# A refundamentação da educação popular à luz de uma nova racionalidade proposta por Freire e Habermas

* *Jaime José Zitkoski*

**RESUMO**

O texto aborda a temática da Educação Popular em seu desafio de refundamentar suas práticas sociais em um contexto histórico a partir do qual se alteram rapidamente as correlações de forças políticas, as estruturas de poder econômico e as realidades socioculturais. A discussão central gira em torno dos caminhos alternativos que poderemos construir no futuro próximo se levarmos a sério as demandas dos novos movimentos sociais e a emergência das diferentes formas de organizar a sociedade civil. O pano de fundo dessa reflexão tem como aporte teórico uma síntese das propostas de Freire e Habermas enquanto caminho para reconstruir o projeto emancipatório de sociedade à luz da reconstrução da cultura, da racionalidade humana e da reinvenção do poder político.

**ABSTRACT**

*The text approaches the thematic of the Popular Education in its challenge to give new fundamentals to its social practices in a historical context from which the correlations of political forces, the structures of economic power and the sociocultural realities change quickly. The central discussion revolves around the alternative ways that we can build in the forthcoming future if we take the demands seriously of the new social movements and the emergency in the different ways of organizing the civil society. The background of that reflection has as theoretical contribution a synthesis of the proposals of Freire and Habermas, while a way to reconstruct the emancipated society project based on the reconstruction of the culture, of the human rationality and of the re-creation of the political power.*

## 1 - Introduzindo a Problemática

O objetivo dessa reflexão é discutir os fundamentos teóricos da Educação Popular situada no contexto desse fim de século, quando vivenciamos profundas mudanças de ordem política, econômica, social e cultural. Diante dos desafios da realidade que nos cerca, buscaremos problematizar os fundamentos teórico-práticos que estão na raiz do paradigma *Educação Popular,* enquanto movimento pedagógico-políti-co que nasce na América Latina nos anos 60.

Nessa perspectiva, as questões centrais que abordaremos são: quais são as alternativas futuras para a efetivação prática das utopias alimentadas pela *Educação Popular* em seus desdobramentos concretos enquanto Movimentos Sociais, novas organizações da sociedade civil e formações culturais de resistência? Como a *Educação Popular* poderá ser a alavanca de um processo emancipatório-libertador das sociedades

latino-americanas, e de outros povos periféricos, os quais hoje sofrem a dominação cultural e o gerenciamento direto das políticas estratégicas efetivadas pelas grandes potências mundiais?

Nesses termos, "lançamos mão", como ponto de partida articulador da reflexão sobre a problemática acima referida, das propostas de Freire e Habermas, pois ambas trazem a preocupação em reafirmar a utopia da sociedade emancipada, enquanto centro da discussão sobre um projeto político para as sociedades contemporâneas.

O ponto de partida de nossa discussão nos remete para a questão dos fundamentos de um *projeto emancipatório* de sociedade. O problema central desse debate passa a ser a questão da *racionalidade fundante* de uma proposta ético-política inspiradora de um novo projeto de sociedade. As propostas de Freire e Habermas situam-se no contexto filosófico contemporâneo que, de forma dilemática, se debate entre a busca de refundamentar a racionalidade humana em novas bases, ou abandonar definitivamente a pretensão de orientar um projeto de sociedade, civilização e/ou processo cultural a partir de princípios racionais.

Partindo de Freire e Habermas, vimos que ambas as propostas alimentam a esperança na possibilidade de superarmos as crises das sociedades atuais através da **reconstrução dos processos culturais.** Esta reconstrução precisa recriar os paradigmas hegemônicos através do diálogo crítico com as tradições culturais fundantes dos mesmos.

A *Educação Popular* se impõe o desafio de construir novas alternativas que transcendam as formas, ou modelos teóricos clássicos, a partir dos quais ela poderá fundamentar suas práticas de intervenção nas diferentes realidades sociais.

Nesse sentido, faz-se necessário o questionamento dos fundamentos teórico-filosóficos que serviram de inspiração para as diferentes práticas de Educação Popular. É preciso avaliá-los à luz da utopia e de um projeto de **sociedade emancipada** coerentemente concebido para não mais reproduzirmos, contraditoriamente, uma racionalidade opressora e/ou lógica, instrumental, que vem reforçar a opressão e a dominação nas relações entre povo-liderança, classes populares e organizações institucionalizadas.

E por tais razões, faz-se necessário abordar a problemática da racionalidade situada em um mundo fragmentado e multi-facetado em diferentes lógicas, que hoje estão em conflito na orientação de nossas ações práticas. O debate sobre a recriação da racionalidade humana tem como pano de fundo o desafio de superação desses condicionantes sócio-culturais. Esse debate pode nos oferecer elementos teórico-práticos fecundos para ressignificar a vida em sociedade, sem cairmos em fatalismos, visões deterministas ou em fundamentalismos tradicionais.

Apresento, embora de modo sintético, alguns pontos que buscam sistematizar a complexidade do objeto de estudo acima referido frente ao desafio de ressignificarmos nossas práticas político-pedagógicas e educativas no campo da Educação Popular.

## 2- A Educação Popular e seu futuro

A Educação Popular, enquanto novo paradigma educacional, situa-se no início da década de 60 a partir dos diferentes movimentos de Educação Popular, que eclodiram na América Latina em um cenário de efervescência sócio-cultural e política. A partir das diferentes vertentes que estavam na origem dessa nova proposta educacional, é necessário destacar que a corrente mais forte defendia que a Educação Popular deveria convergir para o trabalho de organização sócio-política das classes populares através dos Movimentos Sociais. Através dessa estratégia, que respeitasse os saberes populares e/ou o *mundo vivido* da sociedade civil, foram sendo construídas as bases de uma nova epistemologia em permanente dialetização entre teoria e prática. É a partir desse novo processo educativo-cultural que os educadores populares latino-americanos

defendiam ser mais concreto o caminho da *reinvenção do poderá* partir da reorganização dos diferentes subsistemas que estruturam as sociedades contemporâneas.

No nosso entendimento, essa bandeira da esperança e/ou utopia em um amanhã melhor continua tão atual quanto na época que surgiu, situada em um contexto de rica efervecência latino-americana no qual a Educação Popular emergiu. Mas, diante dessa forma de conceber a utopia intrínseca à Educação Popular, o maior desafio para nós, na atualidade, é contribuirmos concretamente para a construção de alternativas de organização da sociedade civil. Estas alternativas são necessárias ao enfrentamento político à lógica do sistema opressor do capitalismo globalizado. A questão primeira: Como orientar os movimentos sociais frente ao novo ciclo de dominação e exploração econômica imposto pelos países centrais? A América Latina e demais continentes periféricos encontram-se mais uma vez presos aos "modelos de desenvolvimento" ditados pelo Primeiro Mundo em prol de seus próprios interesses. A desregulamentação das economias nacionais, o mito do Estado Mínimo, as visões fatalistas que justificam a realidade tal e qual fora produzida (SADER, 1996), enfim, todas as estratégias implementadas pelas políticas neoliberais vêm desarticular a organização da sociedade civil e amaciar ideologicamente nosso modo de ver e avaliar o mundo em que vivemos (ZITKOSKI, 1996).

À Educação Popular impõe-se a necessidade de questionar-se, de modo profundo, sobre sua atuação prática situada no atual contexto sociopolítico, sobre suas estratégias de trabalho junto aos Movimentos Sociais tendo em vista sua histórica utopia de alavancar um projeto de transformação social a partir de um processo cultural libertador/emancipatório.

Nesses termos é que Paulo Freire defende como prioritário o compromisso político e ético de uma educação crítico-libertadora:

> *"Uma das tarefas da Educação Popular progressista, ontem como hoje, é procurar, por meio da compreensão crítica de como se dão os conflitos sociais, ajudar o processo no qual a fraqueza dos oprimidos se vai tornando força capaz de transformar a força dos opressores em fraqueza" (1994, p. 126).*

**3 - Por que refundamentar a Educação Popular**

Faz-se necessário explicitar melhor as razões da busca de refundamentação da Educação Popular. Em primeiro lugar, está a **crise dos paradigmas tradicionais** frente às rápidas transformações da realidade, principalmente na última década, a exemplo da derrocada dos socialismos históricos, do novo ciclo capitalista, da globalização neoliberal e do agravamento da crise social como conseqüência dessa lógica opressora. Frente a este contexto, faz-se necessário repensar a Educação Popular, seus referenciais teóricos e suas estratégicas de atuação prática.

É urgente nos questionarmos sobre os fundamentos e as "visões de fundo" que servem de referenciais para as práticas efetivas no campo da Educação Popular. Se não for desse modo, podemos estar reproduzindo práticas autoritárias, elitistas e opressoras, mesmo que no discurso defendam-se bandeiras humanistas e/ou libertadoras. Ou seja, a racionalidade que serve como lógica de funcionamento do atual sistema financeiro mundial prioriza os indicadores econômicos em prejuízo dos aspectos culturais, da qualidade de vida e da ogganização da vida social; mas, se não superarmos certos aspectos reducionistas das propostas socialistas de sociedade, tais como o sectarismo, os triunfalismos, o determinismo, entre outras, cairemos na mesma lógica economicista e instrumentalizadora da vida humana. Portanto, faz-se necessário reinventar as "visões de fundo" que servem de inspiração do nosso fazer político-pedagógico enquanto educadores progressistas e, nesse sentido, o desafio é construir uma nova racionalidade aberta para a

dimensão dialógica da vida humana (do ouvir o outro, expor-se no debate, buscar o entendimento e comprometer-se com os novos sentidos que emergem das relações intersubjetivas).

Com esse objetivo é que entendo ser importante a reflexão sobre os desafios da Educação Popular diante das propostas que são ventiladas a partir do *movimento cultural Pós-Moderno* (MARQUES, 1996). Concebo que há aspectos muito positivos na pós-modernidade, a saber, a superação das visões deterministas sobre a história humana, o abandono dos argumentos filosóficos essencialistas e a valorização das diferenças culturais em sua conseqüente descentralização das visões de mundo. Mas, por outro lado, não podemos deixar de avaliar os aspectos negativos que a pósmodernidade apresenta, a saber, um relativismo exagerado que professa tudo como algo descartável, passageiro, ou mero fragmento de um mundo de ciclos auto-suficientes; o ceticismo e o vazio de sentido e a crise ética que justifica as realidades desumanas e destruidoras da vida no planeta através dos pragmatismos político-econômicos (GONSALVES, 1998).

Ao partirmos dessas análises sobre o contexto mais amplo em que nos encontramos atualmente, precisamos avançar na busca de alternativas que devem fazer parte do esforço de refundamentação da Educação Popular. Para isso é necessário retomarmos algumas bandeiras progressistas, tais como a defesa da *utopia de sociedade emancipada* que ficou relativizada pela pós-modernidade, a construção da unidade na diversidade, tendo como meta a *reinvenção do poder* pelas classes populares e não a mera conquista deste; a elaboração sócio-cultural de uma *nova racionalidade* enquanto impulso libertador de todos os sistemas ou formas de controle que atrofiam a *vocação do ser mais* das pessoas humanas, entre outras.

## 4 **- A relação Freire-Habermas**

São complexos por um lado, e inovadores por outro, os desafios de relacionar as propostas de Freire e Habermas entre si, bem como suas relações com a construção da utopia de uma sociedade emancipada. Mas, apesar disso, é possível elucidar a convergência de ambas as propostas no intento de superar o clima cultural pessimista e/ou niilista de uma pós-modernidade que quer negar todo o passado em nome da ausência de projetos futuros. Portanto, uma síntese de ambas as propostas pode servir de alternativa para a reconstrução dos processos sócio-culturais a partir de **novas bases racionais.**

Uma reflexão sobre a racionalidade dialógica em Freire pode nos mostrar a unidade e a coerência da proposta freireana diante da realidade complexa do mundo atual. Ao partir das sociedades concretas, principalmente da situação dramática e até trágica que vivem os povos do Terceiro Mundo, Freire nos desafía para a busca do sentido ético da ação libertadora. Esta requer as transformações das realidades sociais. A defesa ética converge para a proposta da **revolução cultural** enquanto estratégia permanente de luta pela humanização do mundo. Ou seja, segundo Freire, um processo verdadeiramente transformador da cultura *"exige da revolução no poder que o(...) instaure a revolução cultural. Desta forma, o poder revolucionário, conscientizado e conscientizador, não é apenas um poder, mas um novo poder"(FREIRE, 1993, p. 146).*

Do mesmo modo, nas teses habermasianas, a emancipação das sociedades contemporâneas passa por nossa capacidade de reconstruir os processos culturais, superando, assim, suas estruturas alienantes e opressoras. Ao propor o cultivo de uma *nova racionalidade crítico-comunicativa,* Habermas concebe que a argumentação crítica, o debate e a produção de novos consensos sobre o mundo social e cultural, são caminhos viáveis para superar a racionalidade instrumental hoje hegemônica, que está unicamente voltada aos fins de controle e dominação social. A esperança de Habermas reside na capacidade de aprendizagem de cada ser humano a partir da qual torna-se possível liberar o potencial comunicativo hoje atrofiado pela *tecnocracia alienante* e construir, dessa forma, novas redes de relações interpessoais capazes de

consubstanciar uma cultura mais solidária, biófila e emancipada. A racionalidade comunicativa se fundamenta

> *"No paradigma da intercompreensão, que é antes, a atitude performativa dos participantes da interação, que coordenam seus planos de ação através de um acordo entre si sobre qualquer coisa no mundo"(HABERMAS, 1998, p. 277).*

Entretanto, há diferenças significativas entre Freire e Habermas. Essas diferenças se revelam no ponto de partida de cada um, nas propostas de intervenção ético-política frente à realidade constitutiva do mundo atual e nas estratégias da elaboração teórica de ambos. A grande diferença é que Freire parte da realidade do Terceiro Mundo, dos problemas sociais que expressam os profundos dramas humanos de uma sociedade empobrecida, dominada e expoliada pelos modelos de desenvolvimento impostos de fora. A reflexão teórica de Freire brota da vida concreta das populações que mais sofrem o mundo da opressão cultural, social, política e econômica. A teoria é uma forma de contribuir com a solução desse drama humano. Já Habermas encontra-se situado no seio de uma tradição filosófica européia e tem como objeto primeiro de suas pesquisas a reformulação da Teoria Crítica da sociedade. Nesses termos, Habermas parte das conquistas da Social-Democra-cia européia e defende a universalização desses padrões sociais para o mundo todo. Suas teses, então, supõem níveis de desenvolvimento cultural, social e político condizentes com a democracia materializada nas organizações cidadãs da vida em sociedade. Esses níveis são distantes da realidade sociocultural latino-americana, por exemplo.

Embora sejam evidentes as diferenças entre as duas propostas, entendo que é possível trabalhar no sentido da complementariedade entre ambas, tendo em vista que as teses de Habermas poderão ganhar mais concretude e aplicabilidade através dos desafios levantados por Freire no que tange às condições concretas de estabelecer o diálogo, por exemplo, ou produzir os consensos necessários na esfera da política, no sistema econômico, na legislação internacional, na defesa ecológica e assim por diante. E, da mesma forma, a proposta de Freire pode ser enriquecida a partir de uma preocupação mais sistemática presente em Habermas.

## 5 - A Razão Dialógica em Freire

Encontra-se, de modo intrínseco, nas concepções antropológica, epistemológica, política e ética de Freire, uma **nova racionalidade** enquanto busca de um sentido libertador para a vida humana em sociedade. A natureza da espécie humana, para Freire, está programada a partir de uma característica fundamental de nossa existência, que compreende a **dialogicidade** enquanto base para a construção de uma cultura biófila, amorosa, pautada na esperança, na inteligência crítica e criativa e na vivência solidária de nossa busca do "ser mais".

> *"Na verdade falo da ética do ser humano da mesma forma como falo de sua vocação ontológica para ser mais, como falo de sua natureza constituindo-se social e historicamente(...). E uma natureza em processo de estar sendo, que se gesta a partir da presença no mundo com os outros em constantes trocas e buscas partilhadas intersubjetivamente"(1997, p. 20).*

Nesse sentido, Freire propõe novas bases teórico-filosóficas enquanto fundamento da vida humana em sociedade que apontam para a superação da racionalidade moderna e, ao mesmo tempo, sirvam de alternativas às teorias pós-modernistas conservadoras, pelo fato de estas renunciarem a toda forma de utopia de

sociedade. Portanto, a racionalidade dialógica confere um sentido profundamente libertador e humanizador para a construção de um futuro histórico da humanidade.

Nosso futuro, enquanto especie humana em interdependencia com as demais espécies, encontra-se diretamente relacionado com a construção de uma síntese integradora entre as diferentes culturas, racionalidades e/ou formas de vida presentes em um mundo cada vez mais complexo e interrelacionado. Esse é o desafio da dialogicidade enquanto marca da existência humana no mundo. Para Freire, a prática dialógica na forma de vivenciar o mundo é uma exigência histórica e, portanto, política e ética, para que a humanidade efetive sua autêntica vocação de humanizar o mundo a gentificar-se cada vez mais a si mesma.

O sentido da Razão Dialógica freireana está na afirmação da vida humana em sua totalidade, ou seja, no cultivo da inteligência, corporeidade, dimensões de nosso ser autêntico. Nesses termos, Freire reelabora os problemas centrais da tradição filosófica ocidental recriando os modos de fundamentar e conceber a racionalidade humana em seu processo histórico de elaboração sócio-cultural.

O diálogo crítico e criativo, na visão freireana, situa-se no *paradigma da intersubjetividade,* que tem por base a relação sujeito-sujeito, superando, assim, a filosofia moderna centrada na subjetividade egologicamente concebida. A intersubjetividade inerente ao processo dialógico-comunicativo é concebida como fundamento da vida humana em sociedade e, conseqüentemente, o fundamento da produção de todo e qualquer sentido humanamente válido.

Outro traço original do pensamento freireano é a sua concepção dialética diferenciada em relação à tradição moderna. Freire retoma a dialética em suas origens ao concebê-la enquanto **processo dialógico,** aberto, não determinista e/ou necessitário. O novo na dialética freireana reside na compreensão da história como possibilidade (FREIRE, 1994; 1995; 1997), pois é construída pelos sujeitos humanos em sua constante busca de auto-cons-trução. A utopia e a esperança no futuro, no *inédito viável,* são elementos constitutivos dos autênticos processos de elaboração da vida no horizonte da história.

Enfim, a razão dialógica de Freire implica em conceber a essencial abertura da vida humana para o mundo, a partir da qual a história e, principalmente, o futuro da humanidade, continua a reservar surpresas e novidades através de novas construções nas formas de experienciar e/ou organizar a vida. É nessa dimensão de futuro da história e da vida humana em sociedade, que se fundamenta a esperança e a utopia enquanto traços constitutivos da própria natureza humana. Ou seja, a esperança de construir uma sociedade mais humanizada, justa e feliz; a utopia dos oprimidos de não só conquistar o poder, mas, reinventá-lo para que a sociedade conviva democraticamente, respeitando as diferenças, mas buscando a unidade; o sonho de construir um mundo em que seja possível viver a substancialidade ética, superando as diferentes formas de opressão que atrofiam o nosso autêntico *ser mais.* Mas, de acordo com Freire (1993), para que essas utopias e esperanças possam tornar-se uma realidade faz-se necessário buscar a verdadeira revolução, que é a *revolução cultural* materializada em novas relações sociais, novos sentidos epistemológicos e antropológicos para a existência humana no mundo.

### 6 - A Razão Comunicativa em Habermas

Em primeiro lugar, vale a pena apresentar, sinteticamente, o **diagnóstico habermasiano da atual crise** sócio-cultural. Para Habermas, as causas mais profundas da crise que vivenciamos são basicamente duas: a **racionalização burocrática da vida em sociedade** através do domínio da razão instrumental(hoje vivemos numa verdadeira tecnocracia, onde os técnicos é que decidem os rumos da sociedade, a exemplo dos economistas no caso brasileiro) e a **colonização do Mundo da Vida** (que consiste na alienação dos

sentidos vitais, que brotam da comunicação cotidiana livre de coação). Tal *colonização* ocorre devido à superposição da lógica sistêmica inerente no processo de racionalização social - a exemplo da economia e da mídia -em relação às vivências cotidianas das relações interpessoais.

Esses dois fatores acima descritos produzem o atrofiamento do potencial comunicativo dos sujeitos sociais e a conseqüente alienação política, social, cultural, econômica, entre outras. Vivemos em um mundo que, mesmo na chamada **era das comunicações,** produz um profundo *déficit de comunicação.*

Para Habermas (1998), a superação dessa crise humano-social só poderá emergir da construção de uma nova base racional. A **razão comunicativa** deverá partir do diálogo crítico com a modernidade e re-abilitar o potencial emancipatório presente na mesma superando, o *beco sem saída* a que convergiram as teorias pós-modernas. Faz-se necessário reconstruir a racionalidade fundante dos processos sociais e tal exigência requer a *mudança do paradigma* filosófico-científico da modernidade. A subjetividade egológica, como base da modernidade, é a raiz fundante da Razão Instrumental, que visa apenas ao controle e ao domínio social, considerando tudo como objeto manipulável, até mesmo os seres humanos. É imprescindível transcender para um novo paradigma, que cultive a relação su-jeito-sujeito em seu constante processo de ressignificação através da comunicação interpessoal.

> *"Se abandona-se o paradigma da folosofia da consciência, ou seja, o paradigma de um sujeito que se representa os objetos no enfrentamento com eles através da ação, e adota-se o paradigma da filosofia da linguagem, do entendimento intersubjetivo ou da comunicação, então, temos um conceito mais amplo de razão que é a racionalidade comunicativa" (1992, T1, p. 497).*

Esse trânsito de paradigma é o núcleo central da proposta habermasiana, pois revela os fundamentos de sua proposta de reconstrução da racionalidade humana. O ponto de partida é o significado que o trânsito de paradigma assume nessa proposta. A linguagem é considerada como o *médium da vida social.* Através da linguagem é que nos construímos socialmente e nos relacionamos entre *ego* e *alter.* Partindo dessa concepção, Habermas prioriza o *enfoque performativo* da linguagem a partir da qual ocorre a produção do entendimento intersubjetivo e a interação social. Produz-se, desse modo, uma mudança profunda no trânsito paradigmático, que vai da subjetividade para a intersubjetividade, mediada a partir da comunicação que brota do Mundo da Vida.

**O Mundo da Vida** é o fundamento da razão comunicativa, pois é uma instância de nossa existência anterior a todo processo de teorização e sistematização do conhecimento. Além disso, o Mundo da Vida é algo sempre pressuposto pelos sujeitos da comunicação, que buscam o entendimento entre si sobre algo no mundo que os cerca. Nesse sentido, o Mundo da Vida exerce o papel de *rocha profunda* (MARQUES, 1993) sobre a qual é sedimentado todo e qualquer sentido produzido comunicativamente.

Os três elementos constitutivos do Mundo da Vida, segundo Habermas (1992), são *a cultura,* que é o armazém do saber de onde são extraídas as interpretações; *a sociedade,* enquanto conjunto de regras legítimas para a vivência intersubjetiva e a *personalidade,* que constitui as habilidades do sujeito capaz de falar e agir.

Outro elemento constitutivo da nova racionalidade proposta por Habermas é a **pragmática universal da linguagem.** Ao partir da intuição de que a linguagem deve ser o fundamento central da razão Comunicativa, Habermas (1989) desenvolve o conceito de *agir comunicativo* e *competência lingüística. A* partir desses dois conceitos, ele busca explicitar que a linguagem humana, em seu uso prático, está sempre voltada para o entendimento humano e/ou para a produção de consensos. Os discensos ocorrem quando a linguagem é viciada e seu uso passa a voltar-se para fins estratégicos (HABERMAS, 1990). Mesmo assim, a base do agir estratégico se assenta no agir comunicativo, pois do contrário não haveria nem a possibilidade de atingir os fins estratégicos visados por alguém se o outro não entendesse a mensagem de um ato comunicativo.

O fundamento último do processo racional-comunicativo é a *Ética do Discurso.* Esta parte da elaboração da pragmática universal da linguagem e formula o princípio universal D, que diz o seguinte: *"somente podem pretender ter validade aquelas normas capazes de obter o assentimento de todos os indivíduos envolvidos como participantes de um discurso prático* ".(Consciência Moral e Agir Comunicativo, p. 86).

O discurso é ético quando respeita o princípio D que requer as condições mínimas da racionalidade comunicativa. Ou seja, que a comunicação seja livre de coação externa e que todos os participantes do discurso sejam capazes de expor suas posições de modo argumentativo e estejam dispostos de submeter-se às críticas dos outros. Enfim, a ética do discurso, em suas regras de funcionamento, é uma forma de avaliar os discursos práticos à luz da proposta da racionalidade comunicativa. Como tal é uma *idéia fim,* um *télos* a que deveriam convergir, todos os discursos práticos.

## 7 - Considerações Finais

Frente à complexidade do mundo contemporâneo - que se transformou em uma única aldeia global através da interdependência entre as diferentes formas de produção da vida humana em sociedade - qualquer proposta de intervenção na realidade sociocultural requer conhecimento sistemático das bases estruturantes desse mundo complexo em que vivemos.

Com esse objetivo é que buscamos mostrar a fecundidade da proposta de Freire, bem como a riqueza do pensamento habermasiano no esforço de reinventar os paradigmas da análise das realidades sociais na atualidade. A complementaridade entre ambas propostas é um caminho que potencializa as análises sobre o presente histórico. A partir daí é possível contribuir para o desafio futuro de construirmos alternativas de organização social que oportunizem novos padrões de uma vida humana digna - com a substancialidade ético-política mediada na vivência construtiva da cidadania e no respeito para com a vida em todas as suas manifestações).

A utopia de sociedade presente em ambos os autores converge para o desafio de construirmos formas alternativas de mobilização e organização social, que sirvam de caminho para a reconstrução dos sistemas estruturantes das sociedades contemporâneas. O Mundo da Vida de cada sociedade concreta é o grande potencial de recriação do que já está estruturado. A partir do Mundo Vivido de cada povo, ou sociedade, sempre será possível reinventar os sistemas que regulam o cotidiano social, tais como a economia, a política, as leis, a educação, a mídia, a cultura, entre outros.

Essa esperança não é mera vontade teórica, ou idealização de posições visionárias, mas é algo que se toma efetivo na história atual. São fatos que podem ser constatados nas formas alternativas da vida partilhada comunitariamente, no trabalho associativo, nos novos movimentos sociais, nos grupos de famílias organizados comunitariamente, entre outros espaços da sociedade civil. Nesse sentido, é possível afirmar que o grande impulso positivo desses projetos alternativos emerge dos *Mundos Vividos* das pessoas e comunidades locais em uma história alimentada por processos dialógicos e vivências solidárias.

O sentido dessas experiências alternativas brota das necessidades, desejos e vontades partilhadas, que são alimentadas no processo comunicativo do cotidiano e redimensionadas por ações planejadas em redes de relações intersubjetivamente vivenciadas. Ocorrem, dessa forma, transformações profundas a partir do espaço local da vida humano-social, que impulsionam a ressignificação do Mundo Vivido enquanto mundo de sentido produzido socioculturamente.

Como consideração final é indispensável afirmarmos a convicção de que é possível experienciarmos novos horizontes político-sociais no atual contexto histórico em que eclodem novos movimentos sociais com diferentes bandeiras de luta, em que despontam experiências inovadoras da vida em sociedade alternativas à lógica hegemônica dos sistemas já institucionalizados. Frente a esse contexto, é possível verificar a concretude da *racionalidade dialógico-comunicativa* e mostrar a sua importância para os processos sociais emancipatórios. Esse movimento da história atual deve ser a nossa esperança na reconstrução da cultura, materializada em novas relações entre as pessoas e na ressignificação das relações homens-mundo. Eis o sentido de alimentarmos nossas esperanças na utopia de uma sociedade mais humanizada e em um mundo mais belo e feliz.

## BIBLIOGRAFIA:

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido.* São Paulo: Paz e Terra, 1993.

__ . *Pedagogia da Esperança.* São Paulo: Paz e Terra, 1994.

__ . *Pedagogia da Autonomia.* São Paulo: Paz e Terra, 1997.

__ . *A Sombra desta mangueira.* São Paulo: Olho D'água, 1995.

GONSALVES. Elisa Pereira. *Educação Popular: entre a modernidade e a Pós-modernidade.* **In: Educação Popular.** São Paulo : Loyola, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la Acción Comunicativa.* Madrid: Taurus,Tl, 1992.

__ . *O discurso Filosófico da Modernidade.* Lisboa: Dom Quixote, 1998.b

__ . *Pensamento Pós-metafísico.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

__ . *Consciência Moral e Agir Comunicativo.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

MARQUES, Mário Osório. *O Conhecimento e a Modernidade em Reconstrução.* Ijuí: Ed. Unijuí, 1996.

__ . *Educação/Interlocuções, Aprendizagem/Reconstrução de Saberes.* Ijuí: Ed. Unijuí, 1993.

SADER, Emir e outros. *Pós-neoliberalismo.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

ZITKOSKI, Jaime J. *O Método Fenomenológico de Husserl.* Porto Alegre. : Edipucrs, 1994.