

DOI: [10.20396/rfe.v14i3.8674905](https://doi.org/10.20396/rfe.v14i3.8674905)

## A paideia de Habermas nas entrelinhas de sua teoria crítica da racionalidade moderna

Diego Augusto Gonçalves Ferreira<sup>1</sup> Eduardo Soncini Miranda<sup>2</sup> 

### Resumo

O presente artigo objetiva encontrar os elementos de uma paideia na teoria crítica da racionalidade moderna de Jürgen Habermas (1929-). Para tanto, o texto se organiza em três capítulos. O primeiro lança o substrato epistemológico sobre a existência das racionalidades estratégica e comunicativa. O segundo afirma que o desengate entre o sistema e o mundo da vida, e a colonização deste por aquele, causam as patologias modernas e colaboram para a formulação de propostas educacionais coordenadas pela ação estratégica. O terceiro propõe que o reacoplamento do sistema ao mundo vivido proporciona que todas as dimensões da existência humana sejam orientadas pela ação comunicativa, na qual se encontram os traços de uma paideia emancipadora e revolucionária.

**Palavras-chave:** Habermas. Racionalidade moderna. Paideia.

### Abstract

This article aims to find elements of a paideia in the critical theory of modern rationality by Jürgen Habermas (1929-). To this end, the text is organized into three chapters. The first casts the epistemological substrate on the existence of strategic and communicative rationalities. The second states that the disconnection between the system and the world of life, and the colonization of

---

<sup>1</sup> Mestre em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas. Bacharel em Filosofia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre. Licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano. Licenciado em História pelo Centro Universitário Faveni e licenciado em Pedagogia pelo Centro Universitário Internacional Uninter. E-mail: [diego\\_augustogf@hotmail.com](mailto:diego_augustogf@hotmail.com)

<sup>2</sup> Doutor em Ciência Política pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestre em Ciência Política (UFPR). Graduado em bacharelado e licenciatura em Ciências Sociais (UFPR) e Licenciado em Filosofia (Claretiano). É pesquisador dos grupos NEP (Núcleo de Estudos Paranaenses) e DIRPOL (Direito e Política) ambos da UFPR e PAIDEIA (UNICAMP). E-mail: [eduardomiranda@ufpr.br](mailto:eduardomiranda@ufpr.br)

the latter by the former, cause modern pathologies and collaborate for the formulation of educational proposals coordinated by strategic action. The third proposes that the re-coupling of the system to the lived world provides that all dimensions of human existence are guided by communicative action, in which the traces of an emancipatory and revolutionary paideia are found.

**Keywords:** Habermas. Modern rationality. Paideia.

## Introdução

A modernidade filosófica, que não coincide com a definição histórica de um espaço temporal delimitado por eventos absolutos, mas se caracteriza como um cenário cultural de ruptura com a tradição, gestado e consolidado por variados acontecimentos, tem despertado o interesse dos intelectuais das mais diversificadas áreas do conhecimento há décadas, tais como Hannah Arendt (1906-1975), Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002), Zygmunt Bauman (1925-2017), Noam Chomsky (1928-), dentre outros. Tomada como objeto de investigação por cientistas políticos e econômicos, dada a avolumada movimentação histórica em torno desses temas, a modernidade também atraiu a atenção de filósofos e sociólogos interessados em refletir sobre sua racionalidade e constituição social.

Neste contexto, na década de 20 do século passado, um grupo de pensadores alemães, vinculados à Universidade de Frankfurt, constituíram um movimento de “testemunhas das grandes transformações que a Primeira Guerra Mundial, e as agitações e revoluções que se seguiram, provocou na sociedade europeia em geral” (SLATER, 1978, p. 87), disposto a interpretar a modernidade e intervir nela à luz do materialismo histórico desenhado pela teoria marxista. A Escola de Frankfurt, organizada como um Instituto de Pesquisa Social em torno dos ideais de elaboração de uma teoria crítica da sociedade, propostos pelos mestres Max Horkheimer (1895-1973) e Theodor W. Adorno (1903-1969), conheceu diferentes fases com interesses específicos.

A teoria dos frankfurtianos, baseada na crítica à sociedade (reflexão filosófica) em vista da sua transformação (revolução social), realizou

inicialmente uma leitura estética da modernidade, diagnosticando o impacto dos avanços tecnológicos e dos interesses econômicos na produção artística. A arte se alinhou aos propósitos da indústria capitalista para forjar e alimentar uma cultura que provoca a alienação das massas: “o conjunto da função social da arte encontra-se arrasado. O seu fundo ritual deve ser substituído por outro, constituído por outra prática: a política” (BENJAMIN, 2010, p. 19). A utilização da arte como ferramenta política para a manutenção da sociedade de classes reclama um processo de esclarecimento que conduza a massa proletária à emancipação, pois na indústria cultural “sempre se reproduziu a fragilidade da sociedade” (ADORNO; HORKHEIMER, 1947, p. 73).

No marxismo pessimista de Adorno e Horkheimer esse processo de emancipação tem poucas chances de ocorrer, pois há uma fragmentação do indivíduo na sociedade moderna, já que seu esclarecimento intelectual não significou a transformação da realidade social. Para os dois (1947, p. 93),

como a real emancipação dos homens não ocorreu ao mesmo tempo que o esclarecimento do espírito, a própria cultura ficou doente. Quanto mais a realidade social se afastava da consciência cultivada, tanto mais esta se via submetida a um processo de reificação. A cultura converteu-se totalmente numa mercadoria, difundida como uma informação, sem penetrar nos indivíduos dela informados. O pensamento perde o fôlego e limita-se à apreensão do factual isolado. [...] O pensamento reduzido ao saber é neutralizado e mobilizado para a simples qualificação nos mercados de trabalho específicos e para aumentar o valor mercantil da personalidade. Assim naufraga essa autorreflexão do espírito que se opõe à paranoia. Finalmente, sob as condições do capitalismo tardio, a semicultura converteu-se no espírito objetivo.

Ao ler a crítica de Adorno e Horkheimer à sociedade, cujo fio condutor é o indivíduo que “em sua célula mais íntima [...] choca-se com o mesmo poder do qual ele foge para dentro de si mesmo” (1947, p. 113), Habermas apostou numa guinada epistemológica que propõe a emancipação não no plano do esclarecimento individual, mas da racionalidade coletiva. A dialética negativa da primeira geração dos pensadores de Frankfurt se

mostrou limitada, propiciando, 40 anos mais tarde, na década de 1960, reflexões que escaparam à teoria crítica da sociedade e se lançaram na direção de compreender a razão engendrada pela modernidade e lutar “por preservar a capacidade do ser humano de preservar nas mãos as rédeas do seu destino pelo manejo de sua racionalidade” (GOERGEN, 2001, p. 69).

Empenhados na elaboração de uma teoria crítica da racionalidade, os intelectuais da segunda geração, dentre os quais Habermas se destaca como expoente, não abandonaram a intenção original da Escola de Frankfurt de elaborar um pensamento prático, mas redirecionaram a rota de investigação, buscando as raízes filosóficas da modernidade. A emancipação do pensamento precede qualquer revolução, justamente porque é na razão que se conjectura o esclarecimento necessário à luta social que conquista para cada sujeito, individual e coletivamente, os direitos que lhes são inalienáveis.

A crítica dos frankfurtianos, destarte, direcionou-se

não apenas contra a função irracional dos ideais burgueses, como também contra o próprio potencial racional da cultura burguesa, atingindo assim o fundamento de uma crítica da ideologia que procede de modo imanente. Permanece, porém, a intenção de alcançar um efeito de desmascaramento. Fica inalterada a figura de pensamento em que se insere o ceticismo diante da razão: agora é a própria razão que suspeita da funesta confusão entre pretensões de poder e pretensões de validade, mas ainda com intenção de esclarecimento (HABERMAS, 2000, p. 169-170).

Ao produzir este desvio de rota na direção de questionar a racionalidade moderna, necessário à correção do pessimismo apresentado pelos mestres frankfurtianos que o precederam, Habermas cria uma teoria do agir comunicativo, afirmando que há um horizonte realizável para a emancipação no campo da ética universalista do discurso. Por meio dela, intencional e racionalmente, os sujeitos se aproximam uns dos outros, estabelecendo relações simétricas de fala numa esfera pública livre de interesses particulares e de coerções sistêmicas, em que o objetivo final da

interação não é o lucro nem a manutenção do poder, mas um consenso mínimo e provisório que contribua para o bem comum.

Para chegar a esta proposição epistemológica e ético-política de uma emancipação em vias comunicativas, Habermas “critica, mas reconstrói as duas vigas mestras da modernidade ocidental” (MARTINI, 1996, p. 312), isto é, Immanuel Kant (1724-1804) e Friedrich Hegel (1770-1831), filósofos que escapam aos limites do marxismo e a partir dos quais se aproxima, respectivamente, dos conceitos de ética universal e de Estado. Segundo Martini (1996, p. 307) “é na crítica hegeliana ao projeto transcendental kantiano que Habermas percebe o desenrolar do Discurso Filosófico da Modernidade”, e percorre um caminho que, ao desenvolver uma reflexão sobre a razão moderna, apresenta um ideal de formação humana.

Embora não fosse o interesse de Habermas forjar um projeto pedagógico, é possível reconhecer nas entrelinhas de sua teoria crítica da racionalidade moderna uma paideia, ou seja, um ideal de formação humana integral, por contemplar os aspectos culturais e éticos próprios do conceito global de paideia (JAEGER, 1995, p. 1). Já que toda filosofia traz em si, ainda que de forma potencial, uma proposta de educação, em Habermas esta potência filosófica possui um caráter comunicativo capaz de produzir uma pedagogia emancipadora.

### **Tessitura da racionalidade moderna**

Habermas (1987, p. 6) compreende a modernidade como “aquilo que permite a uma atualidade que se renova espontaneamente exprimir o espírito do tempo em forma objetiva”; como um processo de ruptura com a tradição; como um movimento que está em curso, em estado de inacabamento, pois a paideia iluminista do século XVIII, ao propor o esclarecimento do gênero humano a partir da razão e do conhecimento autônomo, não foi concluída.

Toda a obra de Habermas vai hipotecada à necessidade de reafirmar o conteúdo normativo das Luzes, a promessa de emancipação dos ideais burgueses que os interesses de classe da burguesia não deixaram vingar, a validade universal do *sapere aude* kantiano (entendido na dimensão

intersubjetiva) – tudo isso contra as autoassumidas comissões liquidatárias do sentido da história que a experiência das mudanças sociais fizera emergir na consciência dos modernos (PINTO, 1992, p. 22).

O projeto de ser humano e de sociedade empreendido pela *Aufklärung* (termo alemão que designa o Iluminismo, o século das luzes) foi interrompido pela emergência de uma racionalidade não esclarecida. A irrupção, no solo epistemológico do século XIX, do liberalismo econômico, potencializado pelas consequências tecnológicas das revoluções industriais e do embate imperialista entre as nações, fez com que a proposta iluminista de razão cedesse espaço para o aparecimento de uma razão tecnocrática, manipulada em favor da manutenção do poder político e econômico da burguesia: “de acordo com ela, o mundo moderno se restringe ao progresso técnico e ao crescimento capitalista; moderna é toda dinâmica social que remonta, em última instância, aos investimentos privados” (HABERMAS, 2015, p. 84).

Essa substituição do conceito de razão no solo da modernidade se deu emoldura por uma compreensão bidimensional de sociedade: a reprodução material e a reprodução cultural. Ambas as dimensões são necessárias à constituição social, mas no ritmo da marcha capitalista, a materialidade se sobrepõe à cultura, ocasionando as “patologias dos tempos modernos” (FREITAG, 1995, p. 138), que são o preço a ser pago “pela despedida da modernidade” (HABERMAS, 2000, p. 467), pelo rechaço dos ideais iluministas.

A reprodução material, que diz respeito aos meios de subsistência humana, é chamada por Habermas de sistema, “onde impera a não linguagem, a não discussão” (FIEDLER, 2006, p. 96). Ele é o aspecto objetivo da sociedade, concretizado pela economia e pela política, isto é, pelo poder do mercado e do Estado. No sistema ocorre o processo de modernização societária que é impulsionado pela razão instrumental objetivando o agir estratégico, em que os interesses individuais se impõem à coletividade e as ações de cada sujeito se orientam para o lucro e para o sucesso na esfera particular.

A modernização promovida pelo sistema refere-se

à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; a expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas etc (HABERMAS, 2000, p. 5).

A racionalidade produzida pela modernidade privilegia o capital e o poder como instâncias que “asseguram a reprodução material e institucional da sociedade moderna, sem, contudo, admitir o questionamento dos princípios que regem seu funcionamento” (FREITAG, 1995, p. 142), como a competitividade, a ambição, a habilidade e a competência, que colaboram para a cristalização de cenários éticos de desigualdade social, egoísmo e indiferença. A existência da economia e do Estado sob a égide da racionalização instrumental colabora para a manutenção da sociedade de classes, e para a formulação de propostas educacionais voltadas exclusivamente para a qualificação de mão de obra em vista da sobrevivência do capitalismo burguês.

O sistema é uma dimensão complementar à reprodução cultural, que se refere aos meios de simbolização da existência humana e é denominada de mundo vivido. Segundo Habermas, trata-se do aspecto subjetivo dos indivíduos que formam a identidade de uma sociedade, personificado pela ética, pela arte e pela ciência. Pode-se “definir o mundo da vida como um horizonte de auto evidências culturais e linguísticas. O mundo da vida é o horizonte, o pano de fundo, onde se processa a racionalidade comunicativa” (DUTRA, 1993, p. 42). No mundo vivido desabrocha a modernidade cultural que é a experiência comunitária de um grupo social, inspirada pela razão comunicativa, em prol de um agir no qual a interação na esfera pública e o entendimento mútuo são mais importantes do que as metas individualizadas.

A modernidade cultural

é o armazém de saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo. A sociedade compõe-se de ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem solidariedade [...]. Entre as estruturas da personalidade todos os motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de falar e agir, bem como de garantir sua identidade própria (HABERMAS, 1990, p. 96).

Todavia almejem a autonomização, isto é, funcionar de maneira autônoma sem o jugo do sistema, as esferas culturais do mundo vivido - ética, arte e ciência - admitem a constante revisão das suas pretensões de validade, pois se articulam a partir de princípios como cooperação, solidariedade e democracia. No mundo vivido, que se constitui como “o espaço social em que a ação comunicativa permite a realização da razão comunicativa, calcada no diálogo e na força do melhor argumento em contextos interativos, livres de coação” (FREITAG, 1995, p. 141), há espaço para a emancipação e para a ampliação do diálogo e da conquista dos direitos propriamente humanos.

É válido reconhecer que a reflexão de Habermas repousa no

aspecto de complementariedade entre os processos de modernização societária, que caracteriza a racionalização dos subsistemas econômico e político pelo predomínio da ação estratégica na esfera do sistema, como mundo da reprodução material e do trabalho e a Modernidade cultural, que se caracteriza pela autonomização da moral, da ciência e da arte, na esfera do mundo da vida, como aquele da reprodução simbólica, da interação, no espaço social da ação comunicativa (MENEZES, 2008, p. 53).

Ao analisar a sociedade a partir das dimensões sistêmica e vivida, e, conseqüentemente, ao acenar para a existência de uma dupla racionalidade no terreno epistemológico da modernidade, Habermas rompe com o pessimismo dos mestres de Frankfurt. Ele enxergou possibilidades de que a emancipação defendida por Marx se realize, “mas não por uma revolução fundada no surgimento de uma consciência de classe proletária, [...] mas como liberação



do potencial emancipatório que vem à tona em processos comunicativos que visam o entendimento” (PINZANI, 2009, p. 78). A emancipação está em vias de se concretizar, desde que seja proposta e realizada como um “processo de entendimento entre os envolvidos em um mundo da vida” (HABERMAS, 2012a, p. 32).

Encontra-se subentendida na sua obra filosófica uma paideia grávida de esperança, na qual o objetivo da formação do ser humano, enquanto sujeito de uma comunidade, é “a criação de formas de vida estruturadas igualmente, garantindo liberdade de movimentos para a autorrealização e espontaneidade individuais” (BAUMGARTEN, 1998, p. 175) e coletivas. Para se chegar a essa proposta habermasiana de superação das patologias modernas por meio da razão comunicativa, faz-se necessário estabelecer o que as tem causado.

### **Ofensiva da razão estratégica**

A coexistência de duas formas de razão na modernidade ocasionou uma dissociação entre a produção material e simbólica, de forma que a cultura foi submetida a uma racionalização instrumental. As patologias modernas “se devem, em última instância, aos dois processos de transformação de conotação negativa discriminados por Habermas: a dissociação e a racionalização” (FREITAG, 1995, p. 145). Tanto o sistema quanto o mundo vivido são aspectos da sociedade que não podem ser rejeitados, pois abarcam os horizontes civilizacionais de sobrevivência e significação existencial; contudo, o descompasso que se estabeleceu entre a razão estratégica e a razão comunicativa constitui uma ofensiva à continuidade do projeto iluminista de modernidade.

Habermas fala de um “desengate” entre o sistema e o mundo vivido, pois o mercado e o Estado, que se orientam “por regras e estratégias técnicas” (RODRIGUES, 2014, p. 195), divorciaram-se da moral, da arte e da ciência, que se organizam em torno de princípios comunicativos, coletivos e democráticos. Aqui reside o ponto fulcral da crise civilizacional moderna: o mundo vivido, com os aspectos constitutivos de uma identidade subjetiva

(moral), intersubjetiva (ciência) e transcendente (arte), construída a partir do diálogo e do entendimento mútuo, se tornou estranho ao sistema, que se encurvou sobre si mesmo num movimento egoísta de supervalorização das necessidades insaciáveis de acúmulo de capital e de concentração de poder.

Os aspectos que deveriam se complementar na formação de uma personalidade coletiva não só se contrapõem num clima de estranheza como também se sobrepõem totalitariamente. O “desengate” diagnosticado por Habermas ocasiona uma “colonização do mundo da vida por sistemas de ação econômicos e administrativos autonomizados” (HABERMAS, 2015, p. 61). O mundo vivido, “enquanto horizonte e condição de possibilidade da comunicação é frequentemente ameaçado pela burocratização e colonização, provocadas pela influência sistêmica” (MARTINI, 1996, 310).

De acordo com Habermas (2015, p. 575-76),

a racionalização do mundo da vida possibilita a passagem da integração social para meios de controle independentes da linguagem e, com isso, um desmembramento de esferas da ação organizadas formalmente, as quais têm, por seu turno, efeitos retroativos sobre os contextos do agir comunicativo, impondo ao mundo da vida, agora marginalizado, imperativos próprios.

A racionalização do mundo da vida precisou alcançar um certo grau de maturidade, antes que nela os *media* dinheiro e poder pudessem ser institucionalizados juridicamente. Os dois sistemas funcionais da economia de mercado e do Estado administrativo, que ultrapassam o horizonte da ordem política global das sociedades estratificadas em classes, destroem primeiro as formas tradicionais de vida da antiga sociedade europeia. Mas a dinâmica própria dos dois subsistemas, engrenados funcionalmente entre si, também reage sobre as formas de vida racionalizadas da sociedade moderna que os possibilitam, à medida que os processos de monetarização e de burocratização penetram nos domínios nucleares da reprodução cultural, da integração social e da socialização. As formas de interação moldadas pelos *media* não podem invadir os domínios de vida cuja função está voltada para a

ação orientada ao entendimento recíproco, sem que se desencadeiem efeitos patológicos (HABERMAS, 2000, p. 493-94).

A razão estratégica, filha do liberalismo burguês, se torna ofensiva ao projeto original de modernidade dos iluministas, calcado no esclarecimento e na autonomia,

à medida que o sistema econômico submete a seus imperativos a forma de vida das economias domésticas privadas e a conduta de vida de consumidores e assalariados, o consumismo e o individualismo possessivo, bem como os motivos relacionados com o rendimento e a competitividade, se transformam na força configuradora. A prática comunicativa cotidiana é racionalizada unilateralmente a favor de um estilo de vida marcado pela especialização e pelo utilitarismo; e tal mudança para orientações da ação racional-teleológicas, induzida pelos meios, provoca a reação de um hedonismo que tenta aliviar essa pressão oriunda da racionalidade. Do mesmo modo que o sistema econômico solapa a esfera privada, a esfera pública é esvaziada pelo sistema administrativo (HABERMAS, 2012b, p. 587-588).

As esferas do mundo vivido que anseiam por autonomia, encontram-se dominadas pelo agir estratégico e passam a funcionar segundo os princípios da divisão das classes sociais. Nesse cenário monológico, a educação, que possui um papel singular de anfitriã dos espaços comunicativos no mundo vivido, dinamizando a moral, a arte e a ciência, encontra-se colonizada pelos ideais do sistema, já que “poucos negariam hoje que os processos educacionais e os processos sociais mais abrangentes de reprodução estão intimamente ligados” (MÉSZÁROS, 2008, p. 25). O ideal pedagógico que nasce dos interesses da burguesia considera que o “mundo moderno se restringe ao progresso técnico e ao crescimento capitalista; moderna é toda dinâmica social que remonta, em última instância, aos investimentos privados” (HABERMAS, 2015, p. 84).

O advento da modernidade capitalista fez com que a economia e a política ocupassem, “como tropas invasoras, os espaços privilegiados da razão comunicativa, substituindo-a pela razão instrumental” (FREITAG,

1995, p. 146). Esse movimento de avanço colonialista da dimensão sistêmica sobre a modernidade cultural fez com que a educação se tornasse uma ferramenta à disposição da burguesia e do seu propósito de divisão de classes, com suas implicações sociais e éticas, pois “os sistemas econômicos e administrativos tornam-se totalmente desligados dos valores culturais” (BAUMGARTEN, 1998, p. 170).

Na efervescência economicista da razão estratégica, a educação está limitada à condição de “mero fator de produção – ‘capital humano’”. Asceticamente abstraída das relações de poder, passa a definir-se como uma técnica de preparar recursos humanos para o processo de produção” (FRIGOTTO, 2010, p. 20). Segundo Goergen (2001, p. 76),

a escola torna-se uma instituição e a educação um produto de mercado. Enfim, educação torna-se mercadoria e, como tal, sujeita a todas as leis do mercado. Nisso perde-se, novamente o rosto humano da educação que era entendido.

Este é o cenário que se descortina para a educação hoje. Sem dúvida, um cenário de crise porque estão sendo desestabilizados os principais alicerces do pensamento moderno sobre os quais se funda, ainda, a prática educativa.

A educação, reificada pela ordem quantitativa do lucro e da meritocracia, é expressa numa linguagem capitalista, e os espaços pedagógicos se veem povoados por expressões e atitudes próprias do neoliberalismo econômico: estabelecimento de metas, rendimento, aproveitamento, progressão, cálculo de média, habilidade, competência etc. Os discursos em torno da ambição, do êxito, do desempenho, elaborados sempre numa perspectiva individual e subjetivista, atrofiam os espaços comunicativos da escola e acirram as disputas, transformando a cultura num mecanismo de manutenção da propriedade privada.

A educação se torna uma mercadoria que serve ao giro de capital e se molda às exigências do mercado, na qualificação técnica de mão de obra proletária e na reprodução das estruturas do poder burguês. Não que a escola não possa qualificar os trabalhadores, até porque o trabalho é uma dimensão

fundante da constituição individual e social do ser humano que transforma a natureza, mas não é próprio de uma formação integral aperfeiçoar a técnica sem promover o esclarecimento que combate a alienação das massas. A razão estratégica é ofensiva à cultura quando “é incorporada aos objetivos da escola, bem como às práticas de avaliação, e passa a fazer parte da própria organização do trabalho pedagógico” (FREITAS, 1995, p. 96), obscurecendo o caráter emancipador da educação.

“Qual a possibilidade de se propor uma [...] educação emancipadora neste contexto, em que progressivamente domina a racionalidade instrumental? [...] Existe ainda espaço para uma educação humanizadora [...]?” (MÜHL, 2011, p. 1042). Para Habermas, as respostas às perguntas de Eldon Mühl são afirmativas: há a possibilidade de uma educação que recupere o projeto da modernidade de emancipação cultural e revolução social em vias comunicativas. Na esteira da razão comunicativa e da ética do discurso, que devem elaborar “coletivamente os espaços de atuação da razão instrumental” (FREITAG, 1995, p. 146), existem elementos seminais de uma paideia estruturalmente dialógica.

### **Primazia da razão comunicativa**

Os processos de dissociação e colonização estabelecidos entre o sistema e o mundo vivido são os causadores das patologias modernas, que conduzem o ser humano a uma crise ética e civilizacional. Contudo, a ofensiva da razão estratégica não representa, dentro do horizonte filosófico de Habermas, a palavra definitiva para a modernidade: ele “propõe reverter os processos do ‘desengate’ e da ‘colonização’ e fala em ‘reacoplar’ o sistema ao mundo vivido, permitindo aos atores a visão de conjunto” (FREITAG, 1995, p. 146), através da primazia epistemológica da racionalidade promotora de um agir comunicativo capaz de “indicar ao sistema os seus devidos limites, no âmbito da sociedade moderna” (RODRIGUES, 2014, p. 201).

Para Habermas (1990, p. 72),

o agir comunicativo distingue-se, pois, do estratégico, uma vez que a coordenação bem sucedida da ação não está apoiada na racionalidade

teleológica dos planos individuais de ação, mas na força racionalmente motivadora de atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifesta nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente.

A razão comunicativa, forma emancipada de pensamento que se concretiza intersubjetivamente na interação pública, abstém-se de interesses individuais e instrumentalizados, e preconiza a recuperação atualizada do projeto iluminista de modernidade, pois “para que a filosofia seja capaz de refletir a modernidade cultural terá de retomar ao ponto de partida da modernidade histórica, refletindo os processos de modernização ocorridos, à luz do seu projeto original” (FREITAG, 1995, p. 156). Assim como queriam os intelectuais das luzes, ela intenta encontrar as bases universais para um processo de esclarecimento coletivo que desemboque numa emancipação social; para isso, busca na ética do discurso os potenciais cognitivos para a estruturação de formas de vida pautadas na democracia política, no acesso amplo aos direitos humanos, na liberdade criativa, no debate público honesto etc.

Habermas considera “infundada a tese do despertar da pós-modernidade” (HABERMAS, 2015, p. 215), e defende a continuação da modernidade ao recupera o projeto iluminista que se encontra ainda em estágio inacabado, conservando as “intenções das Luzes, apesar da sua desagregação” (HABERMAS, 1987, p. 13) e substituindo o método para a sua realização por um modo de pensar e agir em bases comunicativas. Ele

faz filosofia reconstruindo os caminhos da racionalidade, apostando na capacidade de aprender da espécie humana. Retomando a tradição iluminista atualiza o passado para tornar presente as possibilidades de correção dos rumos da racionalidade na pós-modernidade, numa configuração ética do seu próprio projeto (MARTINI, 1996, p. 307).

Segundo Habermas (1987, p. 13), o projeto do Iluminismo consiste em

desenvolver sem falhar segundo as suas leis próprias as ciências objetivantes, os fundamentos universalistas da moral e do direito e, enfim, a arte autônoma, mas igualmente em libertar conjuntamente os potenciais cognitivos assim constituídos das suas formas nobres e esotéricas, a fim de os tornar utilizáveis pela prática para uma transformação racional das condições de existência.

No entender do filósofo frankfurtiano,

deveríamos em vez de renunciar à modernidade e ao seu projeto, tirar lições dos descaminhos que marcaram esse projeto e dos erros cometidos por programas abusivos de superação. Talvez seja possível, apoiando-nos no modelo da recepção da arte, sugerir, pelo menos, um meio de escapar às aporias da modernidade cultural (HABERMAS, 1987, p. 19).

A racionalidade proposta por Habermas, ao substituir a razão prática do Iluminismo (RODRIGUES, 2014, p. 194), tem a função de elaborar “coletivamente os espaços de atuação da razão instrumental” (FREITAG, 1995, p. 146), propiciando o esclarecimento humano não somente no âmbito da produção cultural, mas também em relação aos aspectos econômico e político da modernização societária. Para ele, a primazia da razão comunicativa “no interior do mundo vivido passa a ser um componente estrutural necessário para impedir a paralização e consolidação de estruturas da modernidade com características patológicas” (FREITAG, 1995, p. 159).

A reparação das patologias modernas, que possibilita a construção de uma sociedade justa e democrática, ocorrendo através da redescoberta da comunicação e da solidariedade discursiva, devolve à cultura o papel de protagonismo na regulação da técnica, do capital e da burocracia. “Habermas tenta fortalecer o mundo da vida por meio da realização da ação comunicativa, mostrando que, através da linguagem, os participantes do mundo da vida passam a realizar a integração social” (RODRIGUES, 2014, p. 199). E é justamente a partir desta proposição que surge a teoria do agir comunicativo e, nas suas entrelinhas, a construção de uma paideia, porque “a educação é o

principal instrumento para a realização do ideal iluminista” (GOERGEN, 2001, p. 62).

O estabelecimento da razão comunicativa como marco regulatório das ações que se dão tanto no sistema quanto no mundo vivido implica a formação do ser humano como sujeito “participante de uma discussão em que se busca uma solução teórica por meio de uma recomendação prática” (MARTINI, 1996, p. 311). Portanto, a paideia de Habermas consiste em formar o indivíduo como sujeito de fala para atuar com autonomia e esclarecimento na esfera pública de uma comunidade de fala, em que há simetria no diálogo e na qual se busca, por meio do melhor argumento, o consenso mínimo e provisório em torno de demandas que beneficiam a coletividade.

Somente ao agir comunicativo é aplicável o princípio segundo o qual as limitações estruturais de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente levam os atores – no sentido de uma necessidade transcendental tênue – a abandonar o egocentrismo de uma orientação pautada pelo fim racional de seu próprio sucesso e a se submeter aos critérios públicos da racionalidade do entendimento (HABERMAS, 1990, p. 82-83).

No agir comunicativo,

os participantes da interação unem-se através da validade pretendida de suas ações de fala ou tomam em consideração os dissensos constatados. Através das ações de fala são levantadas pretensões de validade criticáveis, as quais apontam para um reconhecimento intersubjetivo. A oferta contida num ato de fala adquire força obrigatória quando o falante garante, através de sua pretensão de validade, que está em condições de resgatar essa pretensão, caso seja exigido, empregando o tipo correto de argumentos (HABERMAS, 1990, p. 72).

O germe pedagógico-progressista dessa filosofia habermasiana incita o engendramento de uma educação radicalizadora da democracia, em que o debate seja capaz de conduzir a sociedade à ampliação dos direitos humanos. A paideia que está subentendida na teoria do agir comunicativo possui a



missão de recuperar “o tecido autêntico da vida social, promovendo a verdadeira soberania popular pela qual a sociedade civil, de modo organizado, passa a controlar os órgãos públicos, [...] a política e os sistemas burocráticos” (HAMMES; ZITKOSKI; HAMMES, 2020, p. 273). Para se chegar a este ideal de civilização, Habermas pensa a formação do ser humano como sujeito de fala capaz de criar “formas de vida estruturadas igualitariamente, garantindo liberdade de movimentos para a autorrealização e espontaneidade individuais” (BAUMGARTEN, 1998, p. 175).

A paideia de Habermas objetiva formar o ser humano emancipado, isto é,

a pessoa capaz de justificar suas ações perante contextos normativos existentes. E isso vale especialmente para quem age de forma razoável no caso de conflitos normativos em contextos de ação, isto é, para quem se esforça não somente em avaliar o conflito de modo imparcial, sob pontos de vista morais, mas também em superá-lo de modo consensual, não seguindo simplesmente seus afetos ou interesses imediatos (HABERMAS, 2012a, 49-50).

Nesse sentido, a paideia que se deixa entrever pela fresta da teoria do agir comunicativo aposta no diálogo como critério de formação integral, pois “sem ele não há comunicação e sem esta não há verdadeira educação” (FREIRE, 1979, p. 98). A qualificação do sujeito para a elaboração de argumentos baseados na racionalidade, que se efetiva nas “condições gerais de simetria que todo falante competente precisa supor suficientemente satisfeitas” (HABERMAS, 2012a, p.), depende da proposição de projetos pedagógicos em que o agir comunicativo “espalha-se sobre o campo semântico dos conteúdos simbólicos, sobre as dimensões do espaço social e sobre o tempo histórico, constituindo o meio através do qual se forma e se reproduz a cultura, a sociedade e [...] personalidade” (HABERMAS, 1990, p. 96).

## Conclusão

Considerando que a emancipação político-social, da qual depende a conquista dos direitos humanos e a evolução do Estado democrático de direito, ocorre a partir de uma emancipação cultural, que passa inevitavelmente pela educação, a teoria crítica da racionalidade moderna elaborada por Habermas gesta uma paideia com potencial de transformação civilizacional a partir da ética universalista do discurso. Neste momento histórico em que o ser humano alcançou um patamar elevado de exploração dos mecanismos sistêmicos e de satisfação das necessidades materiais, as demandas morais, científicas e culturais, próprias do mundo da vida, convidam-no para uma jornada de “penetração nos segredos da vida” (GOERGEN, 2001, p. 66), de “busca de novos sentidos para a existência individual e coletiva” (POLLI, 2018, p. 16).

Habermas se apresenta como uma excelente e qualificada companhia na aventura pelos mistérios da vida, justamente porque enxerga, na caminhada ético-epistemológica que o ser humano precisará realizar comunitariamente, paradigmas de mudança para melhor. Sua paideia, ao supor uma formação integral que não está voltada somente às satisfações particulares, possui a intenção prática de criar uma sociedade com princípios democráticos, interativos e humanizadores, em que a linguagem seja uma ferramenta de conscientização e de “ampliação de direitos em relação às questões de gênero, de etnia, às lutas das pessoas com deficiência e ecológicas” (POLLI, 2018, p. 13), dentre tantas outras.

A recuperação da racionalidade comunicativa no solo da educação, além de “salvar a razão das armadilhas de sua instrumentalização e de seu uso contra o próprio ser humano” (GOERGEN, 2001, p. 23), modela uma prática pedagógica em que a linguagem se volta, não para a dominação ou para a reprodução das estruturas desumanas do capitalismo, mas para o entendimento, que “é, por assim dizer, a condição *a priori* de possibilidade da própria experiência educativa” (BOUFLEUER, 1997, p. 69). A paideia de Habermas, portanto, elaborada a partir de uma epistemologia histórico-dialética, preocupa-se com o modo pelo qual se dá a formação humana e nem

tanto com os conteúdos dela, elegendo o agir comunicativo como metodologia pedagógica: “a escola, dessa forma, deixa de ser o lugar da mera reprodução (repetição, cópia) de conhecimentos, para se tornar o lugar da problematização e da apropriação crítica dos mesmos” (BOUFLEUER, 1997, p. 75).

Nesse sentido, a revolução que há de inaugurar uma sociedade não condicionada pelos entraves econômicos e políticos do sistema, que seja palco do florescimento dos direitos humanos, depende da feitura de uma educação a partir do agir comunicativo, pois “ética e cultura são os ‘motores’ da evolução social” (BANNELL, 2006, p. 26). A literatura elaborada por Habermas, com a sua reflexão conceitual e prática sobre a racionalidade e a existência humana, contém os indícios de uma paideia em que o agir comunicativo é o método “de reprodução da sociedade sob o ponto de vista de suas estruturas simbólicas: as tradições culturais, as solidariedades sociais e as identidades pessoais” (BOUFLEUER, 1997, p. 15). Como afirma Rezende Pinto (1996, p. 152),

a escola, por sua própria natureza, exerce um papel fundamental na transmissão cultural, na socialização e na construção da personalidade individual, isto é, na reprodução das estruturas simbólicas do mundo da vida e, portanto, para o seu bom funcionamento ela deve ser regulada pelos processos de ação comunicativa com vistas a alcançar o entendimento.

A paideia deduzida da obra habermasiana por este trabalho parece não só pertinente, mas urgente em tempos como os atuais, pois “só o conceito de uma racionalidade comunicativa, centrada na intersubjetividade, pode dar conta das múltiplas dimensões que fazem parte dos processos educativos” (BOUFLEUER, 1997, p. 31). Por meio de uma formação integral, em que se amplia “o espaço educativo numa perspectiva de envolver o homem como um todo, ou seja, no seu aspecto racional, ético e estético” (GOERGEN, 2001, p. 91) pensada e concretizada pela racionalidade comunicativa, o ser humano poderá encontrar novos horizontes e perspectivas para a superação da crise em que sua civilização se vê hoje mergulhada.

**Referências**

ADORNO, Theodor. HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. 1947. Disponível em: <<http://antivalor.vilabol.uol.com.br>>. Acesso em: 08 jun. 2022.

BANNELL, Ralph Ings. *Habermas e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

BAUMGARTEN, Máira. Habermas e a emancipação: rumo à democracia discursiva? *Cadernos de Sociologia*. Porto Alegre, n. 10, p. 137-178, 1998.

BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na época da sua reprodução mecanizada*. Amadora (Portugal): Escola Superior de Teatro e Cinema, 2010.

BOUFLEUER, José Pedro. *Pedagogia da ação comunicativa: uma leitura de Habermas*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 1997.

DUTRA, Delamar José Volpato. *Razão e consenso: uma introdução ao pensamento de Habermas*. Pelotas: Editora Universitária UFPEL, 1993.

FIEDLER, Regina Célia do Prado. A teoria da ação comunicativa de Habermas e uma nova proposta de desenvolvimento e emancipação do humano. *Revista de Educação*. Guarulhos, v. 1, n. 1, p. 93-100, 2006.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

FREITAG, Bárbara. Habermas e a teoria da modernidade. *Cad. CRH*. Salvador, n. 22, p. 138-163, jan-jun. 1995.

FREITAS, Luiz Carlos de. *Crítica da organização do trabalho pedagógico e da didática*. Campinas: Papirus, 1995.

FRIGOTTO, G. Os delírios da razão: crise do capital e metamorfose conceitual no campo educacional. In: APPLE, M. W.; GENTILI, P. (Org.). *Pedagogia da exclusão*. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 20-98.

GOERGEN, Pedro. *Pós-modernidade ética e educação: polêmicas do nosso tempo*. Campinas: Editora Autores Associados, 2001.

HABERMAS, J. A modernidade: um projeto inacabado? *Revista do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa, n. 2, 1987, p. 5-23.

\_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

\_\_\_\_\_. *O Discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Teoria do agir comunicativo 1: racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012a.

\_\_\_\_\_. *Teoria do agir comunicativo 2: sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012b.

\_\_\_\_\_. *A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

HAMMES, Lúcio Jorge; ZITKOSKI, Jaime José; HAMMES, Itamar Luís. Perspectivas interdisciplinares na Educação a partir de Habermas, Freire e Santos. *Revista FAEEBA*. Salvador, v.29, n. 60, p. 268-286, 2020.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MARTINI, Rosa Maria. Habermas e a pós-modernidade. *Veritas*. Porto Alegre, v. 41, n. 162, p. 307-312, jun. 1996.

MENEZES, Antonio B. N. T de. *Habermas e a modernidade: uma “metacrítica da razão instrumental”*. Natal, EDUFRN, 2008.

MÉSZÁROS, István. *A educação para além do capital*. Trad. Isa Tavares. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

MÜHL, Eldon Henrique. Habermas e a educação: racionalidade comunicativa, diagnóstico crítico e emancipação. *Educação e sociedade*. Campinas, v. 32, n. 117, p. 1035-1050, out-dez. 2011.

PINTO, F. Cabral. *Leituras de Habermas: modernidade e emancipação*. Coimbra: Fora do texto, 1992.

PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

POLLI, José Renato. Ética e Educação: um diálogo entre o pensamento de Paulo Freire e de Jürgen Habermas. *Revista Filosofia e Educação*. Campinas, v. 10, n. 1, p. 5-20, 2018.

REZENDE PINTO, José Marcelino de. *Administração e liberdade: um estudo do Conselho de Escola à luz da teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

RODRIGUES, João Paulo. O projeto da modernidade segundo Habermas. *Griot – Revista de Filosofia*. Universidade Estadual de Londrina (UEL), v. 10, n. 2, p. 189-204, dez. 2014.

SLATER, Phil. *Origem e significado da Escola de Frankfurt: uma perspectiva marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.