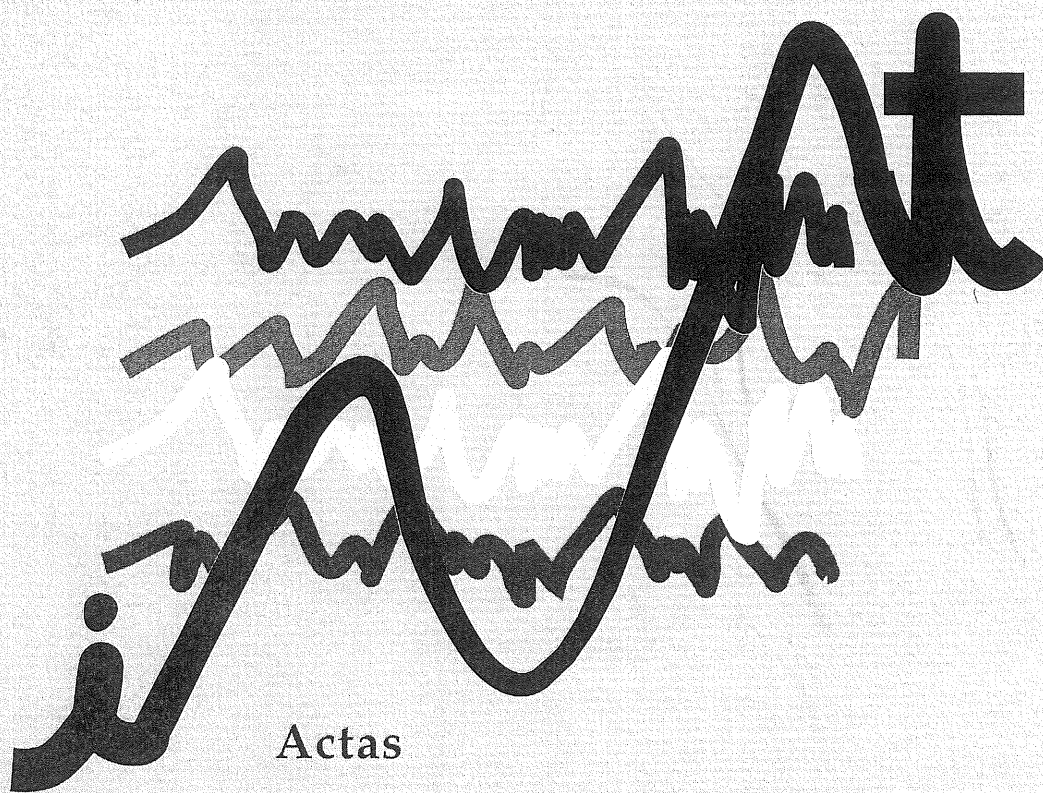


(R)EVOLUÇÃO DAS IDEIAS E TEORIAS PEDAGÓGICAS

ERNESTO CANDEIAS MARTINS

(Coordenação)



Actas

**(R)EVOLUÇÃO DAS IDEIAS
E TEORIAS PEDAGÓGICAS**

ERNESTO CANDEIAS MARTINS

(Coordenação)



Alma Azul

Título
(R)evolução das Ideias
e Teorias Pedagógicas

Coordenador
Ernesto Candeias Martins

Edição
Alma Azul
Coimbra | Castelo Branco
Maio 2006

ISBN: 972-8989-10-5

Dep. Legal: 242078/06

Impressão
Gráfica de Coimbra, Lda.

Índice

3 Preâmbulo

9 Memorando Histórico da Filosofia de Educação da SPCE

Manuel Ferreira Patrício

14 A Relevância e o Sentido Prático da Filosofia da Educação

Ernesto Candeias Martins

CAPÍTULO I: Da Axiologia Educativa aos Direitos Humanos

39 Horizonte Problemático da Axiologia Educacional à Entrada do 3.º Milénio

Manuel Ferreira Patrício

53 Comentário ao "Horizonte Problemático da Axiologia Educacional à Entrada do 3.º Milénio"

Cassiano Reimão

77 Análise ao "Horizonte Problemático da Axiologia Educacional à Entrada do 3.º Milénio"

Manuel Joaquim Loureiro

CAPÍTULO II: A Epistemologia de Habermas e a Modernidade

85 O Projecto Epistemológico de J. Habermas: a Sua Incidência na Educação

Maria de Sousa Pereira Coutinho

102 Habermas e o Retorno à Modernidade

Ernesto Candeias Martins e José Rafael

CAPÍTULO III: Pós-modernidade e Contemporaneidade

- 119 **Filosofia da Educação e Contemporaneidade Educativa**
Adalberto Dias de Carvalho
- 129 **O Imaginário Educacional da Pós-Modernidade**
Alberto Filipe Araújo, José Augusto Ribeiro e João Bento Mesquita
- 156 **A Educação na Construção da Contemporaneidade**
Manuel Matos

CAPÍTULO IV: Pedagogia e Educação ao Longo da Vida

- 169 **A Transformação da Pedagogia no Contexto da Educação ao Longo da Vida**
José Ribeiro Dias
- 184 **Procurando Estatuto para a Educação de que Andamos à Procura**
João M. Boavida
- 206 **Reencontrar Um Novo Estatuto para a Educação**
Maria das Dores Formosinho

CAPÍTULO V: Temáticas Educativas

- 215 **Construção da Cidadania, Como Valor e Como Prática, Através da Acção Pedagógica das Escolas**
Maria Eduarda do Nascimento Moniz dos Santos
- 232 **Da Ruptura à Emergência das Teorias Pedagógicas – Novas perspectivas**
Ernesto Candeias Martins
- 248 **Realidades, Paradoxos e Utopias na Educação e Formação de Professores**
António Camilo Cunha

- 252 **Contributos para Uma Reformulação Axiológica e Epistemológica das Teorias e Práticas Pedagógicas**
Ângela Bonifácio Vítor
- 255 **A Educação na Cultura da Pós-Modernidade**
Ernesto Candeias Martins
- 275 **A Mudança Cultural a que Chamamos Pós-Modernidade: Valores em Crise vs Novos Valores**
Ana Paula Castela
- 285 **As Escolas de Krishnamurti como Espaço de Experimentação Vivencial de Educação Correcta – Um Novo Modelo Relacional.**
Maria Teresa Gonçalves dos Santos
- 297 **Descrição e Resultado do 2.º Ano de Uma Experiência de Ensino na Área da Compreensão de Textos em Ciência**
Maria Helena Salema e Sandra Afonso
- 307 **O Olhar da Educação nos Contextos da Complexidade**
Ernesto Candeias Martins
- 331 **Avaliar Resumos de Textos em Ciências: Validação de Um Instrumento de Classificação**
Maria Helena Salema, Sandra Afonso e Mariza Temporão

Habermas e o Retorno à Modernidade

Ernesto Candeias Martins e José Rafael

(IPCB-ESECB)

Nas últimas décadas a obra de J. Habermas tem sido divulgada na área das Ciências Sociais. No terreno da filosofia da educação e/ou teoria da educação (não faremos neste lugar a distinção entre ambas) surgiram vários estudos que intentaram aplicar a teoria crítica de Habermas à compreensão e à normatividade dos processos educativos e das acções pedagógicas. Dos temas mais tratados destaca-se o da modernidade, tema polémico e multifacetado em que o professor de Frankfurt reconstrói o seu discurso filosófico, enquadrado no desafio da crítica da razão do neo-estruturalismo (Habermas, 1990: 11).

Este filósofo alemão, '*Prémio Hegel 1973*', é uma figura que se integra na tradição do pensamento filosófico-histórico e socioevolutivo moderno, a que pertenceram Hegel e Marx. Em termos cronológicos, Freud e a primeira geração da Escola de Frankfurt (Horkheimer, Adorno e Marcuse) seriam os dois patamares que unem Habermas a Marx, de Marx a Hegel e a Kant. De facto, toda a obra de Habermas intenta a reconstrução do materialismo histórico (e crítica da economia política) e a concretização do programa proposto por Horkheimer, Adorno e Marcuse (fundamentar uma teoria do conhecimento como teoria da sociedade). O pensamento sistemático foi visto por Horkheimer e Adorno como '*suspeito*', e Habermas só se libertou dele a partir da década de 70 do século passado, com escritos exploratórios, esquematizações de problemas e sugestões de direcções das suas investigações sobre os problemas centrais da Humanidade.

O texto da professora Maria Coutinho pressupõe uma análise ao pensamento de Habermas e analisa um conjunto de consequências derivadas das suas obras recentes, nas quais o filósofo alemão apresenta uma posição radical, que podia sintetizar-se na seguinte formulação: a modernidade é um projecto inacabado.

Pretendeu a conferencista contribuir para uma clarificação epistemológica das actuais ideias e teorias pedagógicas, de forma a possibilitar uma reflexão sobre os desafios que neste domínio se colocam para o futuro, na sequência do projecto histórico-cultural do Ocidente Europeu. Na linha de tais ideias científicas, também na pedagogia se pugna por uma teoria da educação com base racional voltada para as emoções científicas de explicação, predição e controlo.

Iniciamos a nossa apreciação destacando, entre outras, três ideias fundamentais em Habermas: (i) – a teoria da acção comunicação; (ii) – a defesa da existência de uma esfera pública, na qual os cidadãos, livres de domínio político, podem expor e discutir ideias; (iii) – a ideia de que as ciências naturais seguem uma lógica objectiva, enquanto as ciências humanas seguem uma lógica interpretativa.

De facto, o conceito central para Habermas reside nos interesses do conhecimento. O filósofo de Frankfurt considera 'interesses' as orientações básicas enraizadas nas condições fundamentais da possível reprodução e autoconstituição do género humano, isto é, no trabalho e na interacção. Isto significa que o conhecimento humano não pode ser explicado independentemente do que uma reflexão sobre o processo histórico nos ensina sobre o homem que se distingue do animal pelo duplo facto de ir transformando as condições materiais que determinam a sua relação com a 'natureza externa' e as normas reguladoras das relações dos indivíduos entre si. Se para Habermas o objecto do conhecimento é a 'natureza', enquanto susceptível de ser manipulada tecnicamente pelo homem (orientação básica), também é certo que esse conhecimento científico-hermenêutico é constituído pela orientação básica do homem, na sua relação com os outros homens da mesma espécie, através de um entendimento mútuo ou 'intersubjectividade' (ciências hermenêuticas e tradições culturais). Essa orientação básica é o que Habermas chama de '*interesse prático do conhecimento*'.

Deste modo, a sua 'teoria crítica da sociedade' situa-se na tradição filosófico-histórica e socioevolutiva mencionada, reflectindo sobre a 'história humana' com o interesse prático de descobrir certas pautas gerais do seu desenvolvimento e de poder orientar os homens na tarefa de avançarem a sua história de forma mais consciente e racional. Esta pretensão corresponde a uma nova relação entre teoria e praxis.

Não fazendo uma análise sobre as diferenças entre os filósofos que Habermas problematiza, atrevemo-nos a afirmar que todos eles reconstroem teoricamente o desenvolvimento histórico da sociedade humana num esquema de duas dimensões: dimensão técnica (relação homem – natureza externa, isto é, o domínio sobre a natureza

– acção de tipo técnico ou instrumental, através da experiência sensorial, linguagem da física e tecnologias e estratégias), e dimensão social (relação homem – homem, que é o interesse prático que leva ao entendimento humano, através da acção comunicativa intersubjectiva linguística, cujo objecto são as pessoas, as suas expressões e os sistemas sociais).

O olhar retrospectivo ao caminho percorrido pela Humanidade até à actualidade permite compreender que a história da sociedade humana se reconstrói teoricamente como desenvolvimento progressivo do domínio do homem sobre a ‘natureza externa’, e como desenvolvimento progressivo das instituições sociais de convivência entre os homens. Ambas as dimensões de desenvolvimento (técnica e social), mesmo independentes, influenciam-se mutuamente.

1. O positivismo submetido a crítica

O positivismo, apesar de ter sido uma das filosofias que historicamente surgiu com a irrupção dos primeiros momentos da pós-modernidade, parece ter seguido um caminho independente do movimento pós-moderno.

Habermas questiona metaforicamente: O que é e como funciona uma teoria científica?

O filósofo de Frankfurt defende uma posição próxima da dos epistemólogos contemporâneos: todo o saber é mediado. Desde Kant que todo o conhecimento está mediatizado por categorias de entendimento, não havendo experiências originais (o evidente imediato). Deste modo, as teorias científicas são instrumentos de interpretação, em que os dados perceptivos dependem das teorias constituídas ‘*a priori*’. Neste contexto, não é momento de dar razão a Popper, se todo o saber se reduz ao nível da opinião. Para Habermas (1990: 22-48) as teorias são esquemas ordenados que se constroem num marco referencial. Esses esquemas são úteis no âmbito dos objectos, quando a diversidade do real se ajusta efectivamente a eles.

O positivismo não teve em conta esta alteração epistemológica, mesmo no âmbito das ciências humanas e das ciências empírico-naturais, onde o processo de investigação não se encontra à margem da pesquisa mas sim incluído nela. O abismo entre a teoria e a prática estabelecido pelo positivismo, leva a que Habermas rompa com a metateoria empírico-analítica e procura substituí-la por uma nova, de modo a alcançar os fundamentos da acção social

A nosso ver, Habermas (1990: 65) critica o positivismo por este só admitir um tipo de experiência definida na expressão: '*Que significa isto?*'. Assim, os métodos empírico-analíticos incluem o controlo da observação, o estudo do comportamento observável ou físico, os fenómenos isolados num contexto concreto, os sujeitos, etc., que originam, no caso do positivismo, juízos de percepção intersubjectivamente válidos.

Por outro lado, a teoria dialéctica de Habermas (1990: 24-25) surge como alternativa ao positivismo, aceitando as realidades incontrolláveis, os teoremas não formalizados e as pesquisas não corroboradas empiricamente. Essa teoria dialéctica aproxima-se mais da hermenêutica que do empirismo, mas o sentido e a compreensão ('*verstehen*') são essenciais em todas as ciências sociais. Tal como a hermenêutica, a dialéctica procede em termos de sentido subjectivo, isto é, do sentido que possuem os próprios agentes, membros da acção social.

Entendemos que o pensador alemão admite a prática da investigação ao nível experimental, mas nega a interpretação positivista da metodologia experimental.

De facto, o método experimental não é em si questionado, mas é o uso que dele faz o positivismo que merece reflexão. Toda a dimensão não quantificável, que o positivismo insiste em pôr de lado, é de grande importância no desenvolvimento das ciências sociais, não sendo verdadeiro que a ausência de quantificação seja sinónimo de irracionalidade.

Ao nível da teoria da educação, a proposta de Habermas (1990: 33) frente ao positivismo é sugestiva. Os fins da educação não se coadunam com o paradigma positivista, já que estes escapam ao controlo da ciência, mas também não podemos conotá-los de irracionais. Reconhecemos que os fins da educação não são susceptíveis de esclarecimento científico-técnico, pois não fazem parte do 'ser', mas sim do 'dever ser'. Habermas distingue entre as leis da natureza, objecto de estudo das teorias de corte positivista, e os enunciados normativos. As normas não são nem verdadeiras nem falsas, são posições orientadoras. O mesmo também se aplica aos fins da educação. É por isso que as normas não têm por base o conhecimento, mas sim a decisão.

Uma teoria pedagógica, tal como uma teoria social, deverá ser capaz de decidir a nível das finalidades.

O projecto de Habermas, de volta à modernidade, inclui uma posição crítica e normativa.

2. A acção comunicativa

Habermas (1988, Vol. I: 122-146) distingue quatro tipos de acções sociais, que passamos a sintetizar:

- a.) *Acção teleológica*. Qualquer actor, ao produzir coisas numa situação determinada, elege os meios mais congruentes e aplica-os de forma adequada. Trata-se de uma acção centrada nos meios, tal como dissemos, na dependência de um ponto de partida e um ponto de chegada (télós). Habermas inclui na acção teleológica a 'acção estratégica', como parte da anterior. A novidade está na presença do 'outro', já que este apresenta expectativas, é agente produtor de acção, aplicando a sua técnica frente áquele. No âmbito da educação, a acção teleológica é estratégica, explica a pedagogia tecnológica na acção educativa e no acto educativo.
- b.) *Acção regulada por normas*. Esta acção não se refere a um actor isolado como na anterior acção, mas aos membros de um grupo social (ou de uma turma na sala de aula) que orientam as suas acções em função de valores comuns (valores sociais e cívicos, valores de convivência). Se aplicarmos a análise de Habermas à teoria da educação, descobrimos os mecanismos da acção educativa centrada nos fins e nos valores (pedagogia humanizante).
- c.) *Acção dramaturgical*. É um tipo de acção referida à análise da educação informal (e até não formal) e na chamada 'microsociologia' ou sociologia da vida quotidiana. Esta acção, estudada por Erving Goffman, aplica-se a vários grupos ou colectivos, a instituições e até no teatro, onde os membros da acção desempenham um papel e constituem a sua interacção perante o público. Na aplicação à educação, esta acção explica as relações pedagógicas de certas escolas, contribuindo para uma nova visão das relações educativas estabelecidas, não no âmbito da educação formal (estudada na vertente sistémica), mas sim no âmbito da educação não-formal que integra o mundo da vida de Habermas.
- d.) *Acção comunicativa*. É a proposta de Habermas que implica a interacção de dois sujeitos interlocutores que estabelecem uma relação interpessoal. Esta é a função da acção educativa.

Habermas (1988, Vol. I: 10-12), com a teoria da acção comunicativa, pretende abordar três blocos temáticos: o conceito de racionalidade comunicativa; o conceito

de sociedade articulada em dois níveis (sistema e mundo da vida); e uma nova teoria da modernidade que enfrente as teorias do pensamento débil, a pós-modernidade. Serve-se da 'acção teleológica', isto é da acção estratégica, para a opor à acção comunicativa, a qual se distingue da anterior pelo modo de entender a racionalidade (Habermas, 1999).

Na acção estratégica a racionalidade depende do efeito de coordenação de um conjunto de influências que discorrem de 'actividades não linguísticas'. Efectivamente, a acção estratégica não gera convicções, não estando, ao contrário da acção comunicativa, orientada para o entendimento. Daí que os acordos estratégicos não estejam comunicativamente alcançados (Habermas, 1990 a: 74). A racionalidade da acção estratégica é uma racionalidade condicionada em função da eficácia e, por isso, é uma acção interessada, sendo característica do funcionalismo ou da teoria de sistemas. É assim que Habermas considera que a razão funcional não admite um discurso axiológico, já que os valores permanecem irracionais e a validade se reduz à constatação sociológica.

À racionalidade instrumental contrapõe-se a acção comunicativa que se insere na linha da razão pura prática de Kant, mas distinguindo-se desta por ser o sujeito comunitário e não o individual. É aqui que a linguagem desempenha o papel de mediador de acordos e de entendimento humano: a linguagem da acção comunicativa está orientada ao entendimento, não se regendo por critérios de eficácia. De facto, a acção comunicativa desenvolve a intuição de que a linguagem é imanente ao 'télós' do entendimento. Este é um conceito de conteúdo normativo que ultrapassa a compreensão de uma expressão gramatical (Habermas, 1988, Vol. I: 79). Para o pensador de Frankfurt a linguagem não é um obstáculo para o entendimento, mas sim uma via até ele.

O acordo só é possível pela racionalidade intersubjectiva, comunicativa (Habermas, 1988, Vol. I: 143, 368). O acordo comunicativo não é o resultado da intervenção instrumental nem da estratégica. O que interessa no acordo, consenso ou entendimento comunicativo não é o conteúdo desse consenso, mas a forma como se produziu (Habermas, 1990 b: 452-456). Daí que a ética de Habermas é de 'procedimentos', pois o entendimento é próprio da linguagem humana, porque o 'logos' é simultaneamente razão e palavra (Foucault, 1966). Habermas pressupõe que os integrantes da acção comunicativa são pessoas racionais (reaparece a razão prática de Kant).

A acção comunicativa está impregnada de valores e os participantes perseguem a harmonia, o encontro mútuo, orientam-se para o entendimento ou para o consenso (êxito da acção) (Habermas, 1990 b: 453). A cooperação também se converte num valor válido para se obter o consenso e o entendimento na acção comunicativa, sendo imprevisível a coordenação de acções (regulação). O pensador de Frankfurt reconhece que existem 'pontos de contacto' entre os membros da acção que permitem decidir (pedagogicamente, avaliar) se existe ou não consenso (Habermas, 1988, Vol. I: 161 e 1990 a: 74).

Em suma, Habermas põe de lado um dos problemas que preocupou a filosofia moderna e contemporânea desde Descartes que é o solipsismo. Se partimos do mundo da vida, parece que, por definição, a intersubjectividade se dá e, por isso, o solipsismo desaparece. Contudo, no âmbito da filosofia da educação, questionamos se toda a acção pedagógica, sendo de teor social, resulta ou não, e em que medida é identificável com as acções comunicativas (Habermas, 1999).

3. Voltar à modernidade com rupturas

Será necessário voltar à modernidade, fazendo uma ruptura com as chamadas filosofias pós-modernas, tão em moda no campo pedagógico?

Não nos debruçaremos em profundidade sobre o sentido da modernidade e em que moldes se defende uma nov(a)idade de filosofia moderna. Habermas (1991: 312) considera Kant a essência genuína da modernidade. Mas será preciso apoiar-nos em Kant para tal justificação?

Reconhecemos, como Habermas, que Kant é o expoente da defesa do sujeito, ao nível transcendental como empírico (o 'Eu' ocupa, simultaneamente, o lugar de um sujeito empírico no mundo, em que se encontra como objecto entre outros objectos e como um sujeito transcendental frente ao mundo) (Habermas, 1991: 15-16). É bem verdade que a modernidade se caracteriza na linha do 'sujeito', frente à pós-modernidade que intenta dissolver aquele.

Por outro lado, a filosofia moderna culmina com a obra de Hegel, que intenta estabelecer a relação entre a subjectividade e a racionalidade. Se Kant só recuperava a metafísica racionalista do sujeito na razão pura prática, Hegel salva do abismo essa situação kantiana da metafísica teórica. De facto, Hegel descobre que a modernidade está enraizada na subjectividade, destacando para tal as categorias de 'consciência

desgraçada' ou 'dialéctica do amo e do escravo. Assim, desde a subjectividade, podemos falar de história humana, progresso e sentido. É neste sentido, que Hegel considera a modernidade como um problema ou um 'problematizar a modernidade' (Habermas, 1991: 60). Mas este será outra questão que não iremos aqui aprofundar.

A filosofia moderna pode considerar-se como uma filosofia linear ou dialéctica da história, em que o futuro é a sua dimensão temporal. A novidade, a mudança, a inovação, o progresso e a actualidade são conceitos da modernidade, sem esquecer o de liberdade.

A modernidade é posta em questionamento com a obra de Nietzsche. A crítica à razão, a morte do sujeito, a vontade de poder são três aspectos básicos caracterizadores da derrota do projecto moderno nas mãos do autor de '*Assim Falou Zarathustra*'. Para Habermas (1991: 113) a modernidade perde a sua posição de privilégio, constituindo-se apenas como a última época na história de uma racionalização que, vindo de longe, se iniciou com a dissolução da vida arcaica e a destruição do mito.

Por outro lado, reconhecemos que Nietzsche é o defensor da '*hybris*', do ímpeto, da acção desmedida, da paixão, frente aos ideais da Ilustração; por isso, a sua 'filosofia da suspeita' é bem evidente. A moral cristã platónica resulta para aquele filósofo como a essência da história ocidental que alcança o seu auge na modernidade kantiana. Em Nietzsche não há essência ('*Deus morreu*'), só fica aparência (Habermas, 1990: 159). O aniquilamento da razão pela 'filosofia do martelo' nietzschiana chega ao auge com a vontade de poder. Habermas reconhece que a vontade de poder é a vontade da aparência, a 'vitória' da estética sobre a ética, do ente sobre o ser, da aparência sobre a essência. Desta forma, tudo em Nietzsche é superfície, é epidérmico. A própria vida é vontade de poder, mesmo sendo um engano, ficção, erro. A metafísica nietzschiana não é mais que uma metafísica de artistas, considerando 'artista' o 'sofista' no sentido platónico (Habermas, 1991: 123).

De facto, para Habermas, a crítica à razão de Nietzsche não se desprende da metafísica. O próprio 'super homem' é um justificativo do princípio da subjectividade em que está imersa a filosofia nietzschiana.

Tal como Nietzsche, Heidegger abre as portas à pós-modernidade, movimentando-se dentro da consciência moderna, com raízes de pensamento mais em Descartes que em Kant. Por isso, independentemente da sua origem, encontramos na pós-modernidade e Habermas propõe-se enfrentar o desafio da sua superação.

4. A teoria crítica da educação

Sabemos que S. Kemmis e W. Carr plasmaram pedagogicamente as ideias filosóficas e sociológicas de Habermas (Carr, 1990; Carr y Kemmis, 1988), aproximando-se da teoria crítica e afastando-se do positivismo. Esta corrente pressupõe a ideia de que os fenómenos são uniformes. É neste sentido que Carr e Kemmis descobrem uma das diferenças entre o positivismo e a teoria crítica, além da questão da axiologia. Há duas questões do positivismo que a teoria crítica da educação não pode admitir (Carr y Kemmis, 1988: 77):

- Os objectivos, os conceitos e os métodos das ciências naturais são aplicáveis às indagações das ciências sociais.
- O modelo de explicação que é válido para as ciências empírico-naturais também o é nas ciências sociais.

A teoria crítica da educação admite a prioridade da teoria sobre a prática. Não é possível constituir uma acção pedagógica à margem de uma teoria que oriente o conhecimento e a prática da mesma. O professor deverá possuir uma teoria prévia que estruture as suas actividades e oriente as suas decisões para executar a acção educativa. Esta ideia de Carr e Kemmis não é nova na epistemologia contemporânea, já que os seguidores de Popper a corroboram.

Sabemos que a educação não é uma mera actividade ou acção teórica, apoia-se em teorias que geram praxis. Concebemos o fenómeno da 'paideia' como uma actividade prática em que a finalidade consiste em mudar os alunos ou educandos. Efectivamente, os problemas educativos são em geral problemas práticos e, paralelamente, as soluções não dependem da mera evolução teórica, mas da adopção de uma linha fundamentadora da acção. A investigação-acção ('*action research*') crítica é a proposta de Carr e Kemmis no uso da aplicação da teoria crítica de Habermas, constituindo-se como uma forma de indagação auto-reflexiva que os educadores/ /professores devem promover em situações sociais (também na sala de aula), de modo a melhorar a racionalidade e a justeza das suas próprias práticas, o próprio entendimento dessas acções e situações nos contextos em que se verificam (Carr y Kemmis, 1988: 174).

É neste sentido que Carr e Kemmis (1988: 121-126) intentam reduzir o abismo entre a teoria e a prática e, para tal, usam os três modelos cognoscitivos de Habermas,

as ciências empírico-analíticas, as ciências hermenêuticas e as ciências críticas que correspondem, respectivamente, ao interesse 'teórico', 'prático' e 'emancipatório'.

Uma teoria crítica da educação (*'action research'*) não é axiologicamente neutra, tal como preconizam os positivistas e os hermeneutas, mas sim comprometida com a acção educativa.

Ninguém questiona que a educação é um fenómeno que, além de ser social, é também axiológico. O problema está em saber se a investigação educativa é axiologicamente neutra. Habermas e Carr & Kemmis respondem negativamente. Os valores (e a ideologia) não se podem eliminar da investigação educacional (Carr, 1990: 102-104). Na investigação-acção crítica os investigadores estão comprometidos com o processo. É no projecto (processo de investigação) que se supera o abismo entre a teoria e a prática.

Não são admissíveis as tentativas de definir a investigação educativa de acordo com uma distinção entre as teorias empíricas não ideológicas e teorias políticas não empíricas.

Em suma, a ideia de que a investigação educacional pode libertar-se dos valores e da(s) ideologia(s) resulta ser uma das ilusões da época moderna.

Apreciações em jeito de conclusão

Reconhecemos que a obra de Habermas tem uma grande divulgação. Este pensador integra-se na tradição do pensamento sociopolítico a que pertencem Kant, Hegel, Marx e Freud, como o afirmou várias vezes. Mas toda a obra genial tem as suas insuficiências e, por isso, não escapa a críticas. Se Hegel criticou de idealistas a Kant, Marx a Hegel, se Freud criticou a Marx, também Habermas criticou a obra de todos estes pensadores. Contudo, também ele foi fortemente criticado por ter resvalado no idealismo, quando argumenta sobre a linguagem e a presumível antecipação de uma forma ideal de vida. Não é este o lugar mais adequado para tratar dessas críticas referidas aos diversos aspectos parciais da sua obra. Limitar-nos-emos a comentar alguns aspectos mais relevantes.

Na perspectiva sociológica, uma das novidades da teoria crítica de Habermas é o da sua tentativa de síntese entre a visão funcionalista da sociedade (a sociedade como sistema, no âmbito da teoria sistémica ou teoria geral de sistemas revista) e a fenomenologia (a sociedade como mundo da vida).

Habermas (1988, Vol.II: 168-170 e 462-464) pretende compreender simultaneamente a sociedade como um sistema e como mundo da vida. Divide em dois sistemas as ordens institucionais do mundo da vida: a '*esfera da vida privada*' (o trabalhador: a força do trabalho e o rendimento do trabalho; o consumidor: os bens e serviços e as exigências ou demandas) – que corresponderá ao (sub)sistema económico, e a '*esfera da opinião pública*' (o cliente: os impostos e os rendimentos organizativos; o cidadão: as decisões políticas e a lealdade da população) – que corresponde ao (sub)sistema administrativo.

Com base nesta análise sistémica distingue, assim, os dois subsistemas regulados por meios próprios, que são o sistema económico e o sistema administrativo. Entre aqueles dois blocos de sistemas e subsistemas produzem-se uma série de relações de intercâmbio, através de dois meios: o dinheiro/capital e o poder. Na esfera da vida privada o trabalhador oferece a força do trabalho ao sistema económico através do meio 'poder' e em troca o sistema 'poder' reconverte em renda através do dinheiro essa força do trabalho. É na esfera privada que encontramos o consumidor que utilizando o dinheiro, realiza uma demanda ao sistema económico e, este sistema oferece-lhe bens e serviços em troca de dinheiro.

Em relação à esfera da opinião pública, o sistema administrativo exige impostos ao cliente (dinheiro) que receberá em troca rendimentos organizativos. O sistema administrativo exige, através do poder, a lealdade à população e, em troca, o cidadão receberá decisões políticas (Habermas, 1988, Vol. II: 454).

É importante a reivindicação do mundo da vida (categoria '*Lebenswelt*' em Husserl) e a forma de entender o social radicado nesse mundo, na perspectiva de N. Luckmann ou Schütz (Habermas, 1990 a: 90-92). Frente ao funcionalismo ou teoria dos sistemas recupera-se o mundo da vida para alcançar o essencial da acção comunicativa: os sujeitos, ao actuarem comunicativamente, entendem as coisas no horizonte do mundo da vida, no seu mundo da vida com convicções mais ou menos difusas. É no mundo da vida que se obtêm as definições da situação que são problemáticas, que se realizam as operações interpretativas da comunicação, desvelando o mundo objectivo e o mundo social que partilham de modo intersubjectivo, face aos mundos subjectivos de cada indivíduo e frente a outros colectivos (Habermas, 1988, Vol. I: 103-105).

O '*Lebenswelt*' é o horizonte no qual se edificam as relações e interacções intersubjectivas do quotidiano. Habermas é consciente das dificuldades que o mundo da

vida apresenta aos antropólogos e filósofos sociais e, por isso, defende a acção comunicativa que deverá constituir-se na base de uma teoria da educação.

Por outro lado, a *'Teoria Crítica da Sociedade'* de Habermas (Habermas & Luhmann, 1973) questiona o problema central da tradição do pensamento sociopolítico que tem em Habermas o seu digno representante. Referimo-nos ao problema do conflito entre o indivíduo e a sociedade, que se pode formular da seguinte maneira: o indivíduo humano só se realiza como pessoa através da sua integração na sociedade com os outros indivíduos da sua espécie, procurando, a seu modo, suprir as deficiências da socialização, tal como o confirma a experiência da história passada e presente. Trata-se do problema que Kant expressou de *'insociável sociabilidade'* do ser humano, que K. Marx divulgou com o seu *'trabalho anti-socialmente social'* e Freud com o seu *'conflito na economia da libido'*.

A reformulação que Habermas faz para a solução daquele problema resume-se à *'intersubjectividade'* sistematicamente deficiente, sustentada pelo pressuposto necessário e contrafáctico de uma comunicação ideal. Esta ideia baseia-se no princípio de que o homem se realiza em sociedade pelo facto da linguagem ser essencialmente intersubjectiva, dialógica e com a possibilidade de chegar a um verdadeiro entendimento, numa condição logicamente necessária à conversação. Por outro lado, a concepção de que a socialização só se consegue de forma deficiente é expressa pelo facto de toda a história da Humanidade, até à actualidade, poder ser reconstruída, desde as instituições sociais e das estruturas normativas, através de uma série de diálogos tantas vezes inglórios.

Kant, Hegel, Marx e Freud apresentaram o problema propondo modelos explicativos do desenvolvimento dessa contradição entre o indivíduo e a sociedade ao longo da história. Habermas, com as suas revisões críticas sobre aqueles pensadores, mostrou que eles não construíram um modelo teórico que concebesse a possibilidade de chegar a uma conciliação entre o indivíduo e a sociedade, capaz de desenvolver uma prática orientada para a construção de uma sociedade racional, de uma sociedade *'melhor'* e *'justa'*. Aqueles quatro pensadores ofereceram uma solução aparentemente válida que se afastava do verdadeiro cenário onde se desenvolve o grande drama da sociedade humana: a moralidade na história.

Kant e Hegel, tal como outros filósofos idealistas, abandonam esta problemática propondo um mundo supra-histórico insatisfatoriamente mediado pela história terrena. Marx (na luta contra a história de um mundo desumanizado de trabalho

alienado, de luta dos operários) e Freud deslocam-se para um mundo amoral em que o homem deixou de ser protagonista e responsável da sua própria história (materialismo).

N. Luhmann assinala Habermas como um porto nessa difícil travessia para uma solução racionalmente satisfatória desse hieroglífico que é a história da Humanidade. Habermas, para não naufragar perante o positivismo de qualquer cunho, intentou fundamentar uma lógica de desenvolvimento das estruturas normativas, da racionalidade moral. Por outro lado, para não tropeçar com o idealismo de qualquer tipo (metafísico ou religioso), Habermas diz ao homem contemporâneo que aceite racionalmente os riscos básicos da existência humana (morte, doença, solidão, culpabilidade...), sem se consolar com a religião, já que o homem se esgota na história terrena.

É a tentativa de Habermas para fundamentar uma moral universal apoiada na estrutura da linguagem humana (comunicação) para resolver os problemas surgidos, de modo a manter um desenvolvimento histórico que progrida sobre a integração social (moral), frente à alternativa desumanizada da integração sistémica oferecendo à sociedade ateaia um substituto da Religião.

Em relação à teoria do desenvolvimento da sociedade capitalista avançada, o marco teórico da crítica de Habermas à sociedade tecnológica também é válido para criticar as sociedades burocráticas, mesmo de cariz socialista. A nosso ver, Habermas está construindo a sua teoria do desenvolvimento da sociedade mundial sobre uma teoria do desenvolvimento da sociedade capitalista avançada. Este procedimento é questionável (do ponto de vista pré-científico), já que o futuro desenvolvimento da sociedade mundial globalizada está dependente do poder económico, em detrimento dos países do Terceiro Mundo, vigorando na complexidade das relações entre economia e política, nos problemas da relação entre intervenção e democracia, nos problemas das tentativas de transformação das estruturas morais da personalidade humana e, ainda, os problemas das reformas económicas no contexto globalizado (expansão das multinacionais e empresas transnacionais).

Outro aspecto relevante de reflexão em Habermas é a sua concepção e valorização do ateísmo moderno das massas. Funcionalmente, na sua teoria, a religião reduz-se à moral. Daí o seu interesse pela emancipação da Moral: a entrada da etapa ateaia no desenvolvimento da Humanidade coincide com a reconstrução da etapa da moral universal apoiada na linguagem, a qual marca o início do estágio evolutivo mais

avançado da sociedade humana. Essa construção de Habermas associa-se com as concepções sociológicas – religiosas de Marx e Freud: a etapa religiosa correspondia com às etapas imaturas (de alienação, infantilismo ou neurose) da Humanidade. De facto, a etapa ateia corresponde à etapa madura racional do homem, mas esse reducionismo da religião à moral não é válido. Na nossa perspectiva a independência da Moral em relação da Religião (na moral universal) ocorre em Habermas por 'viuvez', isto é, a religião morre entrando numa etapa ateia. Em Habermas tal independência parece ocorrer por 'divórcio', isto é, a religião continua, apesar de não exigir o monopólio da moral.

Há outra funcionalidade da religião que é assinalada por Habermas: resposta às contingências básicas da existência humana individual (morte, doença, solidão, culpa, etc.). Aquele filósofo alemão admite que o homem maduro deverá aceitar racionalmente essas contingências. A etapa do 'fim das ideologias' impede que o homem se engane a ele próprio, confiando no consolo religioso de uma salvação pessoal no Mais Além – transcende a história. Este pressuposto tem um problema que não é de fácil solução, já que incide na tradição do pensamento em que Habermas está imerso: o conflito entre o indivíduo e a sociedade.

A íntima relação entre Filosofia da História e Filosofia da Religião, em Kant e Hegel, e entre a Teoria da Sociedade e a Crítica da Religião, em Marx e Freud, deixam antever que o problema religioso é central na compreensão do homem.

A tentativa de Habermas de reconstruir uma lógica do desenvolvimento histórico reencontra essa característica central da tradição do pensamento, já que, nessa reconstrução, a lógica do desenvolvimento das cosmovisões religiosas tem um papel importante.

Efectivamente, a posição de Habermas é válida para criticar certas formas de religião caducas, mas equivoca quando admite uma etapa ateia como culminar do desenvolvimento emancipatório do homem, ao mesmo tempo que resvala num super-tecnicismo desumanizante.

Creemos que Habermas põe entre parêntesis muita da literatura teológica e económica. Contudo, reafirmamos que o marco teórico de Habermas provoca a reflexão e é prometedora nas tendências actuais da sociedade globalizadora, com um interesse prático de avançar para a salvação do homem e não para uma catástrofe da Humanidade.

Bibliografía referência

- APPLE, M.W. (1987). *Educación y poder*. Barcelona: Paidós
- CARR, W. (1990). *Hacia una ciencia crítica de la educación*. Barcelona: Alertes
- CARR, W. & KEMMIS, S. (1988). *Teoría crítica de la enseñanza*. Barcelona: Martínez Roca
- COLOM [Cañellas], A. J. (1984). Hacia nuevos paradigmas educativos. La pedagogía de la posmodernidad. *Studia Paedagogica*, n.º 14
- COLOM, A.J. y MÈLICH, Joan-Carles (1994). *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación*. Barcelona: Paidós
- EISNER, E.W. (1987). *Procesos cognitivos y currículum*. Barcelona: Martínez Roca
- FINKIELKRAUT, A. (1987). *La derrota del pensamiento*. Barcelona: Anagrama
- FOSTER, H. y HABERMAS, J. (1985). *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós
- FOUCAULT, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard
- GIROUX, H. (1981). *Ideology, cultura and process of schooling*. London: The Falmer Press
- HABERMAS, J. (1988). *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social* (2 Vol.s). Madrid: Taurus
- HABERMAS, J. (1988). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus
- HABERMAS, (1990 a). *Pensamiento posmetafísico*. Madrid: Taurus
- HABERMAS, J. (1990 b). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos
- HABERMAS, J. (1990). *O discurso filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote
- HABERMAS, J. (1991). *El discurso filosófico de a modernidad*. Madrid: Taurus
- HABERMAS, J. (1998). *Faktizitat und geltrung Beitrage zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp
- HABERMAS, J. (1999). *Comentários à Ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget
- HABERMAS, J. & LUHMANN, N. (1973). *Teoria della società o tecnologia sociale (che cosa offre la ricerca del sistema sociale?)*. Milano: Grup. Ed. Fabbri/Etas Libri
- JAMESON, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós
- KLAPPENBACH, A. (1990). *Ética y posmodernidad*. Madrid: Univ. Alcalá de Henares
- RAWLS, J. (1971). *Uma teoria da justiça*. Lisboa: Ed. Presença
- VATTIMO, G. (1986). *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa
- VATTIMO, G. (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós
- YOUNG (1993). *Teoría crítica de la educación y discurso en el aula*. Barcelona: Paidós