconceito delirante, a repressão, o genocídio e a tortura, significava a continuidade do potencial autoritário e de condições que criaram aquela situação de terror. A barbárie que se encontra presente nas relações de dominação leva ao deseducar. É preciso reeducar e, nesse processo de reeducação, é preciso que haja um processo de desbarbarização. Significa restabelecer a autonomia, a consciência crítica e a liberdade do sujeito e do ambiente social em que vive. Cabe à escola auxiliar nesse processo.

A desbarbarização da humanidade é o pressuposto imediato de sua sobrevivência. A ela deve servir a escola, por limitados que sejam seu âmbito e suas possibilidades e, para tanto, precisa libertar-se dos tabus, sob cuja pressão se reproduz a barbárie. (...) Opor-se a isso tudo que o mundo de hoje nos oferece e que, no presente momento, não admite vislumbrar outra possibilidade de resistência mais ampla, é competência da escola. Tabus a respeito do professor. (Oliveira, 1992, p. 93, apud. Pucci, 1994, p. 50)

Como a educação poderia conduzir esse processo de desbarbarização? Três vias complementares são propostas por Adorno. A primeira via é a passagem do inconsciente para o consciente que representa a passagem do irracional para o racional. A segunda via é a passagem do não-ciente para o ciente, representando a passagem de uma situação de ignorância, via esclarecimento crítico, para o conhecimento, e a terceira e última via da educação proposta por Adorno é a passagem do pseudociente para o ciente que se faz também através do esclarecimento crítico sobre a semicultura, mesmo sofrendo influências da ideologia, já que a cultura só é capaz de permanecer por meio da reflexão crítica sobre a semicultura (Pucci, 1995, p. 50-2).

Desse modo, a educação, na concepção de Adorno, assume uma importância muito grande no que diz respeito à formação das novas gerações, já que se pretende uma sociedade guiada pela razão, que busque sua autonomia e emancipação.

Uma educação após Auschwitz deve ser global. Tal processo de desbarbarização aponta duas ênfases peculiares a serem consideradas nesse primeiro momento como a educação infantil se apresenta marcada pelo não-saber, pela não-cultura, ainda que a curiosidade inquisitiva seja muito aguçada, a semicultura ainda não consegue ter sobre ela influências universais. Faz-se necessário, então, considerar a atuação da escola junto à criança, pois é nesse período de desenvolvimento da criança, que as relações, ou melhor, as comunicações interpessoais predominam na vida de cada um e até mesmo na vida familiar, escolar, ou seja, nos primeiros momentos que representam a base do processo formativo-educacional (Pucci, 1994, p. 51).

Isto até certo modo, pois a educação, que primeiramente iniciava-se em casa, no âmbito familiar, passou a ser hoje em dia responsabilidade única da escola. As famílias de hoje não assumem mais totalmente o papel de primeiros educadores e delegam à escola toda a responsabilidade. O papel de educador atual tem-se tornado cada vez mais amplo, ao fazer papel de mãe, psicólogo, enfermeiro, amigo. Desse modo aumenta também suas responsabilidades e a cobrança das famílias.

A segunda ênfase refere-se ao esclarecimento geral. Tal esclarecimento gera um clima cultural, social e espiritual que eliminam as forças de uma possível repetição da barbárie.

Um outro elemento a ser considerado diz respeito à assimilação do passado como forma de esclarecimento. Isso significa assimilar o passado com o fim de resgatar o sujeito para afirmar sua autoconsciência. Essa responsabilidade cabe ao processo educacional.

Embora toda essa responsabilidade seja delegada ao processo educacional, Pucci (1994, p. 54-5) acredita que as formalidades e a estrutura do sistema escolar vigente não são suficientes para viabilizar tal processo de desbarbarização do homem do campo, pois não atingem adequadamente o homem do campo. Para tanto é preciso que os intelectuais procurem outros meios como o planejamento de transmissões culturais e educativas via meios de comunicação de massa, via organização de grupos educacionais, e de pessoas voluntárias que percorram as



áreas rurais com o objetivo de ensinar e informar, através de cursos e discussões, o ensino que lhes falta.

Diante de todas essas considerações feitas, qual é então o papel da educação? Para que serve? Na concepção de Adorno, a educação serve como meio de produção de uma consciência verdadeira, já que ele acreditava na existência de uma falsa consciência.

Segundo Maar (1994, p. 61), em uma outra situação Adorno diria que o objetivo da educação estaria na emancipação, visto que ele associa este termo à maioria do sujeito, à sua autonomia da “voz ativa”, como momento do ser esclarecido, da explicitação da tensão entre o que é e o que deveria ser, entre a aparência e a essência. Em “*O que é esclarecimento?*”, Kant vincula a modernidade a um momento onde a humanidade seria capaz de, através de sua autonomia, sair da condição de heteronomia a que ela mesma se condenava. Para Adorno, a emancipação como objetivo dá sentido à educação. Hegel propõe uma relação dialética com o real em sua *Fenomenologia do Espírito*.

Critelli (1993, p. 84) fez uma análise durante tempo sobre pesquisas empíricas relativas à pluralidade dos mundos de ação. Cada um desses mundos seguem um princípio de justiça, um estado de amor, um tipo de convenção e reúne elementos de uma dinâmica interna. Nesta perspectiva, não existe harmonia entre esses mundos, pois quando alguém é grande em um mundo, pode se tornar pequeno no outro; o reconhecimento, enquanto ser, que recebe em um mundo pode não ser reconhecido no outro, e assim acontece também com a linguagem. A ação, neste ponto de vista, surge a partir de uma combinação complexa e aleatória entre esses mundos, o que se revela um pensamento contrário ao de Habermas, que formula suas teses com base no pressuposto da harmonia.

Em resumo, ao se pensar a questão da regulação colocada por Durkheim na Teoria da Ação Comunicativa, esta pode ser considerada também um meio de regulação. Embora Habermas apresente propostas bem interessantes como tentar resgatar os valores morais, a intuição, a tentativa de humanização das organizações, em termos práticos, elas simplesmente representam o que se poderia chamar de boa consciência, livre e contra os abusos mecanicistas. Percebe-se, a partir das leituras de Habermas, que ele tem uma grande dificuldade em sair dos

limites da crítica ao predomínio funcionalista dos estudos e práticas organizacionais.

Quanto à educação escolar, se pensada de um ponto de vista instrumental, acaba se esgotando nas dimensões do reprodutivismo. Ultimamente acredita-se que as possibilidades de a teoria crítica contribuir para a construção de uma teoria pedagógica são muitas. Para que se tenha uma aproximação da Teoria Crítica com a educação é preciso considerar a constituição da razão, a crítica à razão instrumental e ao conceito da teoria propriamente dita, além da vinculação entre teoria e prática. Como já se sabe, a educação sempre esteve presente nas sociedades, sendo que, desde o desenvolvimento da história, ela foi articulada com os mais variados discursos produzidos a respeito da natureza do ser humano e, também, sobre o conceito de razão. Admite-se desse modo, a existência de uma educação para os gregos, para os romanos e povos da Idade Média, entre outros. Na modernidade, a educação é articulada como um projeto político mais amplo e, nesse momento da história, é vista como expressão de direito de cidadania.

### 3.1 – Ação pedagógica e ensino

A ação humana é concebida como um universo vasto e complexo da mesma forma que o ser humano, já que, da mesma forma que o homem pode realizar sua humanidade cotidiana e historicamente, ela também pode se desumanizar.

A ação humana é objeto de análise permanente, pois sempre se procura compreendê-la quanto às mudanças provocadas pelo contexto histórico-social. A ação, quando analisada sob a ótica evolucionista, diz respeito às boas ações do ser humano, ou seja, aos atos e atitudes que caracterizam o bom sujeito que fazem com que ele chegue a atingir sua humanidade - homem. No entanto, essa questão da ação apresenta-se circunscrita a uma outra ordem de problemas que parecem não ser considerados pela Teoria da Ação Comunicativa.





De um modo geral, a tarefa de educar pode ser considerada uma ação comunicativa, se pensada como ação educativa entre pessoas que se comunicam e agem para construir a experiência pedagógica baseada na interação. Estes sujeitos detentores do saber e geradores de novos conhecimentos se comunicam, agem e refletem de maneira crítica a partir das experiências individuais de cada um, sobre as teorias e práticas da ação educativa, com o intuito de aprender a aprender.

Quanto a essa função educativa do ato de refletir, Pucci (1994, p. 46) coloca que, quando uma pessoa utiliza sua capacidade de reflexão, é capaz de ir além do círculo da mercadoria, isto é, o sujeito consegue ir além do repetitivo e é isso que é educativo, que é formativo. Em *Razão e Revolução*, Marcuse assim se expressa a respeito disso:

O pensamento dialético começa com a experiência de que o mundo é não-livre: isto quer dizer que o homem e a natureza existem em condição de alienação, existem como 'outra coisa que não o que eles são: Qualquer modo de pensamento exclui essa contradição de sua lógica com uma lógica falha. O 'pensamento corresponde' à realidade, compreendendo sua estrutura contraditória. Aqui o princípio dialético leva o pensamento para além dos limites da filosofia. Pois compreender a realidade significa compreender o que as coisas realmente são, isto é, por sua vez, significa rejeitar sua mera facticidade. O pensamento dialético torna-se assim negativo em si mesmo. Sua função é romper com a autoconfiança e auto-satisfação do bom senso, é solapar a confiança sinistra no poder e na linguagem dos fatos, é demonstrar que a não liberdade está tão no cerne das coisas, que o desenvolvimento das contradições internas leva necessariamente a uma mudança qualitativa: a explosão e catástrofe do estado estabelecido das coisas. (Maar, 1998, p. 37 e 124, apud. Pucci, 1995, p. 46-7)

Em "*A Educação após Auschwitz*" (in Cohn, 1986: 33-45), Adorno resgata essa função educativa que tem o ato de refletir. Na concepção de Adorno, o ser humano, enquanto ser sábio, torna-se um cidadão do mundo e é capaz de superar áreas e imposições, o que representa algo muito educativo e também formativo. Antes de qualquer coisa, a educação é esclarecimento e nesse esclarecimento há um grande potencial pedagógico. Para Adorno, dificilmente as medidas pedagógicas conseguirão evitar o aparecimento de construtores e ideólogos da barbárie. No entanto, cabe à educação, através do processo de esclarecimento, fazer alguma coisa no sentido de modificar as atitudes daqueles que praticam a barbárie (Pucci, 1995, p. 47).

Se a educação for analisada como um processo formativo, pode-se observar que ela é uma pura reconstrução da experiência humana, que busca dar sentido à vida, capaz de dirigir e intervir no decorrer da história humana. O dia a dia de vida e de trabalho formam a experiência educativa que, por sua vez, gera um saber ainda não estruturado, mas que será absorvido e reelaborado. Esta experiência educativa faz parte do que Habermas chama de mundo vivido.

O sujeito adquire este saber em qualquer situação da vida social, pois o ser humano está sempre aprendendo com atos e experiências adquiridas e vivenciadas em sua trajetória de vida. Para Habermas, o processo ensino-aprendizagem representa

um laboratório de conhecimento, fundamentado em interesses, a partir da realidade e definidos *a priori*. Os interesses podem ser técnicos – quando controla objetos naturais e conhecimentos instrumentais; práticos, no modo de compreensão interpretativa que informa e orienta as ações práticas; e sobretudo, emancipatórios – na medida em que tentam eliminar as condições alienantes que envolvem a ciência e a tecnologia. (Habermas, 1976, apud. Bastos, 1998, p. 32)

Surgem também as competências e habilidades e, como diria Bastos (1998, p. 33),

Cognição não é abstração, pois o desenvolvimento cognitivo está vinculado estruturalmente às experiências. Conhecer é sempre – construir e reconstruir o próprio saber. A “expertise” não reside no conhecimento instrumental, mas na explicação da própria competência desenvolvida pelo exercício profissional. Significa, na prática, a capacidade de resolver problemas, planejá-los corretamente utilizando os meios de competências lingüísticas do sujeito, suas habilidades argumentativas que nascem da interação e comunicação.

Como o saber e o conhecimento encontram-se nas forças interativas e nos modos pragmáticos de realizar-se na plenitude e densidade da existência, assim eles atingem também a existência social, ou seja, elas criam articulações com o mundo vivido (interações lingüísticas) e com os sistemas (controles técnico-científicos).



O mundo vivido concebido por Habermas é, na verdade, resultado de processos cooperativos de interpretação, onde se envolve a cultura, como uma continuação do saber válido, a sociedade como meio de estabilização da solidariedade entre os grupos e a personalidade, como formação de sujeitos capazes de responder pelas suas próprias ações.

### **3.2 A ação comunicativa pensada frente à ação pedagógica – considerações sobre alguns limites e perspectivas.**

Na concepção de Oelkers, Habermas não consegue reduzir o problema da mediação entre ação e processo (um dos grandes problemas enfrentados pela pedagogia) e nem tampouco consegue responder como é possível a construção da identidade do indivíduo através do processo pedagógico. Para Oelkers, não adianta apenas mudar o quadro de referência teórica sem enfrentar a dificuldade maior que a teoria da educação apresenta: apreender sua essencialidade enquanto ação pedagógica (Prestes, 1998, p. 122).

Uhle tem um outro ponto de vista e sua crítica se formula baseada numa perspectiva diversa. Para ele, analisar as tarefas da educação frente à teoria da modernidade e a forma como elas concebem a formação do sujeito apresenta uma contradição na teoria habermasiana pois que se origina justamente na idéia de um crescente desenvolvimento do eu e da sociedade através da racionalidade, mesmo que ela seja de natureza comunicativa. Para Uhle, este desenvolvimento do eu entra em contradição com o significado dos sentimentos do mundo subjetivo das experiências e até mesmo da expressividade (Prestes, 1998, p. 122).

Correspondente a isso, existe uma determinada exigência de socialização quando se pensa em uma teoria da educação voltada para a formação da personalidade. Na visão de Uhle, quando Habermas leva em consideração a reflexão feita por Piaget, Selman e Kohlberg, a educação do eu ocorre a partir de um sistema limitado frente à natureza interna e externa, do mesmo modo que ocorre frente às expectativas normativas do outro. Segue, portanto, uma

determinada lógica de desenvolvimento e de condições de interação. Em Habermas, a educação do eu existe como um desenvolvimento ontogênico, direcionando a autonomia individual e é coordenada por algumas ações do eu com os outros. Essa coordenação de ações ocorre através do entendimento, provocando no eu um controle de comportamento moral.

Nesse processo de desenvolvimento individual e social, o conteúdo normativo da modernidade depende da condução da vida através de um discurso racional. Entretanto, quando a práxis não consegue preencher essas condições, faltam as formas de vida institucionalizada que possibilitam ao homem moderno participar desse modo de comunicação.

A educação do eu voltada para o processo de entendimento e para uma condição de vida baseada no racional resulta numa limitada importância às necessidades, à corporeidade, aos desejos, aos sentimentos e às disposições do eu.

Na sequência do pensamento de Prestes (1998, p. 124-33) quanto ao projeto de modernidade, Whitebook levanta um questionamento sobre a possibilidade de defesa desse projeto da modernidade, sacrificando para tanto a tradição naturalista representada por Freud. Habermas volta-se para Piaget e Kohlberg, trazendo a compreensão da educação do sujeito como desenvolvimento moral, em processo de interação, o que revela a grande preocupação de Habermas nas questões que envolvem a justiça.

Masschelein (1991, apud. Prestes, 1998, p. 125-9), acredita que a ação comunicativa pode elucidar o problema das relações que existem entre a subjetividade e intersubjetividade na ação pedagógica, frente às trágicas experiências de entender a educação como essencialmente interativa e não como uma educação fundamentada na relação meio/fim afirmada na ação tecnológica. Na concepção de Masschelein, essas pedagogias emancipatórias (ou do diálogo) pecam pelo fato de se fundamentarem na equiparação entre intersubjetividade e reciprocidade. Segundo ele, nessa perspectiva teórica, o alcance do diálogo é reduzido, tornando-se manejável como um simples método. Da mesma forma, torna-se reduzida a interação sob a ação intencional do educador.

Uma das implicações decorrentes dessa prática comunicativa para a educação é conceber a ação com um sentido de interação, pois a identidade do



sujeito e do coletivo são mantidas. Já que a interação leva ao reconhecimento recíproco dos indivíduos participantes do processo de interação e de um modo vivido em comum, cabe à educação equipar professor e aluno.

Existe, na concepção de Masschelein, uma diferença fundamental entre a ação comunicativa e a ação intencional. Para ele fazem parte da ação comunicativa algumas condições que favorecem as ações sociais e que se diferenciam das condições implícitas no conceito de ação intencional. Na ação comunicativa, a ação intencional e comunicativa não são conceitos equivalentes, podendo excluir-se mutuamente. Além disso, diferem também o ponto de referência teórico e as condições pelas quais a ação comunicativa se dá. A ação comunicativa parte do princípio da intersubjetividade e, a partir disso, interpreta a subjetividade. A filosofia da linguagem e a teoria da comunicação são seus referenciais teóricos. Já o conceito de ação intencional parte da subjetividade para alcançar o conceito de ação social, ou seja, a intersubjetividade. A consciência ou a filosofia da consciência é o seu referencial teórico (Masschelein, 1991, apud. Prestes, 1998, p. 125-9).

A ação pedagógica na sociedade moderna ocorre fundamentalmente na organização formal denominada escola. Essas organizações formais subdividem-se formando, de um lado, espaços que se constituem em termos do mundo da vida e, do outro, espaços onde a forma de comunicação que caracteriza o mundo da vida é neutralizada pelo aspecto burocrático. Esses dois planos enfrentam um ao outro “como âmbito de ação socialmente integrado e âmbito de ação sistemicamente integrado” (Habermas, 1988, p. 438).

Isso significa que se pode assistir no interior das organizações formais, e por conseguinte, da escola, a uma crescente luta em favor da manutenção do controle alienado, através da automatização em relação ao mundo da vida. Isso não significa, porém, que as organizações possam se manter automaticamente sem controle.

O processo de controle burocrático necessita despotencializar as ações integradas socialmente, em função das divergências de interesses entre seus membros; tanto no sentido do conflito capital e trabalho, como entre os diversos grupos articulados e presentes. Da mesma forma, trata-se de impor uma racionalidade com respeito a fins no

lugar da racionalidade comunicativa, fundamentada na participação em processos discursivos que objetivem o consenso. (Gutierrez, 1994, p. 57)

Segundo Gutierrez (1994) o caminho para alcançar a administração tradicional é previsível, ainda que a contradição seja algo inevitável e permanente. Ao se entender o mundo da vida como um lugar onde se depositam as reservas de racionalidade imprescindíveis à manutenção e ao aumento da produtividade, deduz-se que seus objetivos são alcançados através da generalização interna das ações estratégicas. As ações estratégicas, por sua vez, por não possuírem autonomia em relação ao mundo da vida, permitem que as ações comunicativas estejam sempre presentes, mesmo despotencializadas. Aumentar a racionalidade em uma organização formal, e mais especificamente na escola, significa aumentar também o grau de complexidade para manutenção do controle. Alcançar saldos crescentes em tal relação significa encarar um grande desafio sem perspectivas de solução. Surge, então, uma questão pertinente neste momento: será que as contradições existem para serem gerenciadas? “Gerenciar” contradições parece ser, mesmo que implicitamente, pretender que elas não existam, que elas sejam superadas e isto, em outras palavras, significa pretender dominá-las ou aniquilá-las, o que por sua vez seria a negação da própria essência dialética da realidade.

Como já se disse anteriormente, Habermas propõe um reacoplamento do sistema ao mundo da vida, que representa, do seu ponto de vista, um “aproveitamento das conquistas da diferenciação e da autonomia das variadas instâncias para a implantação da transparência, da flexibilidade e da dirigibilidade coletiva nas ações sociais” (Mühl, 1997, p. 255). Propõe também que o mundo sistêmico, deve ser acoplado ao mundo vivido, lugar onde ocorrem as experiências mais comuns entre os indivíduos. Como fica então o papel do professor, diante dessa perspectiva? Ao professor cabe a responsabilidade de, além de trabalhar com questões objetivas e metodológicas, preocupar-se ainda mais com as possibilidades de entendimento e comunicação dos indivíduos que participam desse processo. Na percepção habermasiana, ainda que tudo fique sobre “suspeita crítica”, acredita-se que, através das experiências concretas dos indivíduos reveladas através da linguagem, seja possível a reconstrução do conhecimento e da própria realidade.



Essa transparência e integridade irão se manter através da descolonização do mundo da vida. Dessa forma se manterão e não perderão o controle, pois neste processo, todos são responsáveis pela sua condição e avaliação.

Uma compreensão do desenvolvimento argumentativo de Habermas torna necessário distinguir entre ação racional em relação a fins e ação comunicativa. O primeiro caso refere-se ao fim buscado por um ator, que escolhe entre alternativas de ação passíveis de atingir tal propósito. Esse conceito ampliado se converte em ação estratégica, na qual o autor escolhe meios em função de critérios utilitaristas. Trata-se da ação instrumental, orientada por regras técnicas. Ao contrário, a ação comunicativa refere-se à “interação de ao menos dois sujeitos capazes de linguagem e ação, que estabelecem uma relação interpessoal”. (...) O conceito de ação comunicativa traz um novo operador que é o meio linguístico, envolvendo o próprio agente na problemática da racionalidade. Em outras ações o uso da linguagem pode ser unilateral, enquanto que a ação comunicativa pressupõe a linguagem como um meio de entendimento entre os atores, articulando os mundos objetivo, social e subjetivo. (Prestes, 1997, p. 126)

A ação é mais do que a conduta social, ela também cria os valores nos quais se baseia. Segundo Weissaupt (1993, p. 12), os valores, antes de serem explicativos, precisam ser explicados, examinando-se a ação que os cria. A ação não é resposta, pois se assim o fosse ela se encontraria numa situação definida independente dela. A ação é a criação do movimento da história. A experiência humana portadora dessa perspectiva se expressa pela noção de trabalho, pois é por meio do trabalho que o ser humano age sobre a natureza e dá sentido a esse agir, passando a se conceber como sujeito de criação e de controle. À medida que o trabalho permite ao ser humano uma compreensão de todas as obras de civilização e organização social enquanto criações suas, o trabalho torna-se a condição de historicidade no homem. É a experiência do trabalho que dá sentido à cultura e à organização social. Quando o homem estabelece relações com a natureza, com as suas obras e com outros homens, ele consegue estabelecer também orientações normativas para a ação humana. A ação, como consequência da consciência histórica coletiva, é também a única causa da historicidade.

A consciência, sendo submetida à ordem prescrita pelo mundo, é a criação que lhe escapa e o trabalho, submetido a esta ordem, é executado como um dever prescrito. Ainda que essa consciência constituinte não crie um poder de dominação, ela permite o seu exercício. No entanto, se essa consciência submissa e constituinte prevalecer, a ideologia desempenhará o papel dominante nos termos da relação do trabalho e o trabalhador não o considerará como seu senhor, apenas nos termos da fundamentação extra-social da ordem.

O trabalho não pode ser apenas considerado pelos seus produtos ou pela atividade material. Deve ser visto também como a inteligência organizadora que coloca o ser humano diante da natureza, podendo transformá-la segundo suas necessidades e por meio de ações organizadas.

A civilização industrial, considerada como expressão da consciência orgulhosa, à medida que resulta da consciência do caráter extra-social dos princípios de legitimidade que sustentam as bases da sociedade de classes, aponta para o desaparecimento dessas. A evolução da civilização industrial, que se dá vagarosamente, de acordo com o ritmo da racionalidade nas organizações e instituições, aponta para uma sociedade pós-industrial.

De um lado, a consciência constituinte ao mesmo tempo que funda uma ordem social de razão meta-social, traz elementos de uma contestação radical dos “senhores” quando excedem os limites do papel definido pela ordem meta-social que os legitima. Por outro, a consciência orgulhosa, a consciência do mundo enquanto produto da ação humana ou, melhor dizendo, do trabalho, instaura uma ordem autoritária, porque a realização dos valores que anuncia encontra suas condições numa ordem que ainda não é vigente. Assim, os trabalhadores são ao mesmo tempo progressistas e reacionários. Progressistas, porque trazem valores sociais numa ordem ainda dominada por princípios meta-sociais, e reacionários porque esses valores, para eles, só podem ser indicados, expressos, alcançados e realizados no quadro de sua própria ação. Do mesmo modo, os dirigentes são reacionários porque a ideologia que se desenvolvem os identifica como “senhores” a partir de princípios meta-sociais, e progressistas, na sua consciência conquistadora, na medida em que promovem a organização e o desenvolvimento do trabalho. (Weisshaupt, 1993, p. 16)



Como se pode pensar em “comunicação livre” em ambientes assim? A luta entre classes acaba se reduzindo ao jogo dos grupos de pressão existentes dentro e fora das organizações formais, determinando a forma de comunicação entre eles – motivo pelo qual a comunicação só pode ser pensada diante da ação e ação que é fundamentalmente histórica.

O sistema de ação histórica propõe um princípio de totalidade que, segundo Touraine, encontra sua expressão prática no modelo racionalizador. Mas, como são apenas alguns grupos de atores que se encontram na base das organizações, esse princípio da totalidade é desdobrado por um princípio de identidade de cada um dos grupos e também por um princípio de oposição que relaciona esses diversos grupos entre si: o sujeito histórico (princípio de totalidade) pode ser e é reivindicado particularmente (princípio da identidade).

A historicidade na concepção de Weisshaupt (1993, p. 22-3) passa por três componentes: os sistemas, a acumulação e o modelo cultural. O modo de conhecimento se constitui em objeto das ciências naturais e de seus desdobramentos tecnológicos. A acumulação determina as formas econômicas da historicidade, ou seja, a situação do sujeito histórico diante de suas condições econômicas. O elemento cultural se constitui no primeiro elemento do sistema de ação histórica por onde se inicia a análise sociológica da ação. A unidade do sistema de ação histórica, portanto, é uma unidade de contrários e reúne semelhanças e oposições. No entanto, essa unidade pode ser rompida pela ação das diversas classes e grupos sociais que tentam monopolizar o sujeito histórico e se traduzir em crise do sistema de ação histórica quando um de seus eixos constitutivos se desarticula. “A desvinculação do movimento e da ordem está na base de uma crise de historicidade, o distanciamento da cultura e da sociedade gera uma crise de integração e a separação das orientações e dos recursos configura uma crise de racionalidade” (Weisshaupt, 1993, p. 23).

Essas crises podem ser permanentes em sociedades contraditórias, como as capitalistas. Então, como fica a questão do consenso, visto que uma situação de crise permanente bloqueia a proposta de entendimento consensual em qualquer organização formal, principalmente na escola?

Para Wesshaupt (1993, p. 27), se existe uma ligação forte com a historicidade, então a classe dominante se torna portadora dos problemas de cunho sociais. O setor político acaba predominando em relação ao institucional que se encontra, então, menos integrado e as orientações sociais suplantam as regras do funcionamento social. Estabelecer uma forte ligação com a organização significa estabelecer uma união entre as forças sociais e o governo, ou seja, no institucional predomina o político em favor da defesa das regras de funcionamento da organização social.

Como se colocaria então esse esquema diante da TAC, se ela não considera a categoria “classe dominante” ? Esse esquema mostra como a Teoria da Ação Comunicativa não abrange totalmente a realidade, por não considerar nessa realidade a presença de dois atores e dois valores envolvidos: dirigentes e dirigidos que, às vezes, são apresentados nos termos funcionais de direção e implicação, criação e controle. Segundo Weisshaupt (1993, p. 28-9), o cruzamento dos dois atores define os elementos que constituem um sistema organizacional pensado enquanto campo da ação do sujeito histórico, que realiza ainda a adequação dos meios e dos fins, orientando e articulando a política e os recursos institucionais dos sujeitos na gestão do funcionamento de qualquer instituição da sociedade.

A criação e o controle são dois valores que permitem à sociedade se perceber como produto de sua própria ação. Segundo Weisshaupt (1993, p. 31-2), há quatro elementos articulados entre si formando uma unidade circular em qualquer situação organizacional. São eles: o progresso ou o desenvolvimento de uma sociedade através do sujeito histórico que define a criação social e sua direção; a democracia que é a forma de controle pela direção do sujeito político coletivo; a gratificação que também é controle, mas não no nível da população e, por fim, a mobilização que corresponde à constituição do sujeito coletivo, ator do progresso. Cada um deles se apresenta como condição do subsequente e como consequência dos anteriores.

A crise da representatividade, comum nas organizações, é pois, o resultado da discordância entre a direção e os dirigidos, e ocorre, por exemplo, quando o



Estado impõe em detrimento do caráter popular, quando a direção monopoliza os valores de criação e de controle. Para Weisshaupt (1993, p.33-5), se o populismo for tomado como exemplo, pode-se perceber que os problemas desses regimes são decorrentes de uma crise de representatividade vinculada à questão de direção. Se a população delega ao Estado um poder do qual é fonte e detentor, então esse Estado será representativo. No entanto, se esta relação sofre algum tipo de problema, a sua representatividade é colocada em xeque. Quando o progresso e o desenvolvimento não conseguem mais corresponder às orientações dos cidadãos ou quando o cidadão ideológico for praticamente orientado para esse desenvolvimento, cessa o seu controle político por não se encontrar nenhuma estratégia global e coletiva para alcançar o desenvolvimento que o formalize. Vem daí, então, a crise de representatividade.

Além dessa crise, que é comum nas organizações formais e para a qual não encontramos respostas ou meios de superação na TAC, há também a crise de integração, que permite a adequação dos meios políticos ou a participação aos fins que definem os termos da eficácia do sistema político. Essa crise caracteriza os regimes que se apóiam na participação política sem que, no entanto, esta seja totalmente eficaz. Enfim, a legitimidade política de um sistema, mesmo que de âmbito restrito (local institucional), depende de sua orientação para os valores fundamentais de criação e de controle. Sua representatividade depende do caráter de sua direção, e sua integração depende do caráter de sua organização.

Também há que se considerar na escola, enquanto organização formal, a questão do interacionismo simbólico, na perspectiva interacionista,<sup>3</sup> em que as ações dos sujeitos são consideradas como objeto de discurso e investigação e que atribui também à ordem social uma contingência e uma relatividade quase radicais. Segundo o interacionismo, existe uma ordem social que determina

---

<sup>3</sup>Como decorrência da clássica disputa teórica entre ação social x ordem social, pode-se dizer que o interacionismo simbólico situou-se em meados dos anos 30 e 40, com autores como Schutz e Blumer, numa perspectiva acionalista. Dos anos 60 até meados de 80, período em que Goffman e Garfinkel se destacam, essa tendência se confirma.

algumas regras e normas que, embora elas estejam em construção e reconstrução, servem para orientar as ações dos indivíduos. A ordem social é, antes de qualquer coisa, uma negociação de poder, de conflitos, interesses e normas entre os atores seja em grupos ou individualmente. O importante nessa ordem são os significados que os sujeitos atribuem às suas ações, são as interações, as ações do outro sobre si mesmo e sobre outrem. No interacionismo, acentua-se a intersubjetividade na prática, sem pretensões à generalidade e à neutralidade. Os sujeitos privilegiam a especificidade dos objetos, considerados universos quotidianos, em que as ações humanas e seus significados podem ser interpretados de maneiras diferentes.

Um outro ponto também precisa ser considerado: o problema do redimensionamento do papel do conflito e também do exercício do poder nas ações e interações sociais, algo que a Teoria da Ação Comunicativa não considera. O conflito e as negociações não assumem um papel transformador nas relações sociais (Luz, 1993, p. 47) mas simplesmente mantêm a provisoriidade e a instabilidade nas instituições. Como se poderia admitir um entendimento consensual na base do “provisório” e do “instável”? Se a ordem for tomada como consenso, uma problemática acaba ficando camuflada - poder de coerção -, que se faz presente nas relações sociais, nas suas hierarquias de prestígio, nos sistemas de interação e na criação de normas e regras que garantem e reproduzem tais hierarquias constituintes das organizações formais, principalmente na escola. Diante do discutido fica difícil pensar a possibilidade de aplicação da Teoria da Ação Comunicativa justamente quando o neoliberalismo tem avançado cada dia mais, fortalecendo desse modo, os comportamentos conservadores nas instituições.

### 3.3 Paulo Freire x Habermas, algumas considerações





Paulo Freire denuncia a impossibilidade de a prática humana se revelar neutra, já que vivenciada pelos educandos, submetidos à forma de educação bancária. Percebe que é justo na ênfase da falsa neutralidade científica requerida pelo positivismo (afastando o sujeito da construção da realidade) que esta forma de educação tem se norteado. Desvinculada da inquirição prática, da suspeição quanto à sua real pertinência e conveniência diante do povo, a educação formal faz com que o tipo de saber propagado e incorporado ao processo de trabalho leve o trabalhador a entender cada vez menos o processo, inserido num sistema social que o desloca do mundo da vida, conduzindo-o sob as rédeas do poder que a tudo e a todos transforma em objetos de si.

Ao fazer uma análise da realidade brasileira, tendo acompanhado o andamento do sistema vivenciado entre as nações, Freire conclui que ela ainda que seja de 3º mundo, reflete inteiramente o modelo afirmado na valorização do caráter eficaz, instrumental e teórico, pondo fim à prática da discussão, do diálogo, da formação do senso democrático e do ser livre.

Paulo Freire vai esbarrar na cultura, também antropologicamente tecida pelo sujeito, posto que é ela que abarcará ambos os interesses, o técnico e o social (Habermas), ou o trabalho e a interação (Paulo Freire), enquanto reveladores da vocação ontológica de sujeito (Paulo Freire), a resguardar em si e para si, a instância onde se fará possível a emancipação (Habermas) ou a liberação do sujeito (Paulo Freire). Convém ressaltar que a efetiva ação histórica do homem no mundo se impõe como condição de sua emancipação ou libertação, e essa ação histórica ambos a vêem impressa na ordem da cultura.

Partindo do pressuposto de que a educação e a cultura se estendem mundo a fora, é preciso perceber também que essa extensão se apresenta regida aprioristicamente pela vocação ontológica de ser sujeito, como diria Paulo Freire, (In: Sampaio, 1996) já que, para Habermas, essa extensão é condizente com o interesse emancipatório, um interesse quase transcendental que, ao ser trazido para o mundo, concretiza-se historicamente a partir das ordens de trabalho e de interação. Essa vocação ontológica colocada por Paulo Freire é concebida por Habermas como interesse emancipatório, do sujeito em exercício da razão crítica.

Habermas, pautando-se no modelo da psicanálise freudiana, desfaz a proposta ideológica do cientificismo, promotora da falsa emancipação humana, responsável pela crise da racionalidade contemporânea, uma vez que fica patenteado que o homem jamais se emancipará seguindo pelo veio da razão que, fragmentadamente, quer tão e só impor-se frente à força da natureza, que pela dimensão técnica dessa dominação advinda, não detém para si a verdadeira interpretação do que seja a vida boa e justa dos sujeitos. Paulo Freire vivendo na realidade brasileira marcadamente discrepante entre a opulência e a dor, articulou em consonância à crise que a razão reduzida impõe, uma prática política educacional que casando-se aos temas da contemporaneidade, quer brasileira, quer planetária, vem apresentar a instância do conhecimento interligada a uma forma de ação cultural que visa desfazer (pela conscientização) a injustiça e sobretudo o desregramento ético que fez do sujeito, herdeiro da ideologia cientificista, mero objeto imerso nas degradadas relações humanas de opressão. (Sampaio, 1996, p. 117-8)

A conclusão que Habermas tira disso tudo é que, somente quando o sujeito consegue trazer sua razão para o mundo, ele consegue emancipar-se e torná-lo mais justo e digno para todos.

(...) Freire, ao discernir os graus de consciência, a saber, a intransitividade, a transitividade ingênua e a transitividade crítica, estabelece as ordens do pensamento humano em graus distintos de percepção, quer de si próprio, e por consequência, quer de sua “extensão” frente ao mundo (não esquecendo que no conceito de cultura faz-se equivalente a esta “extensão”). Enquanto “imerso”, quer dizer, não devidamente despertado para a configuração de um “eu” dentro de si, o homem “participa” ingenuamente das relações que o palco da vida concreta se lhe apresenta. Embora Freire acuse que esta situação vem a responder à consciência do homem oprimido, ele no entanto como oprimido não se sente, pois se assim se percebesse, não mais estaria no estágio de não-criticidade, da não percepção de si. “Imerso” neste universo tem suas ações movidas pelo senso que se faz comum, pelo senso que não problematiza as instâncias do viver, mas que fá-lo agir mediante o que considera “tradição inevitável” do grupo (sem a percepção, é óbvio, dessa inevitabilidade). Este homem para Freire, sem a consciência de que é oprimido, estaria “imerso”, no nosso confronto, no mundo da vida habermasiano. Para Habermas, mundo da vida não equivale mesmo ao lugar primeiro onde se instala o homem que, de forma aproblemática, se comunica com os outros pelo efeito aglutinador de uma mesma tradição? (Sampaio, 1996, p. 119-20)

Em outras palavras, Freire coloca a instância da conscientização, inscrita na vocação ontológica do sujeito, a perfazer a reflexão sobre a ação do homem, alfabetizando-o no mundo, de modo a aproximar-se de Habermas, pois a criticidade que já vem inserida no processo de alfabetização corresponde à sua extensão para o mundo, objetivando dessa forma, libertá-lo para uma sociedade



mais justa e igualitária. É justamente a práxis envolvida no processo de educação postulada e trabalhada por Paulo Freire que torna possível a aproximação dessa forma real e concreta da expressão, que se faz histórica, com o sistema filosófico pensado por Jürgen Habermas. Esse conceito de razão faz-se contrário ao da razão positivista,<sup>4</sup> apoiada na separação entre razão e condição existencial e corresponde à possibilidade de antecipação de uma sociedade emancipada, e à antecipação da maioridade realizada dos homens.

Quanto à ação pedagógica, tanto Habermas quanto Paulo Freire, apresentam preocupações com relação à teoria e prática, objetivando direcionar o conhecimento para a instância de uma práxis, com a intenção comum de desfazer a “irracionalidade” a que é entregue o conhecimento.

Tendo transformado a Filosofia em uma postura crítica (onde o questionamento permanente das normas sociais, voltadas a justiça, a liberdade e a dignidade humanas entram em paridade com as normas que querem tornar eficaz a produção na sociedade), com base formal e pragmática, perpassada pela via de análise da linguagem, tornaria impossível o interesse em maioridade, provocando simultaneamente o levantamento dos vestígios reprimidos na razão comunicativa ao longo da história, os quais desembocaram no avanço colonizador dos sistemas não-comunicativos. Comprova ainda que o dogma positivista da neutralidade científica se fazendo uma ordem que não consegue resistir quando submetido a uma instância crítica, vem cumprindo a finalidade de guarnecer em si a visão parcial da razão, que a partir da instância epistemológica, acarreta para as relações humanas, a configuração de Poder que a tudo e a todos se impõe na forma de DOMINAÇÃO. (Sampaio, 1996, p. 111)

Justamente por isso, tal como o método Paulo Freire aponta, hoje, num país como o Brasil, onde existem milhões de analfabetos, esse método de alfabetização não serve de base para a superação desse analfabetismo crescente. Contudo, acreditamos que a TAC será colocada neste mesmo nível: potencialmente ela tentará buscar e trazer implicitamente uma transformação da realidade. No entanto, concretamente ela pouco ou nada fará.

Já que o fundamento da ação pedagógica é o princípio da subjetividade, pode-se compreender melhor a passagem do princípio da subjetividade para a intersubjetividade, através da racionalidade comunicativa. Tal processo ocorre

<sup>4</sup> Freire critica o positivismo, o qual isenta o homem da elaboração e participação da realidade, apresentando-a já objetivada, independente, conseqüentemente “neutra” frente ao projeto humano

através da linguagem que assume aí a responsabilidade de formar o sujeito com identidade cultural, como já foi comentado anteriormente. Além disso, essa mudança permite estabelecer uma diferença entre uma relação comunicativa ou dialógica, isto é, sujeito/sujeito de uma relação instrumental e sujeito/objeto. Como a formação do sujeito se constitui através da intersubjetividade, ela fica dependendo da inserção dos indivíduos num mundo compartilhado, onde as normas e regras estabelecidas regulam suas ações, o que implica uma subjetividade renovada. A razão solipsista desloca o enfoque para a intersubjetividade, visto ser através do diálogo e de uma boa base de entendimento do mundo da vida que o sujeito constitui a si próprio e a sua razão (Medeiros, 1994, p. 51-62).

Esse deslocamento da razão solipsista para a intersubjetividade, todavia, reafirma a necessidade de serem adotados, junto ao processo pedagógico, procedimentos dialógicos como forma de mediação cultural que possibilite espaços para as ações humanas. Cabe à educação estar orientada e preparada para desenvolver em seus alunos a capacidade discursiva. Note-se, entretanto, que há problemas em relação à participação do indivíduo no discurso, pois não se questiona quais são as reais possibilidades de os indivíduos entrarem no processo, ainda que esse questionamento não signifique que se esteja trabalhando com o pressuposto implícito de que não exista uma “pré-harmonia” institucional aberta e receptiva a todo indivíduo que dele deseje participar. Afinal, as constantes problematizações que constituem as verdades como um processo já não estão baseadas num mundo institucional supostamente desproblematizado quanto à fala/ ao diálogo? Pois para Habermas, a verdade acontece de forma processual e a evolução social se daria pela busca de consensos reais no horizonte de um consenso ideal, através de constantes problematizações das diversas dimensões do “mundo da vida” que, ao ser esclarecido pelo discurso, pode fazer face à racionalidade sistêmica.

Para Habermas, é o mundo da vida, ou seja, o mundo que o homem traz, “as suas costas”, um lugar onde a comunicação é pura, não problemática e traduz o “telos” da vida justa e boa, é, então, somente o mundo da vida que poderá servir

---

que dela se mantém apartado.



como mediador entre a pragmática formal (que permite a reconstrução do “saber das regras” que já vem explícito através da competência comunicativa no momento que os falantes atuam no mundo), e a pragmática empírica enquanto ação concreta, já existente no mundo mesmo, manipulada e manipulando.

A Teoria do Agir Comunicativo, proposta por Habermas, retoma para si o enfoque performativo do entendimento intersubjetivo, a partir das relações humanas que permeiam o conhecimento humano, e apresentou-se a Teoria da Ação Cultural sobre a qual Freire depositou sua concepção de educação.

Do ponto de vista de Paulo Freire, a praticidade da educação vem respaldar-se na ação/ reflexão que, impregnada no seu método de alfabetização, simultaneamente altera e dissolve a rigidez da consciência dos alfabetizandos, a fim de libertá-los dos antigos saberes que podem levar à coagulação de suas próprias consciências, aprisionando-as. Todavia, por meio de uma ação comum de liderança revolucionária aliada aos alfabetizandos, dentro de um contexto que propicia sua prática educacional, Freire buscará provocar um certo abalo, na já própria condição pacífica de oprimido, para favorecer a revolucionária postura de homens estimulados a pensar por si. Os sujeitos são levados a

destacarem-se da ordem primeira que os caracteriza como menores participantes de um cenário sócio-cultural, para a condição de feitos, seres pensantes, descobridores de si e do outro, marcados pela autonomia que lhes garante transformar esta mesma ordem, antes intransitiva, na transitividade que vai de si ao mundo. Para tal, Freire trabalhou com a proposta de uma teoria do conhecimento que, pensada sobre a teoria da ação cultural, tornou pares indissolúveis o sentido gnosiológico do sentido antropológico, fazendo a prática educacional inquiridora de um saber que se deposita sobre a ordem mesma de uma vida cultural, na evidência de uma instigação crítica sobre essa cultura, que se transforma a partir daí em realidade-problema. (Sampaio, 1996, p. 121-2)

Habermas busca por uma fundamentação filosófico-teórica que norteie sua formulação da Teoria do Agir Comunicativo, enquanto enfatiza as noções de Pragmática Universal e de competência comunicativa que, apesar de se voltarem para a instância formal da comunicação ideal, servem também como medida crítica, agindo de maneira ativa sob o questionamento de qualquer ação concreta de comunicação. Ainda assim, Habermas não direciona para o mundo concreto e

histórico uma proposta de ação que permita aos sujeitos lançarem mão dessa medida crítica, com a finalidade de conduzirem suas vidas e atitudes de modo melhor, de uma forma mais justa, na assunção plena dos papéis que, com simetria de chances, a sociedade possa lhes dispor. Em contrapartida, Paulo Freire, sem ter buscado por uma fundamentação teórico-filosófica, propõe uma práxis educacional, ou seja, um método de alfabetização que pode ser capaz de provocar a conscientização do sujeito diante de si, perante suas ações sobre o mundo, enquanto ações reveladoras e transformadoras do processo cultural (Sampaio 1986, p.122).

O maior problema que se vê então na Teoria da Ação Comunicativa é ela se tornar ou ser utilizada como meio sem sê-lo. A prioridade que Habermas dá ao entendimento não condiz com a práxis dialógica postulada por Paulo Freire, já que o processo de entendimento voltado para o consenso tem que satisfazer às condições de um assentimento racional presente no processo social que ocorre através da linguagem.

Tanto o entendimento quanto a práxis dialogal de Freire põem em questão um tipo de vontade racional, passível de garantir o interesse de todos os indivíduos de uma certa comunidade de comunicação, não deixando jamais de atentar-se para a coesão social que a unifica objetivamente. Além disso, o discurso da argumentação de Habermas, voltado para a produção de um verdadeiro consenso e pautada pela situação lingüística ideal, e o diálogo de Freire, pautado pela natureza humana crítica, revertem em si um sentido prático-ético-político do projeto da ação humana, no momento em que ambos admitem uma perspectiva utópica sob a forma de uma comunicação livre, projeto esse dificilmente cabível dada à realidade atual das organizações ou da própria escola, num momento histórico em que o capitalismo internacional investe agressivamente nos meios de comunicação de forma a não sobreviver nada livre no âmbito comunicativo.



## À GUIA DE CONCLUSÃO

É fundamental que se saliente nestas considerações finais como Habermas pensa a possibilidade de ação comunicativa, uma das construções mais importantes do seu trabalho teórico. Trata-se de uma situação “ideal de fala”, caracterizada pela igualdade de condições dos sujeitos para intervir no processo de interação, as quais são constituídas *a priori* e são imprescindíveis para viabilizar, com sucesso, o processo de comunicação. São quatro reivindicações: a veracidade, que se refere ao conteúdo do que está sendo comunicado, a correção quanto às normas que norteiam as relações interpessoais, a sinceridade que diz respeito às intenções do falante e, por último, a inteligibilidade daquilo que está sendo comunicado.

Ao falar de comunicação livre de coerção, Habermas fala realmente da liberdade sem influências de conteúdos pré-determinados, pois em sua concepção a única coerção legítima à ação é a racionalidade, por conferir a legitimidade às normas e a todos os outros procedimentos reguladores da ação. Entende a racionalidade como sendo um processo que pode ser desencadeado a qualquer momento através da disposição e da capacidade que os sujeitos apresentam ao sustentar, por meio do discurso, seus pensamentos e posicionamentos sobre as coisas, o mundo, ou situações dadas no momento. Esse posicionamento é sustentado pela competência comunicativa mediante o uso de argumentos.

Em outras palavras, a ação comunicativa, na perspectiva habermasiana, representa um tipo de ação social em que cada pessoa traz consigo um desejo de que sua fala seja reconhecida como verdadeira quando se refere às vivências, normas ou fatos. A ação comunicativa se dá mediante uma situação de fala representante de uma parte do mundo da vida em função de um determinado assunto. Pressupõe também o paradigma da intersubjetividade, permitindo aos indivíduos atuarem de modo simultâneo e diferentemente em três âmbitos: no dos objetos, das pessoas em sociedade e dos desejos e fantasias presentes em seu interior. Habermas propõe então alteração do conceito de razão, propondo a razão

comunicativa que se opõe à instrumental. Nessa nova razão, o entendimento é racional e pode ser estabelecido entre os participantes do grupo em que ocorre a comunicação, mediados pela linguagem.

Essa razão comunicativa inclui os elementos cognitivos, práticos, morais, e estéticos e tem “pretensão de validade”. Além disso, ela ocorre em um discurso inserido no “mundo da vida”, lugar onde está a raiz da moral e que apresenta a cultura, a sociedade e a personalidade como seus elementos.

Habermas constantemente se refere à “compreensão descentrada do mundo” como uma das condições que possibilitam a produção da razão comunicativa, já que é caracterizada por uma estrutura complexa que engloba as perspectivas baseadas na atitude frente ao mundo e as perspectivas enraizadas na situação de fala. Qualquer indivíduo pode fazer uso dessa razão, visto não ser ela privilégio de alguns. O fazer uso público da razão representa um grito de liberdade. Enquanto o ser humano usa a razão, é um homem sábio, capaz de perguntar, esclarecer, duvidar, falar o que pensa, falar em seu nome e ao mundo todo, colocando o que se produziu a serviço da humanidade. As gerações de época deveriam levar seus descendentes a uma educação para o esclarecimento, para a sua maioridade.

A obra “*Dialética do Esclarecimento*” caracteriza bem a atitude crítica de Adorno e Horkheimer a respeito da evolução da cultura nas sociedades de consumo mais modernas e afirma a onipresença da razão instrumental que permeia as relações de comunicação, colocando-a ideologicamente a serviço dos propósitos do capital.

Como vimos no primeiro capítulo desse trabalho, a Razão Instrumental apresenta-se como controle quase total da natureza na tentativa de dominação incondicional do homem da sociedade moderna, dificultando dessa forma a formação de pessoas autônomas e independentes, pessoas capazes de julgar e decidir conscientemente. Por meio da Razão Instrumental, a sociedade moderna reproduz o interesse da classe dominante, o mercado torna-se manipulador e os seres humanos ficam sujeitos à indústria cultural.

Segundo Prestes, (1995, p. 92-4) durante um bom tempo o mundo objetivo foi expresso pela razão. A razão subjetiva representava apenas uma expressão



parcial de uma racionalidade universal orientada para uma noção de verdade objetiva. Contudo, a partir do momento em que essa razão se torna subjetiva, ela se formaliza, e desse modo, não consegue mais determinar se um fim é desejável ou não, e nem tão pouco consegue estabelecer os princípios que orientam a ética e a política. Desse modo, a razão acaba ficando restrita a uma faculdade intelectual de coordenação de ações e desvinculada a qualquer coisa que a ligue ao mundo social.

A reconstrução habermasiana do projeto iluminista traz implicitamente uma dupla intenção educativa: uma que se refere ao projeto da modernidade norteada pela idéia de formação de uma humanidade esclarecida, que criou a instituição educativa e a outra, já mais ampla, que se refere ao projeto reconstrutivo da modernidade, propondo dessa forma novos rumos para a racionalidade na pós-modernidade.

Se pensarmos a Teoria da Ação Comunicativa aplicada à educação, isso implica pensar um redimensionamento do contexto da educação, ou seja, sua inserção num contexto institucional em que o ato pedagógico não carregue consigo as técnicas de manipulação e silenciamento que podem levá-lo à despolitização. Por outro lado, a TAC pode levar a escola a constituir-se num lugar onde ocorrem as relações sociais em que todas as decisões são tomadas como um todo, pelo exercício de um discurso argumentativo. Tal situação pode se viabilizar se as escolas mudarem o seu ponto de vista em relação ao conceito de gestão escolar, ou seja, se ela voltar-se para um conceito de gestão participativa e democrática.

A TAC parece também exigir da educação, a médio e longo prazo, uma reestruturação quanto à questão da violência escolar, o domínio do senso comum longe de sua própria realidade, isso é, da educação vazia dos tecnocratas ou rotinizada pela burocracia, características marcantes do nosso tempo.

Em resumo, para se pensar uma possível aplicação da TAC na realidade da escola pública, seria preciso, admitir de um lado, uma educação cuja prioridade fosse a formação de homens subjetivos e conscientes quanto a sua práxis social, uma educação voltada para a busca da verdade e para a fixação de normas a serem revistas constantemente. Desse modo, a racionalidade de cada indivíduo seria

reativada num processo de interação, voltado para a participação cognitiva e prática, dentro e fora do contexto escolar. De outro lado, seria preciso, considerar também, todo um trabalho crítico-reflexivo sobre a TAC, ou seja, uma assimilação não mecânica da mesma. Nessa perspectiva, é pertinente o seguinte questionamento: será que esses sujeitos e os próprios agentes das instituições educativas, cuja responsabilidade é grande, têm consciência de tal responsabilidade? Se tem, será que eles se sentem compromissados a tanto?

Feitas essas considerações, apontam-se algumas evidências críticas à Teoria da Ação Comunicativa. A primeira delas refere-se à questão do conflito e a contradição que são categorias básicas de análise. Segundo Pinto (1994, p. 26-7), o conflito é visto como algo que já faz parte dos eventos sociais e representa também um fator de mudança social. Os adeptos desse paradigma visam mostrar a via pela qual o meio de produção capitalista com o acirramento de suas contradições pode levar à emancipação das classes oprimidas. Este paradigma fundamenta-se nos conceitos de Marx, em especial em *A Ideologia Alemã (1846)* em que o autor analisa o modo capitalista de produção, mostrando que a alienação do trabalhador de suas terras, ferramentas, ou seja, de todos os seus meios de produção, deixa-lhe como única mercadoria restante para ser vendida a força de trabalho, o que caracteriza esse modo de produção. À medida que o trabalhador percebe que está sendo explorado pelo capitalista, vê, como única saída, a venda de sua força de trabalho, que tem um valor determinado da mesma forma que são as demais mercadorias, e ele, então, perde o poder sobre os resultados de seu esforço. Diante desta situação, como se pode pensar em consenso democrático?

Do ponto de vista habermasiano, todos os problemas, sejam eles materiais ou emocionais, podem ser resolvidos democraticamente, desde que se estabeleça um acordo entre os indivíduos lingüística e interativamente competentes. Mas que problema? Não estará aí implicitamente um certo interesse de que eles não existam?

Se o consenso a respeito do que pode ser considerado problema não é fácil de ser obtido, sua existência parece ser impossível para o mundo empírico, a partir de uma existência comum, pois, segundo Habermas, ele é uma tese que pode se materializar, embora exija tempo.



Cabe lembrar também que em toda sociedade há conflitos sociais e que os indivíduos embora sejam da mesma comunidade apresentam diferentes formas de ser, de pensar e de agir. Contudo, há que se indagar sobre a possibilidade de uma intersubjetividade que seja articulada por uma razão comunicativa própria de sujeitos capazes de agir livremente. A liberdade em Habermas é compreendida no encontro com o mundo dos homens, assim como pensa M. Mühler, para quem a “liberdade não é simplesmente a posse autárquica e solitária de si mesmo (Beisichselbstsein, Hegel) mas significa fundamentalmente a construção de um mundo comum em que os sujeitos criam relações recíprocas de reconhecimento” (Oliveira, 1995, p.73, apud. Tavares, 1996, p. 54).

Outro questionamento refere-se a intersubjetividade, visto que Habermas não consegue explicar o fundamento, ou melhor, o que define sua intersubjetividade. Afirma ser a relação de sujeitos que falam e ouvem e que, portanto, encontram-se num espaço transcendental, em que é possível articular os saberes pré-teóricos das subjetividades singulares para alcançar o consenso. É nessa transcendência do “mundo da vida” que o autor acha ter encontrado a solução para o problema da intersubjetividade. Engano de Habermas, pois, na verdade, tal situação vai acirrar ainda mais esta problemática, já que também não consegue explicar a constituição desse espaço transcendental. Para Carneiro, (1996, p 97-8) Habermas situa a resposta a essa problemática nos problemas da sociedade moderna na esfera do político.

Portanto, tal forma de entender a educação pressupõe tanto a criação de uma ordem institucional como de condições sociais que facilitem o processo (Prestes, 1998, p. 123).

Pelo desenvolvimento da modernidade, contudo, exigem-se algumas mudanças sociais, políticas e culturais em direção à racionalização da sociedade. Essa modernidade exige, por outro lado, um processo de aprendizagem dos indivíduos que participam do processo, pelo qual suas idéias e representações possam ser justificadas no aspecto moral, e normativo, de modo a serem submetidas ao melhor argumento.

Cabe lembrar que as contribuições habermasianas apresentam também o seu lado negativo, pois atingem as dimensões da interdisciplinaridade. A teoria

crítica da racionalidade, com o propósito da universalidade, pela via da razão comunicativa, afasta as pretensões de reduzir a racionalidade às esferas cognitivo-instrumentais, a elementos ético-normativos e estético-subjetivos do mundo vivido pela sociedade capitalista moderna. Presencia-se, hoje, o avanço dos sistemas não-comunicativos.

Essa ligação, necessária entre os proferimentos lingüísticos e as condições de validade universal, isto é, a necessidade da linguagem ser regida por padrões normativos universais demonstra nos critérios adotados por Habermas, uma certa fragilidade (Prestes, 1997, p. 228).

De acordo com as observações expostas até agora, evidencia-se a dificuldade de uma possível e concreta contribuição da Teoria da Ação Comunicativa à escola, já que no interior da mesma o que deve mover essa relação para além dos limites já apontados, a saber, as limitações da TAC, a cautela que os leitores de Habermas devem ter no sentido de não tê-lo de forma acrítica – e, fundamentalmente, a existência de expectativas e interesses por uma modificação do sistema escolar, no que tange ao desafio de se pensar a possível relação concreta, entre teoria e prática. No entanto, no presente momento histórico, embora a TAC constitua para a educação uma teoria utópica, ela não pode deixar de ser considerada como ideal. Desse modo, considerar a Teoria da Ação Comunicativa para a Educação, só pode ser produtivo a partir de um ponto de vista crítico, caso contrário, incorre-se como educadores, no risco de se buscar uma visão ideologizada de relações comunicacionais no interior da escola.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTHES, Roland. O Fechamento do Universo de Locução. In: MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1973, p. 92-121.

CALDEIRA, Elisabeth. Contribuições habermasianas no processo socialização: agir estratégico e agir comunicativo. *Educação*, Porto Alegre, ano XX, n. 33, p. 7-24, 1997.

CARNEIRO, Reivan Marinho. Racionalidade e "Mundo da Vida". NOLASCO, Cristina et al. In: *Habermas e Lukács: Método, trabalho e objetividade*. Maceió: EDUFAL, 1996. p. 87-99.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Crítica e Ideologia. In: SIMPÓSIO SOBRE "FILOSOFIA E SOCIEDADE" SEAF, 1977, Rio de Janeiro, p. 15-38.

\_\_\_\_\_. Ideologia e Educação. CONFERÊNCIA REALIZADA NA FACULDADE DE EDUCAÇÃO DA UNICAMP, Campinas, nov. 1979, p. 25-40.

COHN, Gabriel. A teoria da ação em Habermas. In: CARVALHO, Maria do Carmo Brant (org.). *Teorias da Ação em Debate*, São Paulo: Cortez, 1993, p. 65-76.

COSTA, Belarmino César Guimarães. Indústria Cultural: Análise Crítica e suas Possibilidades de Revelar ou Ocultar a Realidade. In: PUCCI, Bruno. *Teoria Crítica e Educação*, Petrópolis: Vozes, 1995, p. 177-197.

CRITELLI, Dulce Mara. Hannah Arendt: a vida ativa e a ação. Ontologia da política. In: CARVALHO, Maria do Carmo Brant (org.). *Teorias da Ação em Debate*, São Paulo: Cortez, 1993, p. 113-128.

FOLLARI, Roberto A. El Derecho al sentido em lo posmoderno. *Educação e Filosofia*. v. 10, n. 19, p. 45-61, jan./jun. 1996

FREITAG, Bárbara. *A Teoria Crítica: Ontem e Hoje*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

GUTIERREZ, Gustavo Luis. Habermas e Administração – A Contribuição da Teoria da Ação Comunicativa para o Estudo da Gestão do Trabalho. 1994. 105 p. (Tese de Livre-Docência) – Universidade Estadual Paulista – Campus de Marília.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa*. Racionalidad de la acción y racionalización social. Tomo I, Taurus, 1988a .

\_\_\_\_\_. *Teoria de la acción comunicativa*. Crítica de la razón funcionalista. Tomo II, Taurus, 1988b.

HADDAD, Habermas: Herdeiro de Frankfurt? *Novos Estudos*, Cebrap, n. 48, jul. 1997.

KRATOCHWIL, Leopold. Concepto de la educación desde la perspectiva de la teoría de la acción. *Educación*, Alemanha, v. 35, 1987, p. 98-120.

LUZ, Madel Terezinha. O interacionismo simbólico: breve exposição de uma corrente acionalista em ciências sociais. In: CARVALHO, Maria do Carmo Brant (org.). *Teorias da Ação em Debate*, São Paulo: Cortez, 1993 p. 41-8.

MAAR, Wolfgang Leo. Educação Crítica, Formação Cultural e Emancipação Política na Escola de Frankfurt. In: PUCCI, Bruno. *Teoria Crítica e Educação*, Petrópolis: Vozes, 1995, p. 59-81.

\_\_\_\_\_. A Indústria (Des)educa(na)cional: Um Ensaio de Aplicação da Teoria Crítica ao Brasil. In: PUCCI, Bruno. *Teoria Crítica e Educação*, Petrópolis: Vozes, 1995, p. 139-150.

MARCONDES, Danilo. *Filosofia, Linguagem e Comunicação*. São Paulo: Cortez, 1992.

MARKERT, Werner. A Educação e o Conceito de Modernidade: As relações entre trabalho, interação e sujeito na visão da teoria crítica da formação. In: PUCCI, Bruno. *Teoria Crítica e Educação*, Petrópolis: Vozes, 1995, p. 103-120.

MARTINI, Rosa Maria F. Habermas e a crítica do conhecimento pedagógico na pós-modernidade. *Educação e Realidade*, v. 21, n. 2, p. 9-29, jul. /dez. 1996.

MEDEIROS, Gilberto Mucilo. Habermas e a modernidade: que modernidade? In: Universidade e paradigmas de modernização. Veritas, Porto Alegre, v. 39, n. 153, p. 25-41, março 1994.

\_\_\_\_\_. Eixos Emergentes na proposta habermasiana e a possibilidade da ação pedagógica crítica e reflexiva. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 8, n. 15, p. 49-65, jan/jun. 1994

MÜHL, Eldon Henrique. Modernidade, racionalidade e educação: A reconstrução da Teoria crítica por Habermas. In: Zuin, A. A. S.; Pucci, B e RAMOS de Oliveira, N. (orgs). *A Educação danificada*. São Paulo: Vozes: UFSCAR, 1997, p. 243-63.

NETO, João Paulo. Nótula à teoria da ação comunicativa, de Habermas. In: CARVALHO, Maria do Carmo Brant (org.). *Teorias da Ação em Debate*, São Paulo: Cortez, 1993, p. 51-62.

NOLASCO, Cristina. Trabalho e ser social. Habermas e Lukács: Método, trabalho e objetividade. NOLASCO, Cristina et al. Maceió: EDUFAL, 1996, p. 9-19.



OLIVEIRA, Newton Ramos de. A Escola, esse Mundo Estranho. In: PUCCI, Bruno. *Teoria Crítica e Educação*, Petrópolis: Vozes, 1995, p. 121-138.

PINTO, Marcelino de Rezende. Administração e Liberdade: Um estudo do Conselho de Escola à luz da teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas. 1994. 171p. (Tese de Doutorado) Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas.

PUCCI, Bruno. Teoria Crítica e Educação. In: PUCCI, Bruno. *Teoria Crítica e Educação*, Petrópolis: Vozes, 1995, p. 11-59.

PRADO, Eleutério F. S. A economia no caminho de Habermas. *Informações Fipe*, p. 19-21, 1995.

PRESTES, Nadja Hermann. A Razão, a Teoria Crítica e a Educação. In: PUCCI, Bruno. *Teoria Crítica e Educação*, Petrópolis: Vozes, 1995, p. 83-101.

PRESTES, Nadja Hermann. Ação Pedagógica e Interação: Notas sobre a recepção de Habermas. *Filosofia, sociedade e educação*, ano 2, n. 2, p. 115-134, 1998.

PRESTES, Nadja Hermann. O polêmico debate da educação na contemporaneidade: a contribuição habermasiana. In: Zuin, A. A. S. Pucci, B., RAMOS de Oliveira, N. (org.). *A Educação danificada*. São Paulo: Vozes: UFSCAR, 1997, p.217-242.

PRESTES, Nadja Herman. O Pensamento de Habermas. *Filosofia, Sociedade e Educação*. GHIRALDELLI, Jr., PRESTES, Nadja, Hermann, ano1, n. 1, p. 119-126.

RORTY Richard. Habermas, Lyotard e a pós-modernidade. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 4 n. 8, p. 61-74, jan./ jun. 1990.

SAMPAIO, Tânia M. Marinho. Do esboço da teoria dos atos de fala. *Reflexão*, Campinas, n. 64/65, p. 142-153, jan. /ago. 1996.

SAMPAIO, Tânia M. Marinho. Paulo Freire e Habermas: O sentido ético-político na interação comunicativa. *Reflexão*, Campinas, nº 66, p. 106-126, set. /dez. 1996.

TAVARES, Maria Augusta. Objetividade em Habermas. NOLASCO, Cristina et al. In: *Habermas e Lukács: Método, trabalho e objetividade*. Maceió: EDUFAL, 1996, p. 45-56.

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA. Normas para publicações da UNESP. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1994.

VELASCO, Marina. Fundamentacion de la etica discursiva: Apel o Habermas?. *Latinoamericana de Filosofia*, v. 21. , n. 2, Primavera, 1995, p. 315-345.

WEISSHAUPT, Jean-Robert. A teoria da ação em Alain Touraine. Alguns supostos e uma aplicação teórica. In: CARVALHO, Maria do Carmo Brant (org.). *Teorias da Ação em Debate*, São Paulo: Cortez, 1993, p. 11-40.



WELLMER, Albrecht. Consenso como telos da comunicação lingüística? *Novos estudos*, nº 48, p. 85-95, 1997.

ZUIN, Antônio Álvaro Soares. Seduções e Simulacros: Considerações sobre a Indústria Cultural e os Paradigmas da Resistência e da Reprodução em Educação. In: PUCCI, Bruno. *Teoria Crítica e Educação*, Petrópolis: Vozes, 1995, p. 151- 175.





## ABSTRACT

This research is analysis the Communicative Action Theory (CAT) in order to verify elements, possible of being extracted from it, to refer principles which can prevail and assist the conduit of system of education in its two essential fields: in organizational and in the proper pedagogical practice. The exposure of this theoretical research where we analyse the Communicative Action Theory in Habermas, constitute in three chapters: the first chapter is based on a study about Habermas, the school of Frankfurt and the Criticism Theory which anticipated the CAT and permeated the pedagogical practice in Germany. The purpose is to show the intellectual context where the theory to be studied was born, as ell as the pretexts which led Habermas to draw it. The second chapter constitute in analysing the proper Communicative Action Theory and in the third and last chapter, we reflect critically the Communicative Action Theory in face of education.

**Key words:** Communicative Action; Education; Critical Theory; Language; Consense.



