

PAULO FREIRE E HABERMAS: O SENTIDO ÉTICO-POLÍTICO NA INTERAÇÃO COMUNICATIVA

Tania Maria Marinho SAMPAIO
(Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Duckson da
Fonseca-CEFET)

RESUMO

O presente artigo tenta realizar a confluência da elaboração filosófica de Habermas com as propostas de Paulo Freire no que tange a interação comunicativa. Visa o artigo demonstrar a eficácia da utilização dos instrumentos teóricos propostos, de forma complementar, por esses pensadores em vista da emancipação do homem a ser alcançada mediante uma forma de vida melhor e mais justa.

RÉSUMÉ

Le présent article essaie réaliser la confluence de l'élaboration philosophique de Habermas avec les propositions de Paulo Freire en ce qui touche à l'intération communicative. Vise l'article démontrer l'efficacité de l'utilisation des instruments théoriques proposés, de manière complémentaire, par ces penseurs pour l'émancipation de l'homme en vue d'une forme de vie meilleure et plus juste.

Cabe esclarecer que optamos conscientemente pelo viés parcial da afinidade, ao aproximar a elaboração filosófica de Habermas ao brasileiro Paulo Freire que trabalham sob a perspectiva da comunicação. E frisamos que, pelas afinidades de intenções, de metas, quer direcionadas para a sociedade como um todo, quer apenas ao processo educacional vinculado ao social, nossa opção ficou comprometida em comparar os dois pensamentos, embora se reconheça, obviamente, que no percurso das idéias de um e outro, as desafinidades, os distanciamentos tiveram seus lugares definidos. Contudo, ao nos atermos a um trabalho acadêmico, com tempo e espaço próprios de elaboração, restringimos nossa perspectiva a defender a tese de intentos comuns, na qual conectamos a sustentação filosófica de Habermas como "respaldo" à práxis concreta e efetiva de Paulo Freire, ou então, a aludida práxis deste último, como a possibilidade viável e histórica de realização da elaboração filosófica habermasiana. A injunção por nós apontada evidencia ainda a consonância de uma época histórica que perfaz a contemporaneidade, quer de Primeiro quer de Terceiro Mundos. Lembramos que a própria disposição de Primeiro e Terceiro Mundos vem a reforçar a validação dessa contemporaneidade, que se faz regida pelos mesmos temas históricos, numa conjuntura que se quer, tal como o próprio Habermas apregoou, planetária.

Afetada sobremodo 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 traçara como intento condutor em nossa cultura ocidental: combater o mito e propiciar a emancipação na forma da maioria humana.

A emersão de um mundo que atualmente se delinea sob a égide do não-sentido, da perda da identidade dos seus sujeitos, traz à tona, sob o mesmo efeito da razão-desrazão, a vida humana contida em relações de dominação, controlada por um sistema cujos elementos propulsores perfazem a órbita do poder e do dinheiro. Com a dor contínua e morna que forra a existência de homem presente neste tempo, somos instigados, tal como requer a instância filosófica, a mergulhar num "retorno transcendental" à cata ao sentido dos fatos, os quais se revelam referenciais que sinalizam tanto o homem perante o outro, quanto o homem em sua direção ao mundo.

A atividade racional, impressa sobretudo no sentido instrumental, teceu perante as sociedades um processo de reficção que acabou por franquear a vida interativa dos homens, que as suas relações interpessoais chegassem ao extremo de serem admitidas como realidades consonantes ao mundo dos objetos. Tendo um leque de possibilidades abertas a expor causas elucidativas e até prováveis soluções de reversão desse estado humano, optamos pela reflexão filosófica a que Habermas se dispôs e promovemos a prática freireana da educação, como via plausível de se fazer mediar a racionalidade técnica aos valores éticos, os quais teriam se diluído com o avanço daquela. Tal escolha julgamos relevante, pois ambos os autores, em última instância, não priorizaram quer uma ou outra versão humana, instalada nas referidas ordens da racionalidade técnica ou da eticidade. O que pretenderam, a nosso ver, foi a tentativa de repor uma mediação possível e recíproca entre a racionalidade técnica, econômica e administrativa, frente a domínios que se fazem próprios de mundo da vida, próprios ao "ethos" do humano.

Tendo assim como proposta a recolocação num contexto de possível reciprocidade tais esferas do humano, é que aflora tanto nos dois pensadores de "per si", quanto em nós, o esgrimir de uma inquirição filosófica capaz de fundamentar uma proposta passível de salvaguardar a reversão do quadro que abala, em estado de crise, quer a realidade brasileira, quer as relações de confronto entre as nações.

À questão em foco sobre como se fará possível a recuperação da justa medida da dignidade e da liberdade humanas, em consonância à racionalidade técnica, é que se delineou e se fez presente, tendo como

foro este trabalho, o estado de nossa inquietude a ousar constituir nos caminhos-descaminhos da reflexão filosófica, a chave hermenêutica para a saída da crise da atualidade.

Escorando-nos na tessitura do pensamento da Habermas, concluímos que a crítica à dimensão da racionalidade instrumental somente apresentou sentido quando da efetiva crítica à razão moderna, explicitada enquanto filosofia da subjetividade, que se fez fonte de determinação do outro de si (só há sujeito porque há objeto). Verificamos que Habermas foi quem construiu o suporte, distanciando-se da impregnação pessimista que os filósofos da Escola de Frankfurt entregaram à contemporaneidade, quando impôs à crítica da razão, não a oposição necessariamente a si mesma, mas realçou que esta crítica deveria significar antes a oposição de duas diferentes manifestações da razão. Apontou que o âmago da questão não passaria pela aporia de uma razão destruidora de si própria, mas sim de uma razão que, mediante a crise da razão, viesse a superar uma visão reducionista de si mesma.

A visão reducionista da razão podemos percebê-la na contemporaneidade, manifestada no atual complexo científico-tecnológico (verificado principalmente após o cientificismo instalado no século XIX) que vem acarretar uma transformação técnica das ciências e uma transformação científica do conhecimento. Verificamos ainda, que por ter Habermas detectado a renúncia da mediação entre teoria e prática impressa na ordem do cientificismo, sustentou que ambas, a ciência e a técnica, assumiram um caráter ideológico, que se escondendo sob o rótulo da neutralidade do saber, visavam sem outra alternativa, a eficácia de um sistema social que se faz regido por estímulos externos a não permitirem atos reflexivos. Os cidadãos que passam a depender da organização e da produção de bens de consumo dessa sociedade não são capazes de refletir sobre ela. Daí a conclusão que comungamos com Habermas: quanto mais o crescimento social e sua mudança estiverem correlacionados pela racionalidade externa dos processos de pesquisa, tanto mais a civilização científica deverá se fundamentar no conhecimento, e portanto na informação dos seus cidadãos. Neste contexto, o interesse da razão em se libertar significará mudar o estado de consciência mediante uma teoria prática que não manipule coisas e

processos coisificados, mas que conduza a consciência a um estágio de autonomia por meio de representações críticas e claras. Tal desprendimento tutelar tem como finalidade, a condução da espécie humana à autonomia do agir e à libertação frente ao pensamento dogmático.

O interesse emancipatório a concentrar em si o alicerce da nova sociedade, cujo objetivo deverá ser definido discursivamente em comunhão com os outros e em liberdade de expressão, vinculado a um pensamento em forma de diálogo, constatamos ter constituído no pensamento habermasiano, a recuperação da relação teoria/prática. Habermas pondo-se contrário aos princípios que regem o positivismo cientificista, desenvolveu uma nova teoria da racionalidade na qual, em lugar do indivíduo, sujeito do modelo tradicional de conhecimento, fez valer a autoridade epistemológica enquanto representada pela comunidade que age e se comunica.

Passemos, com a intenção de frisar o paradigma da comunicação que norteou tanto a um quanto ao outro pensador, a dispor sobre a aproximação de argumentos que levou-os a fazer do referido paradigma, a linha condutora de suas idéias: cotejemos o que apreendemos do que ambos dispuseram em prol da diretriz que perfaz a forma de racionalidade que vai inscrita nas relações comunicativas entre os homens.

O quadro abaixo nos guiará no percurso que tomamos fronteiriços.



a) Teoria/Prática em Habermas e em Paulo Freire

A relação teoria/prática pode efetivamente ser afinada nos dois pensadores, uma vez que ambos apresentaram a preocupação de dirigir o conhecimento para a instância de uma práxis, com a intenção comum de desfazer a "irracionalidade" que é entregue ao conhecimento, enquanto dispõe o saber pautado na neutralidade da ciência.

Habermas, de acordo com a proposta de reverter a autoridade do conhecimento, quer da esfera metafísica, quer da fórmula "adaequatio rei et intellectus" (consagrada pelo positivismo), antepôs para a Filosofia uma outra dimensão que visa englobar a razão instrumental, sob a perspectiva teleológica, na ordem da racionalidade comunicativa, a perfazer uma concepção mais ampla para o esclarecimento esperançoso das situações sistematicamente distorcidas, as quais envolvem os sujeitos sociais enquanto nas suas relações de mundo. Tendo transformado a Filosofia em uma postura crítica (onde o questionamento permanente das normas sociais, voltadas à justiça, liberdade e 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 possível o interesse em maioria, 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.

Por isso Habermas, tendo detectado o insustentável da fragmentação da razão na sua expressão instrumental (relativa à perspectiva teórica), redimensionou-a para a macroscópica visão hermenêutica da racionalidade comunicativa, a atender a possibilidade realmente requerida e tida como alvo primeiro desde o Iluminismo: a maioria humana, instada por um saber que realmente entregasse ao

homem a sua emancipação, frente não somente á natureza, mas perante aos próprios homens nas suas relações entre si.

Como nosso intento é sistematizar a aproximação com Paulo Freire, na ordem desta mesma questão, vemos que este último não se expressou com expectativas diversas às que Habermas teceu, mas localizou-a concretamente na situação da realidade brasileira enquanto na esfera educacional, vinculada que está ao sentido sócio-ético da libertação do homem pela conseqüente promoção do sujeito pensante.

Paulo Freire tendo feito o contraponto de duas formas de educação, a bancária e a libertadora, entregou à primeira o ônus severo e pesado da traçar, através de um conhecimento desconectado com a vida própria do educando, relações perversamente dominadoras, responsáveis pela asfixia de um sistema social que a poucos permite usufruírem dos bens lucrativos dele provindos, nada dizendo respeito à massa do povo, posto que passa ao largo do senso da justiça, da liberdade e da eticidade humanas.

Destarte coerente ao posicionamento habermasiano, Freire vai denunciar a prática humana (impossível de se revelar neutra) vivenciada pelos educandos, enquanto submetidos à forma da educação bancária, pois acusará que é justo na ênfase da falsa neutralidade científica requerida pelo positivismo (afastando o sujeito da construção da realidade), que essa forma de educação será norteadada. Desvinculada da inquirição prática, da suspeição quanto à sua real pertinência e conveniência frente ao povo, faz com que o tipo de saber propagado e incorporado ao processo de trabalho, leve o trabalhador a entender sempre menos o aludido processo, forjado num sistema social que o desloca do mundo da vida, trazendo-o sob as rédeas do poder que a tudo e a todos transforma em objeto de si.

Esclareceu Freire, ao mergulhar na análise mesma da realidade brasileira, que a nossa sociedade, ainda que de Terceiro Mundo, tendo acompanhado o andamento do sistema vivenciado entre as nações, reflete inteiramente o modelo que se pauta na valorização eminente do caráter eficaz, instrumental, por conseguinte puramente teórico, eliminando o exercício da discussão, o exercício do diálogo, e por extensão, a formação do senso democrático e a possibilidade do

sujeito livre. Mostra que o resultado da ação sócio-educacional, advinda desse modelo, deverá se fazer o promotor de uma sociedade fragmentada, de homens impedidos da condição da dignidade e sobretudo da prática da justiça, desprovidos que estão da permissão de fazerem uso do princípio básico e original a eles inerente: a inquirição de suas ações.

Freire propõe, após contestar a ação totalitária que se faz impregnada na forma da educação bancária, a qual trabalha com uma teoria desviada do senso prático, uma outra moralidade de educação, que filia a si, tal como se lê na sustentação filosófica de Habermas, tanto a instância teórica quanto a prática, única via possível de conduzir o homem a uma sociedade que se ponha à altura dos anseios e potencialidades dessa nossa atormentada época histórica.

Creemos marcadas as fronteiras da similitude de intentos que ambos os pensadores apresentam, ao visarem possibilitar a construção da realidade na ida constante do sujeito em direção ao mundo, o qual deixando de lado a posição centralizadora, assume a trama desse mundo, tecida na intersubjetividade que se dispõe como cenário à criticidade, única instância passível de autenticar as ações e relações entre os homens.

b) Conhecimento/Interesse e Educação Antropológica

Este item estabelece o cerne das idéias que nos suscitaram aproximar os dois pensadores em proposição, posto que ele perfaz, de acordo com Habermas:

- A forte crítica imposta aos conceitos provindos do positivismo, em nome de uma ideologia provocadora dos "progressos fabulosos" advindos de um conhecimento fundamentado na pura metodologia científica;

- a reposição da uma compreensão que permite solucionar o problema da inter-relação das dimensões social (a interação) e a técnica (o trabalho), equivalentes aos interesses antropológicos essenciais da ação humana diante do mundo, de caráter "quase transcendental", posto que constituem um princípio que é, simultaneamente, a priori e histórico: os interesses técnico e prático.

- uma práxis libertadora que interliga as duas dimensões humanas (a social e a técnica) ao verdadeiro interesse emancipatório, o qual vem responder pelo processo de autoconstituição histórica do homem, caracterizado pelo seu senso universal, anterior a todo conhecimento possível e equivalente portanto, ao interesse essencial na arquitetura dos interesses condutores do conhecimento.

E ao permitir-nos atentar que tal práxis libertadora, atinente ao processo de autoconstituição do homem, vem responder pela sua libertação progressiva das condições reais de opressão, às quais está submetido tanto por parte da natureza externa, quanto por parte de sua natureza deficientemente socializada, concluímos que:

- Os interesses diretivos do conhecimento que determinam as condições de validade das afirmações são eles próprios racionais, implicando que o sentido do conhecimento, e por conseguinte a medida de sua autonomia não pode ser explicada senão em relação com o interesse ;

- o interesse emancipatório (que envolve o técnico e o social) está estreitamente ligado à crítica, que já se impõe dentro do conhecimento como processo de auto-reflexão dele.

Mediante os tópicos apontados, temos que atentar para o teor contido na conceituação de educação, sobretudo entrecruzando-a a Habermas, pela qualificação gnosiológica e antropológica que Paulo Freire a ela entrega.

Freire corroborando a idéia de educação já enunciada na Paidéia dos gregos, na qual se faziam equivaler educação e cultura, permanece fiel, por conseqüência, ao étimo que a palavra resguardou em si. Em Latim, colhemos o sentido das duas expressões, a saber: a raiz "duco" - conduzir, guiar, puxar, atrair a, prolongar, estender e a raiz mais o prefixo (educ) "educ" - conduzir para fora, fazer sair, tirar de (Torrinha, 1945). Em nosso esquema, além de interligar a educação à alfabetização e à conscientização, vemos o traçado levado à cultura, à medida que ambas apresentam-se como manifestações nas quais os homens se "estendem" ao mundo.

Como o que nos move é exatamente a aproximação das duas formas de pensar a questão da emancipação ou libertação do

homem contemporâneo, nos permitiremos entrecruzar os conceitos de um e outro autor, a fim de autenticarmos a proximidade que a eles entregamos. Requerida a licença para tal, prosseguimos, usando a terminologia de um sensor e a respectiva noção a ela condizente, indo ao encontro das noções que julgamos correspondentes no outro pensador.

Retomando a idéia de que a educação e a cultura se "estendem" ao mundo, asseveramos que essa "extensão" não se faz aleatória, porém se apresenta regida, aprioristicamente, pela vocação ontológica de ser sujeito (PF), que em Habermas condiz com o interesse emancipatório "quase transcendental", o qual, quando trazido para o mundo, se realiza historicamente sob as ordens de trabalho e da interação.

Como a noção de interesses em Habermas é entendida como as "orientações básicas" que garantem tanto a reprodução, quanto a autoconstituição do homem, esticamos esta idéia mostrando que a cultura se faz no lugar onde, decididamente, estas orientações aportam, assumindo a dimensão antropológica que Freire lhe concede, coincidente à educação na sua forma de "condução para fora": são tanto a cultura quanto a educação, delineando-se antropológica e gnosiologicamente. Importante se faz que atentemos à noção "vocação ontológica de sujeito" (PF) impregnada na forma da educação gnosiológico-antropológica, onde se percebe a instância do conhecer alicerçada na instância antropológica; ou revertendo as idéias, antropológicamente, o conhecer vindo como o cumprimento da vocação ontológica que Freire atribui ao sujeito. Dessa forma, a educação com a característica freireana - gnosiológico-antropológica - no cotejar das idéias concilia-se à relação conhecimento/interesse (H), uma vez que Habermas põe que os interesses são eles próprios racionais. Ora, diante das duas assertivas - o conhecer (enquanto educação gnosiológica) inscrito na vocação ontológica (PF) e - os interesses, sendo eles próprios racionais - temos, pela terceira sentença conclusiva do silogismo, que a vocação ontológica freireana equivale ao que Habermas chama interesse emancipatório; ou então, que a vocação ontológica se faz coincidente ao exercício da razão (crítica) que o sujeito em tal condição, pressupõe para si. Atentando ainda ao étimo, no reforço das

idéias desenvolvidas, vemos que a vocação (vocare) ontológica (ontos+logos) de sujeito, corresponde em última instância: a lógica do ser é ser chamado a sujeito, ou, a razão do ser se faz no chamamento à condição de sujeito - e sujeito para Freire traz já em si, a idéia de ser pensante, crítico.

Ambos radicam seus argumentos na crítica acesa ao positivismo, o qual isenta o homem da elaboração e participação da realidade, apresentando-a já objetivada, independente, conseqüentemente "neutra" frente ao projeto humano que dela mantém apartado. Por isso corroboramos que a educação sob a feição gnosiológica e antropológica (PF) vai esbarrar na cultura, também antropologicamente tecida pelo sujeito, posto que é ela que abarcará ambos os interesses, o técnico e o social (H), ou o trabalho e a interação

(PF), enquanto reveladores da vocação ontológica de sujeito (PF), a resguardar em si e para si, a instância onde se fará possível a emancipação (H) ou a liberação do sujeito (PF). Ressaltamos que a efetiva ação histórica do homem no mundo é que se impõe como lugar mesmo de sua emancipação ou liberação; e esta ação histórica, ambos vêm-na impressa conforme acusamos, na ordem da cultura.

Entregando à alfabetização a fundamentação lógica que requer todo processo de conhecimento (e em particular a alfabetização de adultos), Freire a torna expressão concreta da vocação ontológica de sujeito, posto que delinea o método sobre ela criado concomitantemente à autoconstituição do sujeito, ao fazê-lo coincidir com o processo de conscientização. Ressaltamos a partir de então, no traçado vertical que apontamos em nosso quadro-resumo, na alfabetização/conscientização, a nítida ligação com o conhecimento interessado de Habermas, condizente com a capacidade de criticidade que possibilita ao homem atender ao seu intento de liberação. Frisamos que essa criticidade se impõe no momento que Freire caracteriza que a alfabetização não se dá antes nem depois, mas em concomitância à conscientização do sujeito, querendo dizer que a criticidade que a conscientização traz em si, vem já dentro do processo de alfabetização, ou ainda, dentro do processo de auto-reflexão que o conhecimento permanente, inacabado, reciclável, promove ao homem. Tal argumentação equivale em Habermas, à alusão de que o interesse emancipatório está estreitamente ligado à

crítica, que já se impõe dentro do conhecimento como processo de auto-reflexão dele.

O compasso binário ação/reflexão (que rege o pensamento de ambos os pensadores) propõe fortes vínculos entre a relação do conhecimento interessado com a forma da educação libertadora, na qual Freire impregna a esfera do conhecimento à esfera crítica, sob as vezes de um método de alfabetização que em si carrega, antropologicamente, a libertação do homem oprimido. Respalhando as etapas de seu método no senso histórico cravado na cultura do povo, faz das instâncias codificação/descodificação, o espaço/tempo para o alfabetizando refletir sobre o conteúdo de sua ação (teoria, conteúdo cultural codificado), se aliançando à forma de um conhecimento verdadeiramente crítico (prática, conteúdo cultural descodificado). Mostramos Freire que seu método de alfabetização perfaz a interligação dos elementos que apontamos: uma forma de educação onde o saber nela contido se faz em concomitância à ação própria do homem diante do mundo (a cultura), enquanto já internalizado (o saber) na ordem da conscientização - o arremate gnosiológico/antropológico que "casamos" à teoria dos interesses condutores do conhecimento de Habermas.

O ciclo que se estabelece educação/alfabetização/cultura/conscientização se fecha ao conectar-se estreitamente entre si, nas vezes de fazer da lógica impressa no conhecimento, a própria lógica que perfaz o interesse da vida do sujeito que, historicamente, realiza a sua condição originária, "quase transcendental" (H) de emancipação ou libertação, sob a forma de uma educação libertadora (PF).

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.

A educação libertadora, instando o homem a refletir sobre o conteúdo de sua ação no mundo, retoma o que Freire julga coerente ao fluxo do eterno vir-a-ser, que permeando o sentido humano, resguarda na incompletude do possível o SER MAIS que, na versão de Habermas, se inscreveria no apriorístico sentido da emancipação permanentemente requerida.

Desta forma Habermas conclui que a emancipação do sujeito se faz possível quando este realmente se torna capaz de trazer a razão para o mundo, existindo aí a possibilidade de torná-lo mais justo e mais digno para os homens. Atentemos que se Habermas entrega ao interesse a condição racional e se a emancipação perfaz o interesse apriorístico da espécie, concluímos que a emancipação se efetivará mesmo ao pôr-se para o mundo como extensão da própria razão.

Já Freire dispõe a instância da conscientização, inscrita na vocação ontológica de sujeito, a perfazer a reflexão sobre a ação do homem (o alfabetizando) no mundo, de forma que nos possibilita chegá-lo a Habermas, pois a criticidade que já vem dentro do processo de alfabetização corresponde à sua extensão para o mundo, visando, identicamente, à possibilidade de libertá-lo para uma sociedade mais justa e pacífica para todos.

O método de alfabetização pondo em questão as relações de trabalho humano sob a perspectiva do social, da interação, irá repor, ao longo de suas diferentes etapas, uma nova compreensão das aludidas dimensões humanas, na estreiteza que impõe à alfabetização a criticidade, via possível de tornar o alfabetizando sujeito entre sujeitos, emergindo para a situação de liberdade. É então, justo na práxis que envolve o processo de educação por Freire trabalhada, que verificamos ser possível apontá-la como a versão concreta e real da expressão, que se faz histórica, do sistema filosófico pensado por Habermas. O conceito de razão, que se estende ao contexto vital no qual está inserida, faz-se contrário à razão positivista, a qual se apóia na

separação entre razão e condição existencial. A decisão a favor da razão corresponde à antecipação de uma sociedade emancipada, à antecipação da maioria realizada dos homens.

c) Tendo como preocupação a síntese conclusivamente eficaz, resolvemos dispor os elementos constantes no quadro sinótico que apresentamos, em três estágios, que obedecem ao critério por nós formulado, a saber: o item relativo à letra a centraliza a idéia que norteou o desenvolvimento desta apresentação, enquanto firmada na estreiteza que vincula a Teoria à Prática. O item **b** veio ater-se à presença da realidade brasileira nas vozes da práxis educacional freireana vindo ao encontro da proposta do "conhecimento interessado" habermasiano, enquanto forte crítica de ambos à postura positivista. No presente item vamos amarrar as demais idéias que se apresentam em correspondência no quadro-resumo, à medida que as interligamos obedecendo à segunda etapa da fundamentação filosófica que elegemos em Habermas. Tal momento se revela no tocante à proposta de um critério normativo-teórico que quer detectar, como parâmetro crítico, os desvios presentes nas relações comunicativas sistematicamente distorcidas, ao visar instalar um nível de comunicação não-coercitiva, verdadeiramente democrática. Apontamos então a Teoria da Ação Cultural e a Teoria do Agir Comunicativo com seus respectivos desdobramentos, pautando-se ambas na ordem de uma ação empírica dos homens sobre o mundo, ao tornar palco desta ação o correspondente mundo da cultura.

Habermas parte do pressuposto que o mundo da vida, aquele que corresponde ao mundo que o homem traz "às suas costas", lugar da tradição onde a comunicação "pura", não-problemática traduz o "telos" da vida justa e boa, é que vai apresentar-se como possibilidade de interligação entre a pragmática formal, a qual permite a reconstrução do "saber das regras" que já vem implícito (pela competência comunicativa) na hora que os falantes atuam no mundo, à pragmática empírica enquanto ação humana concreta, já instalada no mundo mesmo.

O que faz Paulo Freire através da prática educacional senão conduzi-la, tendo como pano de fundo no cenário atinente à vocação do homem, ser que se reinscreve na ordem cultural? 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 conseqüência, 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 corresponder à consciência do homem oprimido, ele no entanto como oprimido não se sente, pois se assim se percebesse, não mais estaria no estágio da 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?

Habermas argumenta que o nível da comunicação "pura", instalada no mundo da vida, traz em si a ordem de uma comunicação consensual, fazendo deste o pressuposto inicial da Teoria do Agir Comunicativo, uma vez que neste nível da comunicação, a simetria, a não-coerção, a autenticidade e a verdade se apresentam (ou seja, o saber apriorístico das regras) ainda que ingenuamente. Daí ser a comunicação "pura", o pressuposto hipotético-ideal, o pressuposto do "telos" da vida livre e justa para os homens. Assim os oprimidos de Freire, "imersos" não por si, mas pela força opressora de um sistema social dominador, sem consciência da ação que promovem no mundo, de forma ingênua agem, sem que se percebam como tais, como oprimidos. E aí está mais uma questão que, ousadamente, entrecruzamos para Habermas e Freire: "alocamos" os oprimidos freireanos, inicialmente no mundo da vida habermasiano, pelo estado de "imersão"; mas imediata e simultaneamente faz-se o clamar de Freire pela DENÚNCIA - estão "imersos" no mundo da vida, não pela instância primordial de homens, mas pela força de uma sociedade colonizadora

do mundo da vida, por um sistema que a ele se superpõe como força esmagadora.

Tanto Habermas quanto Freire não estancaram suas idéias, quer na constatação do oprimido como tal, querendo, contrariamente, guindá-lo a sujeito pensante; ou Habermas sequer se dispõe a permanecer na detecção desse estado "virtual" do consenso ingênuo que perfaz a ordem da comunicação "pura". Destarte vemos Habermas querendo dar conta é das distorções empiricamente presentes nas relações dos homens entre si, bem como da irracionalidade dominante na sociedade atual, a qual tendo "desaprendido" especialmente a comunicação, "patologizou" o mundo da vida nas vezes de sua colonização pelas pás de cal do progresso unilateral da ciência tecnológica, sistema que a ele se sobrepôs.

Habermas propôs a Teoria do Agir Comunicativo que retoma para si o enfoque performativo do entendimento intersubjetivo, ao lado para nós, a partir da mesma perspectiva, ou seja, das relações humanas que permeiam o conhecimento humano, se apresentou a Teoria da Ação Cultural sobre a qual Freire depositou sua concepção de educação.

A praticidade da educação freireana vem respaldar-se na ação/reflexão, que impregnada no seu método de alfabetização, simultaneamente "desaloja", "desloca" e "dissolve" a rigidez da consciência dos alfabetizandos, a fim de libertá-los dos "velhos temas" que tragicamente "coagulam" suas consciências na intransitividade em que se aprisionam. Através da ação comum de uma liderança revolucionária unida aos alfabetizandos, pertinente ao contexto que propicia sua prática educacional, Freire nada mais provocará senão o abalo da já "pré-determinada" condição pacífica de oprimido, do ser-que-escuta-e-age, para a revolucionária postura de homens instados a pensar por si. São conduzidos assim, a "destacarem-se" da ordem primeira que os caracteriza como meros participantes de um cenário sócio-cultural, para a condição de fatores, seres pensantes, descobridores de si e do outro, marcados pela autonomia que lhes garantem 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 da vida cultural, na evidência de uma instigação crítica sobre essa cultura, que se transforma a partir daí em realidade-problema.

A forma dialogal, método que perfaz a práxis educacional freireana, vai resguardar em si, com intenção de frisar o paralelismo dos dois autores, a correspondente passagem que Habermas entrega ao estágio da comunicação "pura" para a comunicação discursiva, argumentativa, enquanto voltada ao consenso entre os participantes de uma determinada práxis social. O diálogo freireano, cerne de sua ação e o discurso habermasiano impregnado na ação social orientada para o entendimento, a compreensão e o consenso instigadores ambos de cada vez mais uma maior criticidade trazida para o mundo real, concreto, das ações humanas, se fazem condutores da problematização da ordem cultural.

O que distingue os dois pensadores e o que resolvemos, dentro do quadro de idéias por nós colhido, não aceitar como "distância" entre ambos, mas sim como a possibilidade de "engate" entre um e outro, desdobra-se em:

- a fundamentação filosófico-teórica que Habermas formula na Teoria do Agir Comunicativo, enquanto enfatiza as noções de Pragmática Universal e competência comunicativa (que apesar de disporem sobre a instância formal da comunicação ideal), vem prestar-se como medida crítica, operando ativamente perante o questionamento de qualquer ação concreta de comunicação. Habermas contudo, não conduz efetivamente para o mundo concreto, histórico, uma proposta de ação que permita aos sujeitos, na sua vida, no seu cotidiano, lançarem mão dessa medida crítica, a fim de lhes nortear para a sempre e cada vez mais possível forma de vida melhor e mais justa, na assunção plena dos papéis que, com simetria de chances, a sociedade possa lhes dispor.

- Já Paulo Freire, sem ter requerido uma sustentação teórico-filosófica que viesse a dar conta da inerência da Teoria da Ação Cultural na ordem mesma de uma Teoria do Conhecimento, propõe uma práxis educacional que se faz o meio, ou o método (o de alfabetização) capaz de provocar em suas etapas intestinas, a conscientização do

sujeito perante si, pondo em questão suas ações sobre o mundo, enquanto ações reveladoras e transformadoras do processo cultural.

O "engate" a que vimos aludindo se perfaz neste entrefecho, entregando a Habermas a sustentação teórico-filosófica para a práxis freireana, como devolvendo as idéias, lançamos o trabalho de Paulo Freire como uma via plausível que transpõe para o mundo, o que Habermas apontou como a ordem compatível ao discurso da argumentação, que traz em si, a antecipação da vida mais justa entre os homens. A prioridade que Habermas entrega ao entendimento condiz com a práxis dialogo freireana, posto que o processo de entendimento voltado ao consenso há que satisfazer às condições de um assentimento racional instalado no processo social que se dá através da linguagem.

Destarte é a ordem do discurso argumentativo de Habermas, que ao trazer em si o "telos" da vida perfeita e o "telos" do conhecimento perfeito, que vem dispor para o homem, uma vez que pressupõe para si as duas virtualizações apriorísticas, a forma de sua emancipação, ao arrastar a razão para o mundo, tornando possível distinguir o entendimento real frente a qualquer consenso ingênuo.

Compreendemos que no discurso argumentativo habermasiano se faz correspondente, em última instância, ao DIÁLOGO que em Freire igualmente permeia uma práxis social, a qual já se fazendo entranhada nas próprias relações comunicativas, torna-as sempre mais permeáveis à comunicação livre e irrestrita, enquanto detentoras, em si mesmas, de uma proposta ética compatível a uma sociedade realmente democrática. Portanto podemos concluir que tanto o diálogo freireano quanto o discurso Habermasiano carregam para si, no seio de suas estruturas, quer a práxis utópica, quer a eticidade, já instaladas na esfera da ação comunicativa. É o discurso humano em ambos os autores refletindo a interação humana a se efetivar sob a normatividade ética, responsável pela dignidade e liberdade, na exigência de respeito à reciprocidade da argumentação discursiva de todos os direitos condizentes a cada um e a qualquer participante da sociedade: é a "imparcialidade arraigada nas estruturas da própria argumentação, não precisando ser inserida como um conteúdo normativo adicional" (Habermas, 1989, p. 98).

A proposta ética que subjaz tanto a categoria central do entendimento em Habermas quanto a práxis dialógica em Freire, considera que a solidariedade e a justiça perfazem as representações fundamentais que desembocam nas condições de simetria e nas expectativas de reciprocidade, presentes em suas práxis comunicativas. Nossa conclusão nos permite chegar a dispor que tanto o entendimento, quanto a aludida práxis dialogal de Freire põem em questão um tipo de vontade racional, passível de garantir o interesse de todos os indivíduos particulares de uma dada comunidade de comunicação, a qual não deixa de se fazer atenta à coesão social que a unifica objetivamente.

Tal dimensão ética proposta quer num quer noutro autor, pela possibilidade que ambos entregam à comunidade comunicacional em princípio ilimitada pela reciprocidade de direitos e deveres inerentes à empresa do entendimento mútuo lingüístico, vem perfazer simultaneamente um projeto utópico que, em cima de uma visão crítica de uma fase social, almeja a realização de uma nova maneira de vida por ele antecipado.

Concluimos nossas argumentações crendo que tanto o discurso da argumentação habermasiana voltado para a produção de um verdadeiro consenso e escorada pela situação lingüística ideal, quanto o diálogo freireano escorado pela natureza humana crítica revertem em si um sentido prático-ético-político, na hora que admitem uma perspectiva utópica sob a forma de uma comunicação livre, não-coercitiva, que esbarra no desejo do vir-a-ser, onde está albergada a tênue e sutil feição do que vale SER MAIS no humano.

Creemos ter passado e perpassado o quadro-resumo das idéias que, em mão e contramão, trafegaram ao longo desta apresentação. Verificamos que ambos os autores, movidos pela intenção de resgate à unidade teoria/prática, e conseqüentemente a transformação da sociedade, viabilizaram à ciência e à técnica o tematizarem a si mesmas em suas implicações sobre a prática humana. Permitiram-nos depreender uma percepção macroscópica das relações comunicativas humanas a querer liberar o potencial de racionalidade enquistado nos saberes dos "experts", ao sensibilizar o homem contemporâneo para tudo que ele, aprendendo, "desaprendeu" em termos do mundo vital, na

hora que a este quis sobrepor a ordem de um sistema que levou-o de fato, à crise da atualidade.

BIBLIOGRAFIA

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é método Paulo Freire**. 15ª edição. São Paulo, Brasiliense, 1989.
- COELHO, Teixeira. **O que é utopia**. São Paulo, Brasiliense, 1980.
- FREIRE, Paulo, **Ação cultural para a liberdade e outros ensaios**. 8ª edição. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- _____. **-Conscientização. Teoria e prática da libertação. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire**. Tradução de Kátia de Mello e Silva. 3ª edição. São Paulo, Moraes, 1980.
- _____. "Conscientización y Revolución". **Documentos IDAC**, nº 1, Genebra, 1983.
- _____. **Educação como prática da liberdade**. 15ª edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.
- _____. Educação popular... **Boletim Informativo da Diocese de Juazeiro**. Bahia, 1979.
- _____. **Pedagogia do oprimido**. 12ª edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.
- HABERMAS, J. **Conhecimento e interesse**. Tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro, Editora Guanabara S/A, 1987.
- _____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. **Habermas: sociologia**. Org., e Trad. Bárbara Freitas e Sérgio Rouanet. São Paulo, Ática, 1980.
- _____. **Técnica e ciência como "ideologia"**. Tradução de Artur Morão. Edições 70 Ltda. Lisboa, Portugal, 1968.
- MCCARTHY, Thomas. **The critical theory of Jürgen Habermas**. The MIT Press, Cambridge, 1978.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Tradução de Sérgio Magalhães Santeiro, 3ª edição, Rio de Janeiro, Zahar, 1976.

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