

Habermas e o esgotamento das energias utópicas: Educação e “terceiro setor”

Habermas and exhaustion of utopian energies: Education and “third sector”

Recebido: 30/06/2010

Aprovado: 23/09/2010

Marcos Francisco Martins

Doutor e Mestre em Filosofia e História da Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUCAMP). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Professor Adjunto da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR), *campus* de Sorocaba. *E-mail*: marcosfranciscomartins@gmail.com

Luis Antonio Groppo

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Docente permanente do Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Educação do Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL). Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). *E-mail*: luis.groppo@am.unisal.br

Resumo

O presente artigo apresenta uma breve síntese das ideias de Habermas, considerando-as como herdeiras da Escola de Frankfurt. As formulações habermasianas acerca da teoria da ação comunicativa são revisitadas na tentativa de identificar sua visão sobre a educação e sobre o “terceiro setor”. Ao final, são enumeradas algumas críticas ao paradigma teórico-metodológico habermasiano, ressaltando que, ao afirmar o “esgotamento das energias utópicas”, são abertas brechas para a sua apropriação pelos partidários de uma “terceira via neoliberal”.

Palavras-chave

Educação, Jürgen Habermas, “terceiro setor”.

Abstract

This article presents a brief summary of Habermas' ideas regarding them as heirs of the Frankfurt School. The formulations about Habermas' Theory of Communicative Action are revisited in an attempt to identify their views on education and on the third sector. In the end, some criticisms of Habermas' theoretical and methodological paradigm are listed, pointing out that by claiming the “exhaustion of utopian energies”, it opens loopholes for its appropriation by supporters of a “third way neoliberalism”.

Keywords

Education, Jürgen Habermas, “third sector”.

1. Escola de Frankfurt: herança habermasiana

Mesmo com discordâncias em relação às formulações de Habermas, é preciso assentir que ele criou um paradigma teórico-metodológico que colabora no processo de desvelamento da lógica que preside as relações sociais contemporâneas, instrumentalizadas pelo sistema econômico (dinheiro) e político (poder), muito embo-

ra esteja sendo apropriado pelos “neoliberais de terceira via” (NEVES, 2005; MONTAÑO, 2005).

Dada a articulação das ideias de Habermas com as formulações de Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin e outros, este artigo inicia sua exposição tratando brevemente de uma das principais fontes de seu pensamento, a qual reside na Escola de Frankfurt.

Constituída por um grupo de pensadores que construíram, a partir da década de 1920 do século passado, um conjunto de reflexões que ficou conhecido como “teoria crítica”, a Escola de Frankfurt tem as suas origens no Instituto para a Pesquisa Social, fundado na cidade de Frankfurt, em 1924, por Félix Weil. Entre os pensadores que dele participaram inicialmente, destacam-se Friedrich Pollock, Henry Grossmann, Karl-August Wittfogel, Franz Borknau e Max Horkheimer. Depois se somaram algumas figuras de grande expressão: Adorno, Marcuse, Erich Fromm e Walter Benjamin.

O que motivou a articulação desses pensadores foi, em grande medida, a desilusão com os resultados econômicos, políticos, sociais e culturais da moderna sociedade industrial, cuja racionalidade tem suas bases fundadas no Iluminismo. Apesar das expectativas e promessas da razão iluminista em relação à libertação da humanidade das “trevas medievais”, com o desenvolvimento racional que se assistiu nos séculos posteriores, ou melhor, com o desenvolvimento científico e tecnológico que “progrediu” incomensuravelmente a partir da modernidade, a humanidade viu-se reduzida à condição de simples meio para a consecução dos objetivos do “sistema” forjado pelo capital, submetendo a natureza e o homem aos seus desígnios.

A visão crítica dessa situação vivida pela humanidade impeliu esses pensadores frankfurtianos a buscarem a autonomia do pensamento, condição difícil de ser atingida em um mundo cuja racionalidade foi instrumentalizada pelo subsistema econômico e político articulado pelo capital em seu processo de desenvolvimento. Para tanto, dada a situação imposta ao homem pela moderna socieda-

de industrial, o caminho perseguido pelos frankfurtianos foi o da superação da especializada investigação social, como a feita pelas ciências sociais positivas. Diz Horkheimer (1991, p. 38):

A consideração que isola as atividades particulares e os ramos de atividade juntamente com seus conteúdos e objetos necessita, para ser verdadeira, da consciência concreta da sua limitação. É preciso passar para uma concepção que elimine a parcialidade que resulta necessariamente do fato de retirar os processos parciais da totalidade da práxis social.

Coerentemente com a perspectiva que embasa essa crítica das ciências tradicionais, a Escola de Frankfurt tentou examinar, analisar e compreender as relações que se processavam nos âmbitos econômico, social, político, cultural, histórico, psicológico e filosófico em suas conexões, articulações, porque, até mesmo:

O pensamento crítico é motivado pela tentativa de superar realmente a tensão, de eliminar a oposição entre consciência dos objetos, espontaneidade e racionalidade, inerentes ao indivíduo, de um lado, e as relações do processo de trabalho, básicas para a sociedade, de outro. [...] O pensamento crítico [...] considera como sujeito a um indivíduo determinado em seus relacionamentos efetivos com outros indivíduos e grupos, em seu confronto com uma classe determinada, e, por último, mediado por esse entrelaçamento, em vinculação com o todo social e a natureza. [...] O método [...] significa, no pensamento efetivamente crítico, não apenas um processo lógico, mas também um processo histórico concreto (HORKHEIMER, 1991, p. 46-47).

Como se pode observar nessa citação de *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* – uma obra de Horkheimer publicada pela primeira vez em 1937 –, inicialmente os frankfurtianos desenvolveram suas formulações por meio de um diálogo com o marxismo. Contudo, superado o nazismo na Alemanha, que eles combateram e que, por isso, muitos tiveram que se exilar, renasceu o Instituto para a Pesquisa

Social. É nessa fase que a ele se integraram novos pensadores, entre os quais Habermas. Nesse momento, ocorreu um afastamento do marxismo, com os frankfurtianos procurando referências teórico-metodológicas em outros paradigmas para entender a civilização e combater os problemas que ela enfrentava naquele período, principalmente o totalitarismo. Assim, o heterodoxismo começou a se tornar uma marca distintiva desses pensadores, do qual Habermas era um dos grandes herdeiros.

Nesse percurso histórico, a principal produção teórico-metodológica dos frankfurtianos foi a chamada “teoria crítica”.

O nome “teoria crítica” refere-se ao combate que os pensadores a ela ligados fizeram à “teoria tradicional”. Esta é por eles entendida como cartesiana, positivista e sistêmica e que tenta descrever os fatos sem a pretensão de alterá-los. Além disso, os frankfurtianos entendem que a “teoria tradicional” transfere às ciências sociais os procedimentos que são próprios das ciências naturais, sobretudo em se tratando da separação que elas promovem entre sujeito e objeto do conhecimento. De fato, “[...] as ciências do homem e da sociedade têm procurado seguir o modelo (*Vorbild*) das bem sucedidas ciências naturais” (HORKHEIMER, 1991, p. 33).

Por sua vez, a “teoria crítica” pretende ser revolucionária em vários aspectos. Ela está fundada na ideia de que “[...] os progressos técnicos da idade burguesa são inseparáveis d[o] tipo de funcionamento da ciência [tradicional]” (HORKHEIMER, 1991, p. 35). De modo que “[...] não há dúvidas de que tal elaboração representa um momento de revolução e desenvolvimento constantes da base material desta sociedade [burguesa]” (HORKHEIMER, 1991, p. 35). Eis um posicionamento que rompe com a asserção da neutralidade ético-política defendida pelos cientistas positivistas, pois “[...] o cientista e sua ciência estão atrelados ao aparelho social” (HORKHEIMER, 1991, p. 37). Epistemologicamente, a “teoria crítica” almeja superar os métodos da chamada “teoria tradicional” e fazer a crítica à ra-

cionalidade que preside as relações sociais da moderna sociedade industrial: sua estruturação, sua organização como sistema racional, seus interesses e seus mecanismos de funcionamento. Politicamente, sua intenção é a de elucidar as contradições da sociedade capitalista e promover a transformação de sua estrutura racional, com vista a construir uma realidade que leve em consideração o homem, sua liberdade e criatividade, e não o sistema que foi criado pelo homem, mas que o dominou, assim como a natureza, submetendo-os e tornando-os seus instrumentos.

A propósito, segundo Horkheimer, a racionalidade que estruturou a moderna civilização industrial já nasceu doente, pois foi produzida pelo homem para dominar a natureza, e, para tanto, criou todo um complexo sistema burocrático e impessoal que reprime o homem e o torna um meio, um instrumento para atingir fins que a própria razão desconhece. Agora, “[...] o que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama ‘verdade’, mas a ‘operation’, o procedimento eficaz” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 20). Nesse processo, o que se percebe é que a ciência e a tecnologia desenvolvem-se na mesma medida em que ocorre o atrofiamento da liberdade, da autonomia e da criatividade humanas. Em outras palavras,

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

Daí a necessidade de denunciar o que se identifica como razão nessa ordem industrial-racional-instrumental. Nela, a natureza é submetida a uma exploração sem limites, a produtividade e a utilidade tornaram-se critérios que determinam a ação social – e não a necessidade humana –, determinando também a validade de todo e qualquer pensamento. Nesse terrível cenário, a cega obediência à ordem do sistema é estimulada e difundida pela cultura de massa, cuja funcionalidade ocorre por meio da “indústria cultural”, que

mercantiliza a cultura tendo como veículo os meios de comunicação de massa (ADORNO; HORKHEIMER, 1985).

Segundo os frankfurtianos, se a razão surgiu nos primórdios da humanidade para tirar o homem da menoridade que vivia em relação à natureza e a tudo mais que a ele se apresentava como incompreensível, com vistas a torná-lo “guia de si mesmo”, em seu histórico desenvolvimento ela se tornou madura e, assim, construiu a moderna sociedade industrial que subjuga o homem. Esse itinerário da razão é descrito em uma das obras frankfurtianas mais fundamentais: a *Dialética do esclarecimento*, que foi escrita em 1930 por Adorno e Horkheimer e publicada em 1947. Assim, a crítica ao Iluminismo acaba constituindo-se como crítica aos sistemas filosóficos e às civilizações que lhe foram herdeiras: o capitalismo e o comunismo.

2. A teoria da ação comunicativa

Habermas bebe nas fontes frankfurtianas. Aliás, foi aluno de Adorno, seu assistente, em 1956, e também fez a crítica à racionalidade estrutural das modernas sociedades industriais. Contudo, suas formulações são mais otimistas que as de seu mestre e procuram traçar um caminho para a emancipação humana sob novas bases.

A principal contribuição teórica de Habermas é a sua “teoria da ação comunicativa”, expressa, sobretudo, em um texto produzido entre os anos de 1981 e 1984. Nele, Habermas procurou resgatar o conceito comunicativo de razão nas sociedades contemporâneas para além de sua capacidade abstrata (entender e dominar o mundo) e instrumental (utilitária, produtivista, voltada a fins), já destacadas pelos frankfurtianos. Essa comunicatividade da razão está fundada e é regulada pela intersubjetividade alcançada pela linguagem, pelo discurso.

Com isso, é possível a Habermas fazer a crítica às ações humanas no mundo contemporâneo, as quais, para ele, são de dois tipos: instrumental ou comunicativa.

A ação instrumental é aquela que orienta a aplicação de meios para se atingir determinados fins, é uma ação técnica-estratégica. Sua orientação está no êxito, que é um procedimento típico do mundo da produção, do fazer. Esse tipo de ação compõe toda uma realidade na sociedade moderna industrial: o “mundo sistêmico”.¹ Nele, predominam dois subsistemas: o econômico e o político. O primeiro substitui a linguagem e sua comunicabilidade – capaz de fundamentar e validar ações – pelo dinheiro, e o outro, pelo poder.

Por sua vez, na ação de tipo comunicativa não há interesse instrumental orientando-a. Ela orienta-se não pela utilidade, mas pela necessária gratuidade do entendimento, típico do mundo das relações humanas, chamado por Habermas de “mundo da vida”.² Neste, a sociedade apresenta-se sobrepondo a comunicação ao poder e ao dinheiro.

Segundo Habermas, o principal problema observado na ação humana nas modernas sociedades industriais é que o “mundo sistêmico” está colonizando o “mundo da vida”. Nesse sentido, a proposta ético-política habermasiana é a da descolonização do “mundo da vida”, o que não significa negar a existência do “mundo sistêmico”, ou seja, a vigência dos subsistemas econômico e político, pois são vistos por Habermas como indispensáveis para a manutenção da existência da vida social, mas sim a de limitar o seu horizonte de atuação para aquém do que deve ser regido pela razão comunicativa.

O processo fundamental para promover essa ação de emancipação humana, a ação comunicativa, é o diálogo. Ele exige disposição dos diferentes sujeitos sociais que buscam pontos em comum, concordâncias, sem se deixarem levar pelas pressões do sistema econômico e político, de forma a possibilitar a construção de consensos racionais, entendimentos. Para tanto, o que se deve usar nesse processo são argumentos racionais pelos quais se constrói verdades e normas, sendo negado o recurso à ação estratégica. O sucesso desse processo poderá resultar, segundo Habermas, na superação da ra-

cionalidade instrumental que rege a sociabilidade contemporânea, fundando uma nova racionalidade,³ pautada na espontaneidade, na solidariedade, que resultará na descolonização do “mundo da vida”.

Como se percebe, esse projeto de descolonização exige a restauração da ação comunicativa. Com ela, seria possível transformar as relações intersubjetivas, que, assim, tornar-se-iam não mais caracterizadas pelo êxito e pela utilidade, mas pela solidariedade e gratuidade, manifestas no entendimento.

3. Habermas, a educação e o “terceiro setor”

Interessante observar que esse construto teórico oferece razoáveis condições a Habermas para explicar o desenvolvimento histórico e o processo de produção e validação do conhecimento, bem como para criticar e sugerir alternativas à educação.

Sob o ponto da história, o entendimento habermasiano identifica-a como resultante dos diferentes níveis racionais de comunicação que a humanidade conseguiu produzir pela linguagem, articulada com a crescente complexificação dos sistemas sociais, de modo que o sentido histórico é resultado da evolução das estruturas de consciência e da linguagem, e não pelas estruturas econômicas e sociais, como no marxismo.

Em relação ao conhecimento, Habermas afirma que este é um instrumento de autoconservação da espécie. Mediado por interesses – empírico-analítico, que é predominante no mundo produtivo, histórico-hermenêutico, que é voltado às práticas cotidianas, e crítico, que é próprio das ações comunicativas, com pretensão de libertar a realidade humana da racionalidade instrumental –, o critério de verdade do conhecimento para Habermas está no consenso racional. Dessa maneira, a verdade não está no sujeito epistêmico singular, mas reside na intersubjetividade discursiva,⁴ no grupo que dialoga situado em uma realidade histórica. E isso é válido tanto para a dinâmica científica⁵ (que procura descrever e dominar

o mundo da natureza) quanto para a dinâmica ética do mundo prático (o mundo dos costumes, das ações, das decisões), contrariando a clássica divisão kantiana entre o ser e o dever ser.

Essas formulações habermasianas repercutem de maneira muito significativa na educação, pois esta é vista também como uma esfera da sociedade que foi contaminada pelo “mundo sistêmico” e pela sua racionalidade instrumental, orientada pela lógica do poder e do dinheiro, de maneira que as ações educativas, nas modernas sociedades industriais, tornaram-se geridas pela razão instrumental, resultando em sucessivas crises educacionais e, o que é pior, na menoridade do homem contemporâneo.

A alternativa habermasiana a essa situação vigente indica a necessidade de se extirpar da escola a razão instrumental pela prática da ação comunicativa, pois apenas assim se conseguirá fazer cumprir o grande objetivo iluminista, que é o da emancipação do homem. E, para tanto, é indispensável estabelecer como procedimento didático a não coação e a normatização e validação das ações por meio do melhor argumento racional, apresentado livremente aos indivíduos de uma determinada comunidade educativo-comunicativa qualquer.

Para que o entendimento funcione como mecanismo coordenador da ação, é necessário que os participantes na interação ponham-se de acordo acerca da *validade* que pretendem para suas emissões ou manifestações, isto é, que reconheçam intersubjetivamente as pretensões de validade com que se apresentam diante dos outros. Essas pretensões de validade podem ser reconhecidas ou questionadas (GONÇALVES, 1999, s/p. grifo do autor).

Dessa forma, para que o projeto socioeducativo habermasiano se efetive, cabe ao educador tornar o educando o mais racional possível não no sentido técnico, mas no de torná-lo apto a ser construtor da sociedade emancipada, com disposição para a ação comunicativa voltada ao entendimento. Nesses termos, o processo

formativo do educando deverá ensiná-lo a orientar suas ações não mais pela utilidade, algo bastante difícil dada a hegemonia da formação para o mercado de trabalho hoje vigente nas mais distintas instâncias educativas. Para tanto, o educando deverá desenvolver sua capacidade argumentativa, exercitando a problematização dos fatos e das falas, mas mantendo-se aberto ao diálogo, para que possa, com isso, produzir e fundamentar normas racionalmente. Isso resulta que o ideal pedagógico habermasiano é o de formar um educando que seja um “falante competente”, com condições de resistir à inculcação ideológica da indústria cultural, cuja dinâmica é regida pela racionalidade sistêmica.

A escola, segundo esses pressupostos, seria o lugar da formação desse educando,

[...] um espaço de interação comunicativa com uma ação pedagógica orientada para a formação de competências comunicativas, que possam transformar os educandos em sujeitos competentes para agir comunicativamente” (GOMES, 2007, p. 147).

Nas precisas e sintéticas palavras de Dantas (2004, s/p), temos que “[...] isto significa tornar as escolas um *locus* de conversação”.

4. Algumas considerações críticas

Observa-se que as formulações de Habermas não consideram as condições de classe como determinantes nos processos sociais. Habermas realmente produz uma teoria da ação social fundada na linguagem, articulada com uma ética, uma epistemologia e uma política fundadas no consenso racional, que, para ele, é possível mesmo entre sujeitos que vivem situações tão diferentes, como as que se verifica entre a burguesia e as classes que lhe são subalternas na dinâmica do capitalismo. Parece que Habermas funda uma teoria europeizada, uma teoria situada muito distante da realidade de países expropriados, até mesmo porque, na Europa, as diferenças e as contradições econômicas e sociais provenientes da dinâmica societária capitalistas são menos agressivas, se comparadas com as verificadas nos países

empobrecidos, de forma a favorecer o diálogo entre sujeitos de classes antagonicas. De fato, Habermas desconhece a luta de classe e as suas implicações para as ações dos sujeitos. Imagine, no caso brasileiro, como seria o diálogo intersubjetivo entre sujeitos do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e representantes das tradicionais e reacionárias oligarquias latifundiárias.

Além dessa crítica, é possível fazer muitas outras em relação a Habermas e ao seu idealismo – palavra aqui utilizada no sentido de não reconhecer a determinação da base material, da estrutura econômica e social, no processo e resultado do diálogo intersubjetivo. Uma delas é que Habermas só enxerga no “mundo da vida” suas qualidades: solidariedade, gratuidade, desprendimento, disposição ao entendimento etc. Ele não vê que aí também é palco de autoritarismos, de preconceitos, de desentendimentos e de outras realidades contraditórias à emancipação humana. E para verificar isso, basta olhar para as famílias e para algumas comunidades brasileiras.

Outra crítica a ser mencionada quando se trata de Habermas é que ele separa o “mundo da vida” do “mundo sistêmico”. Ora, na realidade concreta, essa separação não existe. Nela, Estado, mercado, família, educação, comunidade – para ficar em algumas facetas da realidade concreta – estão imbricadas em uma totalidade que se articula com base em um sistema de vida determinada pelas relações materiais de produção e de reprodução da vida social. E, no caso do capitalismo, essa totalidade social é eivada de contradições reais, impossíveis de serem suspensas, queira o sujeito epistêmico e dialógico ou não – a não ser que se pretenda suspendê-las formalmente, mas aí o resultado será também formal, como formal é a democracia exercitada na realidade regida pelo capital e suas necessidades.

Outra ponderação crítica, e aqui tendo como referência a já mencionada separação entre “mundo da vida” e “mundo sistêmico”, é a intrigante desvinculação do sujeito habermasiano do sistema econômico e político. Parece que Habermas trata da ação de um sujeito

que não está determinado historicamente pelo sistema econômico e político, podendo dele abrir mão no diálogo intersubjetivo, compondo um mundo completamente a parte da realidade concreta.

Por fim, deixar o mercado e o Estado como estão, pautados pela racionalidade instrumental, de forma a estabelecer seus limites para fora do “mundo da vida” – já que para Habermas o “mundo sistêmico” garante a existência da vida social –, indica certa resignação habermasiana. A quem pretende a emancipação humana é no mínimo estranho aceitar os atuais processos políticos e econômicos, pois eles, inegavelmente, são excludentes, produtores de toda a sorte de desigualdades e de injustiças e pautados por uma lógica que gera exploração. Resumindo: sedimentam a minoridade humana.

É a partir de brechas como essa que o arcabouço teórico-metodológico habermasiano torna-se apto a ser apropriado por aqueles partidários de uma “terceira via neoliberal”. Aos que pretendem intervir nas relações sociais alegando neutralidade ética e política, sem se comprometer com o Estado nem com o mercado, muito menos ideologicamente com qualquer projeto social, acreditando que a realidade está aí e sobre ela não há que se fazer, o posicionamento habermasiano pode cair como uma luva.⁶

Em um texto denominado *A nova intransparência – a crise do Estado de Bem-Estar Social e o esgotamento das energias utópicas*, Habermas (1987a, p. 105-106) reconhece que na contemporaneidade

[...] as energias utópicas aparentam ter se esgotado, como se elas tivessem se retirado do pensamento histórico [...] [não que todas] as energias utópicas em geral retiraram-se da consciência da história. Antes pelo contrário, chegou ao fim uma determinada utopia que, no passado, cristalizou-se em torno do potencial de uma sociedade do trabalho [...] A utopia de uma sociedade do trabalho perdeu sua força persuasiva.

Essa tese funda-se em uma ideia habermasiana que é recorrente em autores críticos ao marxismo, muitos dos quais identificados

com o liberalismo, qual seja: a de que o trabalho não tem mais centralidade nas relações sociais contemporâneas.⁷ E como tal, a clássica forma de intervenção para regulamentação e transformação das relações sociais perdeu seu poder emancipatório, pois, na realidade atual, o Estado intervencionista não consegue mais “[...] trabalhar com eficiência suficiente para domesticar o sistema econômico capitalista no sentido do seu programa” (HABERMAS, 1987a, p. 107). Na tensão entre esses dois subsistemas, o poder (Estado), de um lado, e o dinheiro (mercado), de outro, abrem-se possibilidades para que um novo recurso seja usado para tentar reequilibrar as relações nessa sociedade em crise: a da solidariedade, visto que:

As sociedades modernas dispõem de três recursos que podem satisfazer suas necessidades no exercício do governo: o dinheiro, o poder e a solidariedade. As esferas de influência desses recursos teriam de ser postas em um novo equilíbrio. Eis o que quero dizer: o poder de integração social da solidariedade deveria ser capaz de resistir às “forças” dos outros dois recursos, dinheiro e poder administrativo (HABERMAS, 1987a, p. 112).

A dinâmica do mundo da solidariedade ou dessa “esfera pública autônoma”, na qual “[...] não se luta diretamente por dinheiro ou por poder, mas por definições [...] [e onde] tem lugar [n]os microdomínios da comunicação cotidiana” (HABERMAS, 1987a, p. 113), poderá [...] alcançar uma combinação de poder e de autolimitação meditada que poderia tornar os mecanismos de auto-regulação do Estado e da economia suficientemente sensíveis diante de resultados orientados – afins da formação radicalmente democrática da vontade” (HABERMAS, 1987a, p. 113).

Daí a necessidade de se investir em um tipo especial de ação social que não seja vinculada ao “mundo sistêmico” e aos seus processos, qual seja: a ação comunicativa, que é própria do “mundo da vida”. Ora, esse posicionamento claramente legitima a ação dos representantes do “terceiro setor”.

Como se fosse possível, as palavras de Habermas parecem indicar a possibilidade de construção de um novo espaço público, independente do Estado e do mercado, um “terceiro setor” social, com potencial suficiente para libertar-se do domínio do dinheiro e do poder, verdadeiramente resgatando o “mundo da vida”, cuja marca característica é a do diálogo, pautado pela racionalidade não instrumentalizada. Isso incita e justifica uma maior atuação das ONGs, fundações empresariais e demais organizações sociais que hoje se identificam com pertencentes a um “terceiro setor” social, ao passo que sinaliza na direção de uma menor intervenção estatal. Não é preciso muita imaginação ou conhecimento sociológico para identificar esse posicionamento como muito próximo das teses neoliberais, o que, na prática, tem produzido cada vez mais a menoridade humana, e não a pretendida emancipação habermasiana.

Notas

- ¹ Habermas faz uma clara referência às formulações de Parsons sobre as patologias do Estado e seus aparelhos. Além disso, é possível identificar nessa construção teórica um diálogo com Weber e suas afirmações acerca da institucionalidade do mundo contemporâneo (burocracia), que colocou o homem em uma “gaiola de ferro”, e também da tipificação da “ação racional com respeito a fins”.
- ² *Lebenswelt*, uma formulação que Habermas toma de Husserl e Heidegger.
- ³ Essa é a tese fundamental de Goergen, em *Pós-modernidade, ética e educação*. Para ele, muito embora “o termo pós-moderno não é de forma alguma um conceito com significado consensual nem entre os que se autodefinem como pós-modernos” (GOERGEN, 2001, p. 34). Habermas diferencia-se desses autores porque não cai no irracionalismo e no relativismo, já que funda uma nova racionalidade, e também porque não “[...] abre mão de qualquer projeto emancipador para a sociedade [...] ponto fulcral de todo este debate em termos políticos, éticos e educativos” (GOERGEN, 2001, p. 32). Enfim, “[...] neste sentido, cabe razão a Habermas quando ele qualifica os pós-modernos de neoconservadores uma vez que, ao negarem a possibilidade de qualquer projeto social

(metanarrativo), afirmam o real como aí está e sua evolução como caótica e casual. Nesta concepção, resta àqueles que estão à margem do progresso esperar que um dia sejam alcançados pela sorte que os livre de sua dor e sofrimento, já que fica prejudicada a intervenção a seu favor através de um projeto social estruturado a partir de determinados princípios ético-políticos racionalmente legitimados e que ultrapassem os estreitos limites do aqui e agora” (GOERGEN, 2001, p. 36).

⁴ Diz Habermas (1989, p. 506), que: “O conceito de racionalidade comunicativa leva consigo conotações, que em última instância, se remontam à experiência central da capacidade de se unir sem coações e de formar consensos através de uma fala argumentativa em que os participantes superam a subjetividade inicial de suas concepções e, a mercê da comunidade de convicções racionalmente motivadas, se asseguram simultaneamente da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do tecido da vida social em que se movem.”

⁵ Importante destacar, porém, que, para Habermas, a racionalidade científica, que é instrumental, foi importante para o desenvolvimento humano, pois possibilitou à humanidade libertar das necessidades materiais com o advento da ciência, da técnica e da tecnologia. O problema, contudo, para Habermas, é estender essa racionalidade para instâncias sociais em que deveriam imperar a racionalidade comunicativa, como a política, por exemplo (GONÇALVES, 1999).

⁶ Uma crítica mais aprofundada sobre o “terceiro setor” encontra-se em Martins e Groppo (2010).

⁷ Nessa nova dinâmica da vida social, o da acumulação flexível do capital, tornaram-se também decisivos outros elementos e processos até então existentes, mas não de forma tão preponderante como atualmente se apresentam. Nesse novo mundo, sem dúvida, é mais fácil e lucrativo especular do que produzir. Porém, disso não se pode inferir, a não ser por “um grande equívoco” interpretativo, que o trabalho não tem mais centralidade na determinação das relações sociais (ANTUNES, 2001b). Pelo contrário, ele continua tendo centralidade (ANTUNES, 1995) mesmo ante ao protagonismo alcançado pela ciência e tecnologia, pois “[...] não se deve esquecer que a ciência está subordinada, na ordem atual, aos imperativos do capital e se articula ao trabalho no processo de sua valorização” (DEL RIO; SILVA, 2003, p. 26). É por isso que o trabalho

não deixa de se “[...] converte[r] em uma das mais explosivas questões da contemporaneidade” (ANTUNES, 2000, p. 8).

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodore; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ANTUNES, Ricardo. O “new labour” e a terceira via de Tony Blair. In: _____. *Os sentidos do trabalho: ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho*. 5. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2001a. p. 95-99.

_____. Reestruturação produtiva e mudanças no mundo do trabalho numa ordem neoliberal. In: DOURADO, Luiz Fernando; PARO, Vitor Henrique (Orgs.) *Políticas públicas e educação básica*. São Paulo, Xamã, 2001b. p. 35-48.

_____. Material e imaterial. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 13 de agosto de 2000. Caderno Mais!, p. 8-9.

_____. *Adens ao trabalho*. São Paulo: Cortez, 1995.

BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora Unesp, 1999. (Encyclopaideia).

DANTAS, Lêda. Educação e projeto emancipatório em Jürgen Habermas. *Educação On Line*. 29 de janeiro de 2004. Disponível em: <http://www.educacaoonline.pro.br/index.php?option=com_content&view=article&id=305:educacao-e-projeto-emancipatorio-em-juergen-habermas&catid=4:educacao&Itemid=15>. Acesso em: 13 de março de 2010.

DEL RIO, Marcos; SILVA, Edilene da Cruz. A crise do mundo do trabalho e a atualidade de Gramsci. *Novos Rumos*, ano 18, n. 39, p. 22-35. São Paulo: Cromo Sete Gráfica e Editora, 2003.

- GIDDENS, Anthony. *A terceira via: reflexões sobre o impasse político atual e o futuro da social-democracia*. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001a.
- _____. *A terceira via e seus críticos*. Tradução de Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Record, 2001b.
- _____. *A transformação da intimidade: Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da UNESP, 1993.
- _____. *As conseqüências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora da UNESP, 1991.
- GOERGEN, Pedro. *Pós-modernidade, ética e educação*. Campinas: Autores Associados, 2001 (Coleção Polêmicas do Nosso Tempo; v. 79).
- GOHN, Maria da Glória. *Educação não-formal e cultura política: impactos sobre o associativismo do terceiro setor*. São Paulo: Cortez, 1999.
- GOMES, Luiz Roberto. *Educação e consenso em Habermas*. Campinas: Alínea, 2007. (Coleção Educação em Debate).
- GONÇALVES, Maria Augusta Salin. Teoria da ação comunicativa de Habermas: possibilidades de uma ação educativa de cunho interdisciplinar na escola. In: *Revista Educação e Sociedade*, Campinas, v. 20, n. 66, abr. 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73301999000100007>. Acesso em: 25 de maio de 2010.
- HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. A nova intransparência – a crise do Estado de Bem-Estar Social e o esgotamento das energias utópicas. *Novos Estudos CE-BRAP*, São Paulo, n. 18, p. 103-114, set. 1987a.
- _____. Conhecimento e interesse. In: *Os pensadores*. Benjamin, Habermas, Horkheimer e Adorno. Tradução de Maurício Tratenberge. São Paulo: Nova Cultural, 1987b. p. 301-312.
- HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Textos escolhidos*. Tradução de Zeljko Loparic et al. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores; v. 16).

MANACORDA, Mario Alighiero. *História da educação: da Antigüidade aos nossos dias*. 7. ed. Tradução de Gaetano Lo Monaco. São Paulo: Cortez, 1999.

MARTINS, Marcos Francisco. *Marx, Gramsci e o conhecimento: ruptura ou continuidade*. Campinas-SP, Autores Associados, 2008.

_____. Educação sócio-comunitária em construção. *Revista Histedbr On Line*, Campinas, n. 28, p. 106-130, dez. 2007. Disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/revista/edicoes/28/art08_28.pdf>. Acesso em: 25 de maio de 2010.

_____. Conhecimento e disputa pela hegemonia: reflexões em torno do valor ético-político e pedagógico do senso comum e da filosofia em Gramsci. In: SAVIANI, Dermeval; LOMBARDI, José Claudinei (Orgs.). *Marxismo e educação: debates contemporâneos*. Campinas: Autores Associados/HISTEDBR, 2005. p. 123-159.

MARTINS, Marcos Francisco; GROPPPO, Luiz Antonio. *Sociedade Civil e educação: fundamentos e tramas*. Campinas: Autores Associados; Americana: UNISAL, 2010. (Coleção Educação Contemporânea).

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Alex Martins. São Paulo: Martins Claret, 2000.

_____. Prefácio – Para a crítica da economia política. In: _____. *Manuscritos econômicos e filosóficos e outros textos escolhidos*. 5. ed. Tradução de José Carlos Bruni e outros. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores; v. 12).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto comunista*. Tradução de Maria Lucia Como. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

_____. *A ideologia alemã*: 1º capítulo seguido das teses de Feuerbach. São Paulo: Moraes Editora, 1984.

_____. *Crítica da educação e do ensino*. Tradução de Ana Maria Rabaça. Lisboa: Moraes, 1978.

MONTAÑO, Carlos. *Terceiro setor e a questão social: crítica ao padrão emergente de intervenção social*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. Das “lógicas do Estado” às “lógicas da sociedade civil”: Estado e “terceiro setor” em questão. *Revista Serviço Social e Sociedade*, n. 59, ano XX, p. 47-79, mar.1999.

NEVES, Lúcia Maria Wanderley (Org.). *A nova pedagogia da hegemonia: estratégias do capital para educar o consenso*. São Paulo: Xamã, 2005.

NOGUEIRA, Marco Aurélio. Gramsci desembalsamado:- em torno dos abusos do conceito de sociedade civil. *Educação em foco*, Revista da Universidade Federal de Juiz e Fora, v. 5, n. 2, p. 115-130, 2000.

PAOLI, Maria Célia. Empresas e responsabilidade social: os enredamentos da cidadania no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 373-418.

RAZETO, Luiz. Economia de solidariedade e organização popular. In: GADOTTI, Moacir; GUTIÉRREZ, Francisco (Orgs.). *Educação comunitária e economia popular*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1999. p. 34-58. (Coleção Questões de Nossa Época, v. 25).

_____. *La dimension economica del terceiro sector en America Latina*. 1999. Disponível em: <http://www.rits.org.br/acervo/_pesquisa_detalle.cfm?CA=1186&Primeiro_Reg_pag..>. Acesso em: 7 de setembro de 2005.

SAVIANI, Dermeval; LOMBARDI, José Claudinei (Orgs.). *Marxismo e educação: debates contemporâneos*. Campinas: Autores Associados/HISTEDBR, 2005.

SORJ, Bernardo. Sociedades civis e relações Norte-Sul: ONGs e dependência. Tradução de Plínio A. Dentzien. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2005. Disponível em: <http://www.centroedelstein.org.br/PDF/WorkingPapers/WP_1_Portugues.pdf>. Acesso em: 25 de maio de 2010.