

Cidadania, universidade e ação comunicativa *

Zenir Maria Forgiarini Cecchin **

RESUMO: A partir da Teoria da Ação Comunicativa de Habermas, o texto apresenta uma reflexão sobre a questão da cidadania e da emancipação na Universidade. Aponta a avaliação institucional como um contra ponto para a transformação e a democratização interna da Universidade. À medida que cresce a competência comunicativa, prioriza-se a intersubjetividade e imprimem-se processos de emancipação, de reflexão crítica e de desvelamento ideológico.

Palavras chaves: ação comunicativa; avaliação institucional; emancipação.

ABSTRACT: Based on Habermas's Theory of Communicative Action, the text presents a reflection about the issues of citizenship and emancipation in the university. It shows institutional evaluation as contrapuntual to the transformation and internal democratization of the university. As communicative competence increases, intersubjectivity is prioritized and processes of emancipation, of critical reflection, and ideological unveiling become manifest.

Key words: communicative action; institutional evaluation; emancipation.

Contextos de significação

Habermas (1988a) focaliza, em sua Teoria da Ação Comunicativa, o conceito de racionalidade comunicativa, um novo conceito de sociedade e uma teoria evolucionista da modernidade como três campos temáticos que se articulam entre si. Para ele, o conceito de sociedade se fundamenta em dois paradigmas sociológicos: o do "mundo da vida" e o de "sistema".

Ao ampliar o conceito de racionalidade, Habermas (1988a) expõe o conceito de mundo da vida como pressuposto analítico da ação comunicativa e como base de uma teoria crítica da sociedade. A dimensão de racionalidade tem a ver com a dinâmica da sociedade dividida em mundo vivido e mundo do sistema. Cada um desses mundos comporta uma forma de ver e de explicar a sociedade, a personalidade, a cultura e, nelas, os proces-

sos diferenciados quanto à integração social, à reprodução social e à socialização.

Esses três processos asseguram a racionalidade do saber aceitos como válidos (reprodução cultural); a solidariedade dos membros (integração social); e, por último, a aquisição de capacidade de as pessoas responderem autonomamente por suas ações (socialização), conduzem, segundo Habermas (1988b), a uma ação orientada para o entendimento. Somente através de uma ação voltada para o entendimento poderá ocorrer a integração de uma sociedade em bases legítimas.

Dessa forma, se houver o entendimento de que a integração de uma sociedade poderá ocorrer através de uma integração social, por exemplo, estar-se-á optando por uma alternativa que parte da ação comunicativa e, neste caso, a sociedade é concebida como mundo da vida; se, no entanto, ao se considerar a integração social como exclusivamente sistêmica, a sociedade se apresentará conforme um modelo de sistema auto-regulado. Porém, como coloca Habermas (1988b, p. 168), "*somente a noção de mundo da vida é insuficiente para incorporar todos os significados naturais.*" O problema está, então, em encontrar uma maneira de articular de forma satisfatória o sistema com o mundo da vida.

Para Habermas (1988a) mundo da vida é o universo onde se dá a atividade social cotidiana e se apresen-

* Este texto é parte da tese de doutorado sobre "Comunicação e interação no processo de avaliação institucional na Universidade: análise a partir da Teoria do Agir Comunicativo de Habermas".

** Mestre em Comunicação Social, Doutora em Psicologia da Educação e professora do Departamento Ciências da Informação na Universidade Federal de Santa Maria.

ta como o *mundo objetivo* (que são os fatos), *mundo subjetivo* (as vivências) e o *mundo social* (as normas e leis). O autor associa o mundo da vida com o saber transmitido culturalmente, onde a ação se dá como um processo no qual o ator é, ao mesmo tempo, o que inicia o ato e o produto das tradições da sociedade onde vive. O conceito cotidiano de mundo da vida é um sistema de referências, composto de evidências não tematizadas no qual se estabelece a base do processo comunicativo.

A ação comunicativa, dentro desse sistema referencial, pode manter a tradição e renovar o saber cultural, promover a integração social e servir para a formação da personalidade. Para Habermas esses processos de reprodução cultural, integração social e socialização representam os componentes estruturais do mundo da vida. A comunicação é a chave explicativa do social dentro de uma perspectiva crítica da sociedade.

Esse autor, seguindo a tradição fenomenológica, apresenta o conceito de sistema a partir do mundo da vida que serve como pano de fundo para o processo comunicativo. Seu entendimento sobre sistema não provém de orientações estabelecidas por qualquer teórico funcionalista, embora use como contraponto o conceito de Talcott Parsons. Ele analisa sistema como uma dimensão que impede, facilita ou deve ser superada para que possa acontecer a ação comunicativa. Seu conceito de sistema segue uma linha dialética com a finalidade de coordenar as conseqüências da ação comunicativa.

É importante destacar que a análise e a crítica que Habermas faz de sistema estão ligadas, quase sempre, à crítica sobre a sociedade capitalista. No enfoque sistêmico, ele interpreta a sociedade como um complexo que se caracteriza, simultaneamente como o mundo da vida, onde há o predomínio da ação comunicativa e como mundo do sistema, onde há o predomínio da ação instrumental-estratégica. Neste conceito dual de sociedade, ele aponta uma teoria de evolução social que faz distinção entre a racionalização do mundo da vida e o aumento da complexidade dos sistemas. O sistema é definido por uma fronteira: o que está dentro deve preservar sua integração frente ao que está fora, ou seja, o ambiente. O sistema apresenta uma função de controle que estuda o comportamento das variáveis selecionadas do ambiente e internas ao próprio sistema.

Um sistema complexo seria aquele que pode trabalhar em pelo menos dois estados, sem afetar sua estrutura, para enfrentar a variação de parâmetros medidos no ambiente. O ambiente é sempre mais complexo que o sistema e este deve responder a tal complexidade externa. Para isso, o sistema deve ser efetivo na capacidade de saber ler os parâmetros que melhor caracterizam as mudanças de seu ambiente (ou entorno), seja ele o mercado, o espaço, a economia, a sociedade. O sistema reduz a

complexidade do mundo quando, devidamente separado de seu ambiente, define seus valores-meta. Pois, como afirma Habermas: "*um sistema pode solucionar o problema de sua consistência quando suas operações seletivas são suficientes para dominar e apreender operativamente o fragmento de mundo que seja relevante para a conservação do patrimônio sistêmico* (Habermas, 1988a, p.313).

Desta forma, nos processos de reprodução material da sociedade, o modo racional predominante é o instrumental e/ou estratégico, ou seja, o sistêmico. A sociedade não é encarada, nesse caso, como um mundo vital compartilhado por agentes socializantes que buscam interpretar situações a partir de uma perspectiva participante. No caso da integração sistêmica, que se dá no âmbito da reprodução material da sociedade, o que comanda é a função de controle, de saber objetivante (e não participante), de cunho instrumental/estratégico em que a sociedade é vista como um conjunto de subsistemas, sendo um o ambiente do outro. Nesse caso, recorta-se a sociedade conforme o modelo auto-regulado.

Esses dois mundos em que se estrutura a sociedade moderna, dependem um do outro e se interpenetram. A sociedade tende a se institucionalizar tendo como base dois subsistemas: o econômico e o político. Nestes dois subsistemas há o predomínio do dinheiro e do poder e não a predominância da linguagem que é o suporte da ação comunicativa. Conforme Habermas (1988b), embora esses dois mundos se interpenetrem, quando há o predomínio do sistema instauram-se os processos de ideologização, seja pela colonização do mundo da vida, seja pela falsa consciência, ou pela comunicação distorcida nos quais o processo de comunicação, através do entendimento, não consegue o caminho para a liberdade e a autonomização.

A idéia de sistema remete ao global e a de mundo da vida remete ao particular. Sistema é aquilo que está institucionalizado e corresponde às necessidades, e mundo da vida está em processo de vir a ser e corresponde ao mundo da contingência e não das necessidades. Mundo da vida são as vivências que se revelam, nos atos de fala dos indivíduos, em situação particular. Em um certo sentido tudo tende a se institucionalizar. E, quanto mais uma coisa está institucionalizada mais se destrói. O mundo da vida é aquela faixa que consegue se renovar constantemente no cotidiano dos atores. A cotidianidade se revela através dos atos de fala que tendem a se institucionalizar. Quando ocorre a institucionalização sem os mecanismos de renovação perpetua-se a tradição.

A invasão do domínio sistêmico, principalmente nas sociedades modernas, onde as ações instrumental e/ou estratégica estão integradas nos subsistemas político e econômico, é que leva à colonização do mundo da vida paulatinamente. Conforme o autor, onde deveria haver

uma ação comunicativa, para a busca da integração e do entendimento através da argumentação, passa a existir uma ação instrumental e/ou estratégica, na qual os sujeitos passam a agir de forma instrumental-estratégica, privilegiando o domínio, o poder, a coação, a persuasão. A sua proposta é restaurar, no mundo vivido, a sociabilidade e a cooperação, através da ação comunicativa, sem negar a validade da ação instrumental e mesmo da ação estratégica para assegurar a reprodução material e institucional da vida.

Esse tipo de atitude permitiria aos seus agentes relacionarem-se com os objetos da natureza, com as pessoas e consigo mesmo, bem como opinar sobre vivências, fatos e normas através de um processo interativo voltado para o entendimento e para a autocompreensão dos outros. Habermas elabora um paradigma que combina o mundo vital com o sistêmico, no qual busca resgatar “*o velho com os olhos e os ouvidos de hoje*” e cria uma nova teoria crítica de sociedade. Nesta teoria, pressupõe a luta pela ênfase da lógica do mundo da vida, pois, através dela, é possível a construção da autonomia e da emancipação. Neste sentido, a idéia de emancipação, em Habermas, tem um caráter ético firmado no contexto de ações comunicativas, tendo como horizonte normativo a racionalidade e a potencialidade da universalidade de uma ética da responsabilidade solidária.

Emancipação, esfera pública e cidadania

Construir a Universidade na perspectiva da cidadania vislumbra-se pela possibilidade da transformação de seus atores em sujeitos emancipados. Para Habermas, a emancipação significa a independência do ser humano, sua condição de autonomia responsável e comprometida com a transformação. “*Um ato da auto-reflexão que altera a vida é um movimento de emancipação*” (Habermas, 1982, p.232). Para este autor, a emancipação não é só uma experiência individual, pois ela, essencialmente, acontece no coletivo, ligada a noções de justiça e igualdade e, através das relações intersubjetivas, ocorre a construção socioindividual. Os interesses emancipadores revelam uma forma de atuar autêntica, em que os seres humanos, em conjunto, assumem a direção e o gerenciamento de seus universos vivenciais, conquistando e construindo os fatos e os fenômenos da sociedade.

Desde Marx, no século XIX, há críticas à cidadania democrática moderna e sua relação com as instituições e os processos sociais, especialmente quando se referem à classe social. Estudos demonstram que a relação entre o movimento dos trabalhadores e a política de melhoramento de suas condições de vida não possui uma correspondência claramente delineada. Isto leva a crer que o conceito de cidadania necessita ser reexaminado, esten-

dendo-se para além da igualdade de todos perante a lei e a participação política. Barbalet (1989) observa que, embora a cidadania seja uma questão manifestamente política, uma análise que contemple apenas esta dimensão, torna-se insuficiente para que seja devidamente compreendida.

Alguns autores, em suas análises, consideram o tema cidadania conservador, refletindo uma visão dos iguais, em detrimento dos desiguais. Canivez (1991) diz que a noção de cidadania não adquire realidade no cotidiano do indivíduo e que, desfazendo-se o mito do cidadão, resta-nos o que sempre fomos: “*apenas indivíduos*”. Santos (1979) fala de uma cidadania “*regulada*” pelo Estado, que apresenta um sistema de estratificação ocupacional. Demo (1990) aponta uma cidadania de segunda categoria, “*tutelada, concedida, tolerada*”, que em vez de emancipatória é desmobilizadora. Para ele, toda a sociedade é estruturalmente marcada pela desigualdade social, a cidadania e a emancipação passam a ser processos históricos de confronto entre iguais e desiguais. Demo (1990, p. 33), com propriedade, afirma que “*o teor de cidadania é visível na habilidade com que cada sociedade maneja, administra a desigualdade social, e nisto ela é a maior cidadã.*”

Referindo-se às dificuldades de se conceituar cidadania, Ferreira (1993, p.20) observa que “*a cidadania é um duplo na identidade do homem: na esfera individual, cada um é único e inigualável; na esfera pública, cada um é um cidadão, teoricamente igual a todos os outros assim considerados.*” A autora comenta ainda que, do ponto de vista substantivo, essas dificuldades residem no fato de não se poder pensar a cidadania como “em si”, pois, quando fundamentada em pressupostos histórico-filosóficos, só adquire substância se configurada no indivíduo - o *cidadão*. Assim, *este* realiza sua existência, enquanto *aquela* lhe confere identidade.

A equação entre emancipação e dominação, que afeta a todos e a cada um, é o centro da atividade política na Universidade e, nos tempos modernos, como descreve Habermas (1990c), passa pela questão da soberania popular e da constituição da vontade pública. A complexa rede de interesses individuais, o conservadorismo, a ausência de engajamento aos projetos coletivos e o desvinculamento da realidade social, que envolve os atores que constroem o cotidiano institucional pode ser o que paralisa a formação da vontade pública, na Universidade. O autor (1990), ao analisar essa questão, afirma que a vontade conjunta dos cidadãos exclui todo o interesse que não possa ser generalizado e admite apenas as regulamentações que garantam liberdades iguais a todos. É o exercício da própria soberania popular que assegura os direitos humanos.

Medeiros (1998) aponta as instâncias do administrativo, do político em geral, das relações cotidianas dos indivíduos, vivenciadas em instituições estatais, institui-

ções não governamentais ou instituições empresárias como espaços onde interesses ditos gerais representam interesses de grupos privados. Nesses espaços, na maioria das vezes, predomina a manutenção do poder em nome de uma suposta participação coletiva, ou formação da vontade pública. A autora fala que a dimensão de cidadania democrática é ilusória, uma vez que a dimensão do público é ideologicamente privatizada, supostamente em nome de interesses gerais.

Na prática, a cidadania democrática se materializa de forma singular, a partir de determinantes históricos, políticos, econômicos e culturais e, portanto, não se pode falar em cidadania sem se levar em conta o Estado-sociedade em que se configura. Dependendo do grau de complexidade das relações sociais, as instituições se impõem como necessárias à organização e preservação do tônus social. Assim aconteceu com o Estado moderno que, diferentemente da *polis* grega, caracterizou-se pelo surgimento da individualidade - do indivíduo atomizado e proprietário - fazendo desaparecer a unidade imediata dos indivíduos com a vida comunitária. Habermas faz uma análise interessante quando aborda este aspecto:

As teorias clássicas da democracia partem do fato de que através do legislador soberano a sociedade atua sobre si mesma. O povo programa as leis, estas, por sua vez, programam a execução e a aplicação das leis, de modo que os membros da sociedade recebem, através de decisões (válidas pela coletividade) da administração e da justiça, os produtos e regulamentações que eles mesmos programaram no papel de cidadãos (Habermas, 1990c, p. 107).

O autor deixa claro que a implantação de programas sócio-estatais não representam um meio passivo, pois o Estado intervencionista fechou-se de tal forma num subsistema centrado em si e orientado pelo poder, que desloca os procedimentos de legitimação para sua esfera. Habermas (1990) distingue, ainda, o poder gerado de maneira comunicativa e o poder utilizado administrativamente. Para ele, no espaço político, entrecruzam-se dois processos em sentidos opostos: a geração comunicativa do poder legítimo para o qual Hannah Arendt (1990, apud Habermas) esboçou um modelo normativo, e a abtenção

de legitimação pelo sistema político, onde o poder administrativo é refletido. Habermas aponta como uma questão empírica a interpenetração desses dois processos - a formação espontânea de opinião em espaços autônomos e a obtenção organizativa de lealdade das massas. Para ele também é uma questão empírica a situação de quem domina quem.

Essa forma de relacionar-se Estado e sociedade, ilustra bem o que Habermas (1988b) chama de "*colonização do mundo da vida*", onde a razão técnico-instrumental sufoca as relações comunicativas que aí se estabelecem. O avanço da sociedade técnico-industrial estabeleceu, de um lado, o início do alijamento da massa de trabalhadores pela exigência de mão de obra especializada; de outro, uma elite empresarial transformada em massa de consumidores, para quem o que importa é usufruir dos benefícios da ciência e da tecnologia, preocupando-se, por exemplo, com os modelos de carros importados, com os avanços da multimídia, com a programação das horas de lazer.

Dessa maneira, as lutas por grandes ideais foram substituídas pelo sonho do consu-

mo, e, assim, com as necessidades básicas satisfeitas, as questões mais abrangentes que têm a ver com a sociedade como um todo foram preteridas. Valores como solidariedade e reciprocidade desaparecem e o cidadão-consumidor perde a capacidade de lutar por um mundo mais solidário para todos. Para Ferreira (1993, p. 223) "*a sociabilidade se enfraquece, dando lugar à indiferença, a uma certa resistência passiva, a uma espécie de morte coletiva*" quando o sentimento de ser integrante de uma sociedade - que vai além da extensão do nosso círculo familiar - deixa de existir.

A Universidade faz parte da sociedade, por isso mesmo parece apresentar essa situação descrita por Habermas e Ferreira. No campo das capacidades individuais, a participação dos atores universitários na transformação das relações e das práticas sociais por eles estabelecidas possui como variáveis básicas a vontade que têm de investir nessa transformação e a autonomia por eles construída. Assim, como muito bem coloca Oliveira (1996, p. 11), "*existem capacidades a adquirir e a desenvolver, mas o principal determinante da participação do sujeito social na democratização das relações e práticas sociais é a vontade política de produzi-la.*"

Considera-se que o caminho da Universidade, como um espaço público, não pode privilegiar dimensões associadas ao controle sistêmico, mas conduzir a dimensão do mundo da vida. Talvez, somente nesta dimensão seja possível atingir resultados positivos para o produto que a Universidade deve ser responsável nos dias de hoje: a formação de sujeitos emancipados nos quais a razão ganhe novo alento, desenvolvendo-se uma maneira refletida de considerar o mundo. Uma razão que assente, como aponta Pinto (1992, p. 74), "*a direção ética da existência política e social da humanidade.*"

Estabelecendo um paralelo entre vida pública e vida privada nos dias atuais, Sennett (1988) adverte para o fato de que a privacidade adentrou o domínio público, preparou a base para uma sociedade "intimista", levando as pessoas a acreditarem que os intercâmbios em sociedade são resultados de demonstrações de personalidade. A vida pública passou a ser tratada como uma obrigação. Para Sennett (1988) a *res pública* representa os vínculos de associação e de compromissos mútuos que existem entre as pessoas ligadas por laços de família ou de grupos associativos íntimos. Para esses a participação na *res pública* é, hoje, na maioria das vezes, uma questão de estar de acordo, e as formas para a vida pública estão em decadência.

Habermas (1991), em sua proposta de uma teoria crítica de sociedade concreta, postula a necessidade da construção socioindividual de espaços públicos transparentes, em que os indivíduos lutem para se organizar, como base para o desenvolvimento do processo de autonomia e instauração dos espaços democráticos. Para o autor emancipação e autonomia só ocorrem quando existir uma "descentralização reflexiva e crítica do eu" numa comunidade de comunicação que busca a construção do tu e do outro. Nessa construção, a competência interativa entre os sujeitos permite-lhes ampliar seu grau de autonomia, ampliando, também, o espaço público e a transparência.

Na contemporaneidade, os atributos público, coletivo, bem comum, enfim, tudo o que é de interesse público parece ser cada mais suplantado pelos atributos da vida privada. Através da análise histórica da esfera pública, verifica-se que a mesma originou-se a partir do âmbito privado. Como aponta Barros:

Com a expansão da família é que se formaram a gens, as fratrias, as tribos, e, posteriormente, as cidades. Com estas é que surgem o espaço público, a exemplo da polis grega, na antiga Atenas. Desse modo o "público" se consolida com base no "privado" e jamais poderia existir uma esfera pública independente e autônoma. Na Grécia antiga, a existência da polis dependia do oikos. Para que os cidadãos pudessem dedicar-se aos assuntos da cidade, era necessário que escravos, mulheres e crianças cuidassem da vida doméstica, do oikos (Barros, 1995, p.87).

Assim, com o surgimento das cidades, o *oikos* passou a ser considerado lugar da ignomia, da privação da liberdade e da igualdade. A *polis* era o lugar por excelência da vida pública. Habermas (1984) fala na cidade-estado de origem grega onde a esfera da *polis* é comum aos cidadãos livres. A participação na vida pública dependia, então, da autonomia privada, pois não ter escravos e ser pobre eram impecilhos para participar da *polis*. O autor ressalta que a posição de déspota doméstico é que dá a base para a *polis*, pois é sob o abrigo de sua dominação

que se faz a reprodução da vida, do trabalho dos escravos, o serviço das mulheres; "o reino da necessidade e da transitoriedade permanece mergulhado nas sombras da esfera privada" (Habermas, 1984, p.16).

Esfera pública ou espaço público apresenta hoje um novo conceito e tem sido abordado em diferentes acepções. Para Lafer (1983, p. I) este espaço tem por função "iluminar a conduta humana, permitindo a cada um mostrar, para o melhor e para o pior, através de palavras e ações, quem é e do que é capaz". Nesse sentido, o espaço público é o lugar do comum, isto é, aquilo que se torna conhecido por todos através da necessária transparência; porque para este autor o que aparece é o que se torna real na esfera pública. Arendt (1983) complementa essa idéia de dimensão pública argumentando que o termo público significa o próprio mundo. Para ele a convivência no mundo se baseia num mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa que se interpõe entre os que estão ao seu redor. Nesse contexto, o mundo, como intermediário, ao mesmo tempo, separa e estabelece uma relação entre os homens.

Nesses termos, não pode haver esfera pública sem a presença de outros indivíduos e o mundo é um espaço de ação que agrega uns e desagrega outros. Essa relação é constante na história e apresenta uma dimensão política onde a relação de forças entre privado e público mostra o falso uso da esfera pública sob a égide do interesse privado. Lafer (1983) refere-se à liberdade como algo que envolve a conotação política da esfera pública, como elemento fundamental para a existência da esfera pública, pois "só pode ser exercida mediante a recuperação e a reafirmação do mundo público, que permite a identidade individual através da palavra viva e da ação, no contexto de uma comunidade política criativa e criadora" (Lafer, 1983, p. II).

A *polis* grega é apresentada por Arendt (1983) como o modelo ideal do exercício de liberdade, visto que possibilitava a todos os cidadãos expressar em sua singularidade humana através do estatuto da igualdade jurídica. Para Arendt o *médium* da liberdade é a ação. É a ação a única atividade que pode ser realizada sem a mediação de coisas e objetos, porque corresponde à condição humana de pluralidade e singularidade simultaneamente, essência da vida política na esfera pública. Assim, a ação é fundamentalmente política, bem como a palavra e o discurso a ela associados, pois quem fala entre pares é que participa da esfera pública. Habermas (1990) fala que a esfera ou espaço público se consolida através da intersubjetividade e acrescenta a ação comunicativa como um espaço de construção socioindividual da liberdade.

Um aspecto central, em Habermas (1984, 1988, 1991, 1993), é o exercício da democracia e da cidadania como condições postadas na esfera pública e amparadas na esfera privada. A democracia está vinculada à consci-

ência crítica individual, pois os indivíduos só podem situar-se como cidadãos quando tomam consciência de si mesmos (pelas ações dela decorrentes) e do meio sociopolítico em que estão inseridos. À medida que as pessoas se tornam interlocutoras reais, no espaço público, têm mais condições de pensar por si mesmas e a construir sua cidadania em uma moldura democrática.

A Universidade, pela posição que ocupa na sociedade, constitui-se como uma instituição público-estatal. Desta forma, emancipação, reflexão crítica e desvelamento ideológico devem constituir-se o eixo que dimensiona, em cada um e em todos que fazem o cotidiano institucional, a cidadania. Caso contrário, a Universidade não poderá legitimar-se junto à sociedade e permanecerá um mero órgão executor do Estado, acomodático a este, ou um instrumento de interesses corporativos que, nela, encontram privilégios. É necessária a conquista de uma comunidade política criativa e criadora, através da intersubjetividade, para a afirmação da identidade universitária no espaço público que é seu.

Nesse sentido, a avaliação institucional é uma necessidade conjuntural, pois, através dela, talvez se possa retomar o papel político e científico da Educação Superior em um momento de significativa transformação social e política do país. É também através de um processo avaliativo que se poderá conseguir uma nova dimensão de espaço público consolidado na intersubjetividade e na ação comunicativa.

A missão pública da Universidade

Três temas parecem resumir as preocupações do sistema universitário na contemporaneidade: acesso, qualidade e recursos. Não há país que não sinta as pressões do número de alunos, hoje, batendo às portas da universidade. Face à diversificação de interesses e ao aumento da massa de alunos, a universidade precisa definir qual a sua função e encontrar, então, os meios para promovê-la. Aparentes contradições entre funções no seio do sistema educativo podem esconder articulações mais profundas entre este e os outros subsistemas sociais, ou entre funções instrumentais e funções simbólicas. Qualquer dessas contradições e quaisquer outras imagináveis criam pontos de tensão, tanto no relacionamento com o Estado e a sociedade, como no interior das próprias universidades enquanto instituições públicas. Santos (1996), ao analisar a gestão dessas tensões, coloca sua problemática em três domínios:

A contradição entre a produção de alta cultura e de conhecimentos exemplares necessários à formação das elites de que a universidade se tem vindo a ocupar desde a Idade Média, e a produção de padrões culturais médios e úteis

para as tarefas de transformação social e nomeadamente para a formação da força de trabalho qualificada exigida pelo desenvolvimento industrial; a contradição entre a hierarquização dos saberes especializados através das restrições do acesso e da credencialização das competências e as exigências sócio-políticas da democratização e da igualdade de oportunidades; e, finalmente, a contradição entre a reivindicação da autonomia na definição dos valores e dos objetivos institucionais e a submissão crescente a critérios de eficácia e de produtividade de origem e natureza empresarial (Santos, 1996, p.190).

Como, normalmente é da natureza da instituição pública não aprofundar a gestão das tensões, ocorrem as crises da universidade. Santos (1996) aponta a crise de hegemonia, de legitimidade e a institucional como as crises que eclodiram nos últimos vinte anos e que continuam hoje em aberto. *"A crise de hegemonia é a mais ampla porque nela está em causa a exclusividade dos conhecimentos que a universidade produz e transmite"* (Santos, 1996, p.192). Na crise institucional aparece a autonomia e a especificidade organizacional da instituição universitária. Na crise de legitimidade está em causa a luta pelos direitos sociais (entre os quais, o direito à educação) e a democraticidade dos conhecimentos produzidos.

Quando a procura de educação deixa de ser uma reivindicação utópica e passa a ser uma aspiração socialmente legitimada, a universidade só pode legitimar-se, satisfazendo-a. Por isso, a função tradicional de produzir e transmitir conhecimentos a um grupo homogêneo, quer em termos de origens sociais, quer em termos dos seus destinos profissionais de modo a manter sua ascensão social, redimensiona-se produzindo conhecimentos a camadas sociais amplas e heterogêneas. Daí, a implicação que aponta Santos: *"Como interiorizar numa instituição que é, ela própria, uma "sociedade de classes" os ideais de democrática e igualdade"* (1996, p. 212)?

Sabe-se que como instituição social a universidade exprime em seu interior uma realidade de divisões, de diferenças e de conflitos. Compatibilizar estes aspectos com os ideais de democracia e igualdade visando à emancipação e à cidadania, parece ser uma utopia da universidade pois, como aponta Chauí (1993, p. 15), *"ela se recusa, em nome da sua suposta vocação científica, a aceitar aquilo que é a marca do Ocidente: a impossibilidade de separar conhecimento e poder."* Parece que cada universidade é um palco de disputas e confrontos mais ou menos dissimulados pelo poder de definir as autoridades do saber e, portanto, o poder de falar e de dar a palavra e o poder de reconhecer a palavra do outro. No entanto, a partir das racionalidades propostas por Habermas vislumbra-se um nexos emancipatório através da superação do mundo do sistema pelo mundo da vida.

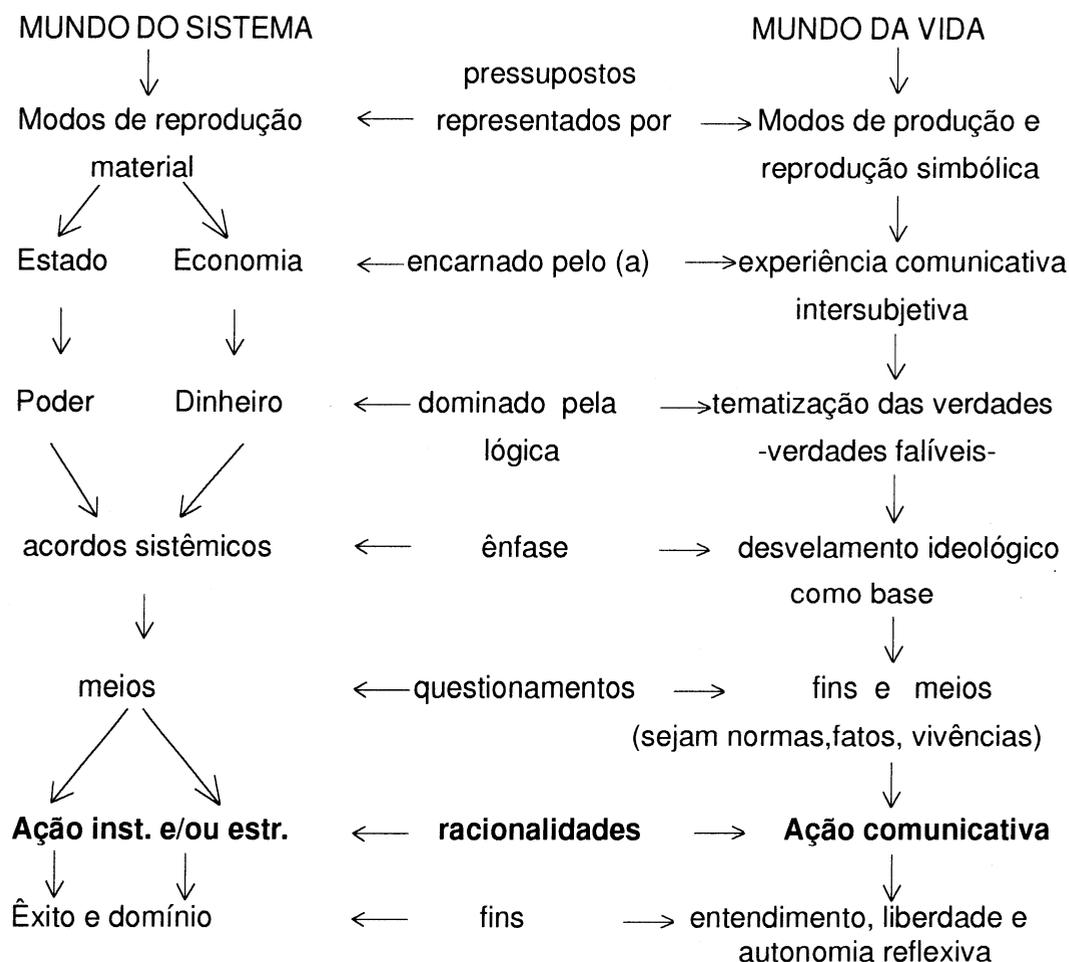
A proposta do autor de uma teoria crítica de sociedade, em relação a essas racionalidades e ao seu entendimento de mundo do sistema e mundo da vida, apresenta ações bem definidas em relação a esses dois mundos. No mundo do sistema, as ações produzem o velamento ideológico, o poder e o lucro, a redução do espaço da esfera pública e a redução ou a supressão do discurso e da argumentação através do predomínio da racionalidade instrumental/técnica e estratégica. Ao contrário, no mundo da vida, as ações produzidas pela racionalidade comunicativa/emancipatória, conduzem ao desvelamento ideológico, à tematização de verdades, à ampliação do espaço da esfera pública (espaço do discurso e argumentação habermasino) e a construção intersubjetiva da liberdade. Medeiros (1994) assim configura esses dois mundos na teoria de Habermas:

Considera-se que o caminho da Universidade, como um espaço público, não pode privilegiar dimensões asso-

ciadas ao controle sistêmico, mas conduzir a dimensão do mundo da vida. Talvez, somente nesta dimensão seja possível atingir resultados positivos para o produto que a Universidade deve ser responsável nos dias de hoje: a formação de sujeitos emancipados nos quais a razão ganhe novo alento, desenvolvendo-se uma maneira refletida de considerar o mundo. Uma razão que assente, como aponta Pinto (1992, p. 74), "a direção ética da existência política e social da humanidade."

Ao definir a missão eterna da Universidade, assim se pronunciou Karl Jaspers (1965, p.19): "universidade é o lugar onde por concessão do Estado e da sociedade numa determinada época pode cultivar a mais lúcida consciência de si própria. Os seus membros congregam-se nela com o único objetivo de procurar, incondicionalmente, a verdade e apenas por amor à verdade". Desta forma, em 1946, o autor ratificava o idealismo alemão da época e apontava a universidade como centro de investigação, de cultura e de formação integral do homem. Essa

TEORIA CRÍTICA DE SOCIEDADE



idéia perene de universidade está ligada à unidade do conhecimento. Sabe-se, porém, que essa perenidade de objetivos foi abalada por pressões e transformações sofridas pela universidade moderna.

Na contemporaneidade, exige-se uma universidade de utilitária que se aproxime do modelo organizativo de uma empresa. E, à medida que se multiplicam os problemas econômicos e sociais a polarização “formação geral e humanista *versus* formação profissional” se intensifica. De outra parte, porém, continua a se esperar da Universidade que preserve um posicionamento crítico. “*Se a Universidade se entrega à lei do mercado, ela se coloca numa situação de indigência crítica* (Goergen, 1997, p. 63).

As transformações do mundo moderno fragmentaram a antiga idéia de unidade do conhecimento. O unívoco deu lugar ao polissêmico, o singular passou para o plural conferindo à universidade uma multiplicidade de funções, por vezes, de difícil convivência. Dias Sobrinho resume, com propriedade, essas dificuldades:

No nível da racionalidade interna, é difícil conciliar essas funções, subsidiárias dos interesses práticos e conjunturais do setor produtivo e que requerem o ensino de conteúdos específicos, o treinamento de determinadas habilidades, a formação profissional, juntamente com processos de pesquisa, produção de conhecimentos, o desenvolvimento das ciências básicas, a formação geral. (...) Por outro lado, as Universidades não podem deixar de se dedicar à formação profissional, pois se estiolariam por elitismo e se esterilizariam por isolamento... (Dias Sobrinho, 1994, p. 21-22)

Neste contexto, não se pode perder de vista a Universidade como uma construção social voltada para o conhecimento fundamentado na sua função pedagógica. Ao assumir claramente a sua dimensão pedagógica, a universidade cria as condições para o amplo desenvolvimento de seus processos sociais e políticos. Seus atores integram, dessa forma, o exercício pleno da cidadania. Em *Idéias soltas sobre as Universidades de um ponto de vista alemão*, Schleiermacher (apud Habermas, 1987b, p. 8) reafirma o sentido social e público das atividades universitárias, quando diz que “*o princípio primeiro de todo esforço voltado para o conhecimento é o da comunicação*”.

No entanto, a comunicação não se dá sem uma mediação simbólica, isto é, sem uma fonte de saber prático ou conjunto de referências comuns com os quais os atores podem distinguir o possível e o impossível, o negociável e o inegociável, o verossímil e o inverossímil. Pois, como aponta Habermas: “*nos contextos da ação comunicativa só pode ser considerado capaz de responder por seus atos aquele que seja capaz, como membro de uma comunidade de comunicação, de orientar sua ação por pretensões de validade intersubjetivamente reconhecidas* (Habermas, 1988b, p.33).

Assim, a comunicação ocorre pela relação intersubjetiva entre os atores envolvidos e requer um fundo comum de conhecimento e cultura estruturado na linguagem. Também, ela não pode ser desvinculada de seu contexto concreto, condicionado pelo sistema econômico-político da sociedade. A discussão consistiria, nesse modelo, à passagem hipotética, no quadro concreto, da ação comunicativa no mundo da vida, marcado pela sedimentação dos valores e as coerções sociais provenientes do sistema, à comunidade de comunicação, marcada pela condição ideal de vida.

Desse modo, para haver um processo interativo na universidade, com base eminentemente intersubjetiva, é necessário promover um processo dialógico que envolva o debate como um processo político. E é desse processo político que emerge um espaço público, lugar por excelência da palavra, onde pode ocorrer a formação de opinião e de vontade dos atores democraticamente postados. Um espaço público capaz de conciliar direitos e deveres de cada um com os interesses coletivos, através da busca incessante do consenso.

Ainda, se a Universidade tiver como traço característico a capacidade de automobilizar-se, tanto para sair do exercício de velamento e obscuridade, praticado como proteção individualista, quanto para propor utopias concretas, relativamente ao que deve ser o convívio social-democrático, poderá encontrar brechas para o coletivo da cidadania universitária. A crítica institucional e criativa através da razão comunicativa é um processo que oportuniza uma conscientização real entre os seus participantes.

Os feixes de relações dessa convivência comunicativa devem constituir o abandono da idéia de modelo único, a superação do grande mestre individual pela intersubjetividade partilhada. A proposta de Habermas (1988a) é no sentido de descolonizar e restaurar no mundo da vida a sociabilidade, a cooperação através da razão comunicativa. Este tipo de ação permitiria aos atores da universidade relacionar-se com os objetos da natureza, com as pessoas e consigo mesmos, bem como opinar sobre vivências, fatos e normas através de um processo interativo voltado para o entendimento.

O suporte para isto é a superação da razão instrumental/estratégica por uma ética de ação fundamentada na racionalidade ético/comunicativa. Morin sugere uma razão aberta assegurada numa nova ética para incorporar a compreensão da pluralidade:

Precisamos de um pensamento apto a captar a multidimensionalidade da realidade, a reconhecer o jogo das interações e retroações, a enfrentar as complexidades, em vez de cedermos aos maniqueísmos ideológicos ou às mutilações tecnocráticas que reconhecem apenas realidades

arbitrariamente compartilhadas (...) As universidades que, em grande parte, são responsáveis pelo desenvolvimento econômico-tecnológico, devem agora dedicar-se à regulação e controle desse processo e tratar de 'assegurar um desenvolvimento humano' com esperança e uma nova ética. A esperança funda-se em possibilidades humanas inexploradas e aposta no improvável. Não é mais esperança apocalíptica na luta final. É a esperança corajosa na luta inicial. Ela deve restaurar uma concepção, uma visão do mundo, um saber articulado, uma ética (Morin, 1993, p.22-34).

Quando se estuda a questão da moralidade e da eticidade têm-se diferentes teorias. Em Habermas, encontra-se a ética discursiva como uma teoria moral que pressupõe a linguagem. A linguagem, para este autor, é um meio no qual se realizam interações. Através de um sistema lingüístico, que permita a ação comunicativa ou a interação lingüisticamente mediada, podemos pensar e analisar as relações sociais cotidianas, espontâneas e padronizadas. A ética discursiva não diz como agir mas como justificar racionalmente, dialogicamente, as implicações de nossas ações em contextos sociais conhecidos. Assim, a moralidade em Habermas ocorre na interação lingüística argumentativa que antecede e dá suporte à verdadeira ação.

A ética discursiva de Habermas está ligada a sua teoria da ação comunicativa (1988a, 1989), confundindo-se em parte com ela. As duas se esforçam no resgate de um conceito comunicativo de razão e de uma visão moderna de sociedade, onde os indivíduos não agem inconscientemente como peças de uma engrenagem, mas como personagens conscientes e responsáveis por suas ações. Estas ações são sempre colocadas em discussão para que, no agir, o ator avalie as possíveis conseqüências dos seus atos, colocando em jogo os valores, as normas e sanções vigentes na sociedade. Na obra de Habermas, a ética discursiva constitui-se, junto com sua teoria consensual da verdade, sua teoria da modernidade, sua teoria da ação comunicativa, sua teoria do Eu ou indivíduo autônomo uma peça-chave de um projeto mais amplo: a teoria crítica da sociedade.

Assim, os atores que fazem o cotidiano universitário, através da ação e interação comunicativa, podem en-

contrar o entendimento e o bem-estar de cada um e dentro de sua realidade polissêmica podem criar um relacionamento diferenciado. A ação comunicativa é uma ação privilegiada entre os atores pois permite a articulação de valores, a elaboração e validação de normas e, quando necessário, o seu questionamento. A ação comunicativa propicia, ainda, uma ampliação do espaço público onde pode ocorrer a tematização de normas, fatos ou vivências por parte de todos e de cada um. Freitag (1992), ao analisar a ética discursiva de Habermas, afirma que a ação comunicativa transforma a subjetividade em intersubjetividade, dando ao sujeito os meios para expressar seus sentimentos e angústias tornando-os compreensíveis aos outros.

Dessa forma, as atitudes deixam de ser individuais e isoladas, priorizando o coletivo e as ações intersubjetivas podem imprimir processos de emancipação, de reflexão crítica e de desvelamento ideológico. Esses aspectos, em um esforço intencional e programático entre os atores, podem levar à democratização interna da universidade. E, para a universidade ser uma força exterior e cumprir sua função pública, sua democratização interna é pré-condição da constituição desta força. Ainda, diante das crescentes emergências da diversidade, para a universidade imprimir, através de uma significação ética e política, um

processo de abertura e relacionamento com o mundo social e econômico, razoavelmente articulado, deve encontrar alternativas que preservem a pluralidade social e respeitem a igualdade assegurada pela cidadania. Santos (1996) reafirma isso quando diz que é na "abertura para o outro" que a uni-

As ações comunicativas desencadeadas, em um processo de avaliação institucional, devem pressupor um espaço não-distorcido e ter como meta a formação democrática da vontade. A possibilidade de uma democratização da vontade tem como premissa básica a racionalidade para gerar a integração dos envolvidos. Ocorre, então, as condições para a instauração de espaços públicos, de ações intersubjetivas que redimensionam e ampliam a emancipação e a autonomia conforme o interesse de todos e de cada.

versidade encontra a democratização que vai além do acesso e a permanência na mesma. Para ele a legitimidade da universidade acontecerá quando as atividades, hoje chamadas de extensão, passarem a ser parte integrante do ensino e da pesquisa.

É consenso, de muitos autores, que a Universidade precisa reagir rapidamente às mudanças sociais em curso e imaginar outras formas de organização e de ensino para, a partir das crises que ela enfrenta, provocar reformulações que a levem a cumprir sua missão pública.

Isso é possível desde que as políticas acadêmicas e científicas sejam claramente discutidas, a fim de que ocorra uma articulação entre todos os setores da universidade. Por outro lado, como aponta Santos (1996, p.225), "a universidade, ao aumentar sua capacidade de resposta, não pode perder sua capacidade de questionamento". É justamente o questionamento, a reflexão, que podem levar a um melhor desempenho.

A avaliação institucional é uma categoria imprescindível para orientar, de forma permanente e contínua, esse questionamento. A avaliação não só permite rediscutir os projetos e prioridades da Universidade, suas relações com a ciência, a tecnologia, a cultura e suas interações com a sociedade, como também contribuir para a definição dos papéis e dos compromissos dos atores na intrincada malha de relações sociais da Instituição. Neste sentido, a avaliação deve ser considerada um exercício de análise e reflexão sobre as atividades acadêmicas que permite apreciar o sentido e a orientação, assim como a eficiência e eficácia dos processos e resultados institucionais. A construção do projeto de universidade democrática, autônoma e de qualidade, necessariamente têm em seu bojo uma reflexão acerca do significado da avaliação enquanto princípio e processo.

A avaliação que privilegia a racionalidade comunicativa, como um *telos*, tem sua dimensão centrada na democracia, na autonomia, na reflexão e na intersubjetividade e pode conduzir à transformação social pela formação

de cidadãos emancipados. Esses fatores emancipadores estão expressos na teoria da ação comunicativa de Habermas (1988b, 1988c, 1989a, 1993a), que tem como suporte a racionalidade comunicativa. Ao afirmar que "as ações de acordo com os fins" são somente um ponto de vista sob o qual as ações podem racionalizar-se, o autor (1989a) busca analisar aspectos das ações sociais susceptíveis de racionalização. É a comunicação que viabiliza a mediação lingüística e promove o entendimento entre os sujeitos capazes de falar e agir permitindo que aconteça o consenso fundamentado no diálogo geral e ilimitado. Assim, a participação do sujeito é o único critério para o reconhecimento intersubjetivo na comunidade comunicativa, na qual, cada um dos atores pode e deve esperar do outro uma reciprocidade interativa. À medida que cresce a competência comunicativa, diminuem as limitações e barreiras na busca do consenso.

As ações comunicativas desencadeadas, em um processo de avaliação institucional, devem pressupor um espaço não-distorcido e ter como meta a formação democrática da vontade. A possibilidade de uma democratização da vontade tem como premissa básica a racionalidade para gerar a integração dos envolvidos. Ocorre, então, as condições para a instauração de espaços públicos, de ações intersubjetivas que redimensionam e ampliam a emancipação e a autonomia conforme o interesse de todos e de cada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1983.
- BARBALET, J. M. **A cidadania**. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.
- BARROS, A. T. Esfera pública, mídia e cidadania. In: **Veritas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 40, n.157, março, 1995
- CANIVEZ, P. **Educar o cidadão**. São Paulo: Papiros, 1991.
- CASTORIADES, C. O futuro deve pertencer à sociedade autônoma. In: SILVA, J. M. **O pensamento do fim do século**. Porto Alegre: L&PM, 1993, p.50-57.
- CHAUÍ, M. "Vocação política e vocação científica da universidade." In: **Educação Brasileira**. Brasília, n. 31, 2o. Sem. 1993, p.11-25.
- DEMO, P. "Cidadania e emancipação". In: **Revista Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, n. 100, Jan-Mar, 1990, p. 53-71.
- _____. **Cidadania tutelada e cidadania assistida**. Campinas: Autores Associados, 1995
- DIAS SOBRINHO, J. (org.). **Avaliação institucional da UNICAMP: processos, discussão e resultados**. Campinas: UNICAMP, 1994.
- FERREIRA, N. T. **Cidadania: uma questão para a educação**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- FREITAG, B. **Itinerários de Antígona - A questão da moralidade**. Campinas: Papirus, 1992.
- _____. "Receita para ler Habermas" In: Caderno MAIS, São Paulo: **Folha de São Paulo**, 30 de abril de 1995, p.10.
- GOERGEN, P. "Avaliação como prática emancipatória: subsídios para uma teoria da avaliação institucional", In: **Psicologia da Educação**. Revista do programa de estudos pós-graduados. São Paulo: PUC, Psicologia da Educação, n.2, jun, 1996, p.25-41.

- _____. A avaliação Universitária na perspectiva da Pós-Modernidade. In: **Avaliação**, Revista da Rede de Avaliação Institucional da Educação Superior. Campinas: Unicamp, v.2, n.3, setembro, 1997, p.53-85.
- HABERMAS, Jürgen. **Legitimation crisis**. Boston: Beacon Press, 1975.
- _____. **Mudança estrutural na esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- _____. **Consciência moral y acción comunicativa**. Barcelona: Ediciones Península, 1985.
- _____. **Teoria y praxis: Estudios de filosofia social**. Madrid: Editorial Tecnos, 1987a.
- _____. A Idéia da universidade: processos de aprendizagem. In: **Revista de Educação**. Lisboa, Portugal: v.2, n.1, p. 2-9, 1987b.
- _____. A nova intransparência. In: **Novos Estudos CEBRAP**. n.18, p.103-114, 1987c.
- _____. **La lógica de las ciencias sociales**. Madrid: Tecnos, 1988a.
- _____. **Teoria de la acción comunicativa. Racionalidade de la acción y racionalización social**. Tomo I. Madrid: Taurus, 1988b.
- _____. **Teoria de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista**. Tomo II, Madrid: Taurus, 1988c.
- _____. **Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios prévios**. Madrid: Cátedra, 1989a.
- _____. **El discurso filosófico de la modernidad**. Madrid: Taurus Ediciones, 1989b.
- _____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989c.
- _____. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Dom Quixote, 1990a.
- _____. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1990b.
- _____. Soberania popular como procedimento: um conceito normativo do espaço público. **Novos Estudos CEBRAP**, n.26, p. 100-113, março, 1990c.
- _____. "Que significa socialismo hoje? Revolução recuperadora e necessidade de revisão da esquerda." In: **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo: julho 1991a, n.30, p. 43-61.
- _____. "Cuestiones y contracuestiones" In: GIDDENS, A. et alli. **Habermas y la modernidad**. Madrid: Cátedra, 1991b.
- JASPERS, K. **The idea of the university**. Londres: Peter Owen, 1965.
- LAFER, C. "A política e a condição humana". In: ARENDT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1983, p. I-XII.
- MEDEIROS, G. **O processo de modernidade e a universidade brasileira: tendências emancipatórias**. Porto Alegre: PPGEDUC/PUCRS, tese de doutorado, 1994.
- MEDEIROS, M. F. de. Eixos emergentes na proposta habermasiana e a possibilidade da ação pedagógica, crítica e reflexiva. **Educação e Filosofia**. Uberlândia: UFUB, 8(15): 49-65, 1994.
- _____. Esfera pública e legitimidade na construção da cidadania. In: **Revista Educação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, n. XXI, vol. 36, p. 07-24, 1998.
- MORIN, E. "O pensamento socialista em ruínas" In: VÁRIOS AUTORES. **A decadência do futuro e a construção do presente**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1993.
- OLIVEIRA, I. B. "A contribuição de Habermas para a democracia na educação". In: **Cadernos de Pesquisa**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, n. 98, p.05-13, agosto 1996.
- PINTO, P. C. **Leituras de Habermas: modernidade e emancipação**. Coimbra: Fora do Texto - Cooperativa Editorial de Coimbra, 1992.
- SANTOS, B. de S. **Pela mão da Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 1996.
- SANTOS, W. G. **Cidadania e justiça**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1979.
- SENNETT, R. **O declínio do homem público: as tiranias da intimidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.