

CONTROLE SOCIAL E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA: DESAFIOS DE ONTEM À FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO (POLÍTICA) DE HOJE

OLIVEIRA, Neiva Afonso* – UFPel

OLIVEIRA, Avelino da Rosa – UFPel

GT-17: Filosofia da Educação

Agência Financiadora: UFRGS e CNPq

1. Instalando o debate: a participação na mira do Estado

Um dos pilares principais sobre o qual assenta o princípio da liberdade na sociedade liberal moderna é o direito à participação política dos cidadãos. Calcado na representação, o exercício da cidadania política encontra-se atualmente centrado, na maioria das vezes, em ações relativas ao *controle social* exercido pelos indivíduos em relação a ações e propostas governamentais. Na acepção em que vem sendo usado o conceito de *controle social*, trata-se, à primeira vista, de um processo de revitalização da sociedade civil resultante, por um lado, da sua mobilização e, por outro, da progressiva ineficiência do Estado de Direito para promover melhorias na vida dos cidadãos.

Se desejamos, no entanto, alcançar uma compreensão que supere o imediato percebido, é preciso que se esclareça, desde logo, o que hoje é entendido por *controle social*. Em linhas bastante gerais, pode-se afirmar que três ângulos de enfoque foram historicamente dados ao problema. O primeiro e mais abrangente é a compreensão de *controle social* como o conjunto de meios através dos quais uma dada sociedade conforma seus membros às regras estabelecidas (GARELLI, 1994). Tratando mais especificamente da relação Estado-Sociedade, identificam-se duas outras abordagens clássicas: a do controle do Estado sobre a sociedade, consectária da política hobbesiana, e a do controle da sociedade sobre o Estado, própria do liberalismo originário de John Locke. Seguindo nesta mesma linha, as análises marxistas demonstraram que nas sociedades capitalistas as classes dominantes apropriam-se do Estado que exerce o *controle social* através de instituições da sociedade civil, no sentido de manter a ordem e difundir sua ideologia (CORREIA, 2004). Assim, nos processos de luta por transformação radical do modelo socioeconômico dominante, ganhou-se a compreensão de que somente as estratégias de *resistência* poderiam ser efetivas, enquanto as formas de participação associada, concedidas por um Estado comprometido com as classes dominantes, acabariam sempre por reforçar a dominação. No entanto, especialmente

* Trabalho desenvolvido no Grupo de Pesquisa FEPráxiS (Filosofia, Educação e Práxis Social).

após a promulgação da Constituição de 1988, o termo *controle social* foi novamente trazido à ordem do dia, na maioria das vezes sem qualquer contextualização histórica ou teórica, passando a significar a mobilização da sociedade civil, especialmente através de conselhos institucionalizados, no sentido de implementar os direitos legalizados pela Constituição.

Destarte, o que imediatamente aparece como avanço no processo de participação democrática pode ser enganoso. Na verdade, estamos chegando cada vez mais próximos de uma situação em que o Estado devolve ao cidadão aquelas mesmas prerrogativas que este lhe havia outorgado. Diante de tal constatação, cabem, de imediato, pelo menos as seguintes questões: estamos, então, presenciando um novo contrato social? Estaria o Estado de Direito disposto a compartilhar suas atribuições com a sociedade civil organizada para, sobre ela, poder exercer um maior controle? A participação “concedida” pelo Estado é a saída de mão-única que o cidadão pode tomar a fim de pensar o mundo e fundamentar suas ações? Mais, e por último, o que tem sido feito da *participação de resistência* que cultivamos no Brasil nos anos 1970 e 80, como estratégia educativa?

O presente texto não pretende responder em definitivo às questões acima, mas deseja apontar para uma reflexão em torno da temática à base de argumentos da teoria política hegeliana e da pedagogia freiriana, situando, como elementos centrais, o Estado e a Sociedade Civil.

Durante o final da década de 70 e na primeira metade dos anos 80, vivemos, no Brasil, tempos e espaços que possibilitaram o aumento de atores em cena, o que se deve ao reaparecimento da democracia (representativa, *lenta e gradual*), embora convivendo com injustiça e violência. Tal contexto possibilita a tematização do passado para a compreensão das relações sociais vividas naquela época, com a particular meta de buscar indícios e categorias para pensar experiências educativas. Em tais espaços, as resistências e os enfrentamentos foram sendo materializados. O mutirão, a solidariedade, a organização para a obtenção de serviços básicos que o Estado deveria desde sempre ter oferecido, eram acompanhados por luta pela democratização do Brasil, ou seja, não apenas no campo político, mas em todas as dimensões da vida, a luta era por participação da sociedade civil com pleno poder de decisão. Nas lutas citadas, em meio a decisivo comportamento solidário entre os moradores de lugares abandonados pelo Poder Público, a luta por moradia qualificada, por exemplo, representava condição

de reflexão acerca das condições de vida das pessoas do local e, em particular, acerca da possibilidade de resistência e de afrontamentos das políticas de opressão e de exclusão. Por isso, o mutirão, por exemplo, foi sendo sinônimo de solidariedade, ação coletiva e oportunidade para refletir o mundo vivido pelos sujeitos¹ participantes. Falamos das experiências com as quais nos formamos e lutamos a favor de um mundo melhor desde os anos 70/80. Lembramos os diversos grupos, organizados a partir de projetos eclesiais ou de movimentos sociais e populares. Recordamos projetos e inserções em *trabalhos de base*, desenvolvidos junto às CEBs, Associações de Bairro e Partido Político e encaminhamentos *coletivos*. Também voltam à memória traições, decisões individuais e barganhas geradas *na calada da noite*, por falsos *líderes* comunitários, deixando-nos sem categorias suficientes para compreender contextos culturais, políticos e econômicos a partir dos quais lideranças *negociavam* suas identidades e as identidades dos grupos que lideravam. Por outro lado, recordamos que havia boa fartura de serviços ao bem comum, produzidos nos movimentos populares, por pessoas comprometidas com a justiça e com a solidariedade, ainda hoje fortemente presentes nas comunidades com as quais atuamos nos tempos aqui rememorados.

2. Compreendendo o passado com os pés fincados no futuro: pensando metodologias participativas a serviço da relação da filosofia e da educação

Vivemos num país cuja população tem sua identidade esfacelada e multiculturalizada, com aparente equalização, mas onde brancos têm renda duas vezes e meio maior que negros. O reconhecimento do multicultural, particularmente para a institucionalização de políticas públicas, não é a condição de possibilidade de reunião de várias culturas para pensar a constituição da nação, mas, não raro, a instauração de novas lutas fratricidas e fragmentadoras a favor da seleção da melhor cultura para que, enquanto referência, possa ser tornada hegemônica. A reconstituição de trajetórias político-pedagógicas *encharcadas* de experiências que cabem, também, à filosofia da educação decifrar, é vigorosa para pensar práticas de organização política

E foi a partir das experiências aqui refletidas que nos descobrimos, desde os

¹ Sujeito, não abstração, entendido como *posto debaixo*, que se sujeita à vontade de outrem; ou no sentido de *ser individuo* que se considera qualificado para a ação. Enganam-se os que afirmam que a noção de sujeito produzida pela modernidade liga-se estreitamente ao sentido guiado tão-só pela razão. Da mesma forma, aqui sujeito não é entendido como negação ontológica da autonomia, da capacidade de pensar, falar e produzir. Sujeito aqui tem o sentido de ser social, capaz de ações conscientes: compreensão do mundo e fundamentação das ações que empreende em seu devir histórico.

anos 70/80, prática e teoricamente inconformados com as relações de poder instituídas. Eram manifestações de indignação que nos levaram a refletir concepções políticas acerca da impossibilidade da mudança social sem organização, sem discussão e sem definição coletiva de normas em cada microrrelação, em cada instância singular e de definição de regras, verdades, frequentemente ossificadas inclusive em situações de sofrimento e opressão, apostando que o contraditório, sempre que explicitado, possibilita a reunião de fragmentos em referências globais de análises e instalação de práticas coletivas.

Nesta meditação, descobrimo-nos pensando a contestação política posta nos ideais da geração/68, onde houve, sim, uma revolução, talvez em substituição às clássicas utopias que até então amparavam os jogos de resistência aos regimes políticos e culturais instituídos. Fomos identificando o capitalismo atualizando-se, com seus apelos ao consumo e às liberdades individuais. Neste panorama, os ideais de sociedade fraterna pareciam distanciar-se. Embora correta sob o ponto de vista da análise ética, a defesa da eliminação das estruturas autoritárias abrigou o esvaziamento de referências, decorrente de movimento que não conseguiu impor-se como jeito humano e cultura política de organização social. A revolução/68 apresentou novo modo para organizar relações sociais, partindo do questionamento radical às normas propostas pelos aparelhos de Estado, passando às regulamentações familiares, à moral tradicional e aos tabus.

Nesse contexto, não suficientemente presente em nossas meditações, cremos ter atuado, como professores e militantes, com uma geração que se queria mais permissiva, reivindicante de valores mais desconectados das instituições que os sustentavam ou originavam: Igreja, Estado, Escola e Família. Essa, no entanto, pode ter sido uma crítica de conservadores, justamente dos que objetivavam a manutenção de *status quo* garantidor de privilégios a privilegiados. É uma geração que, embora crítica, criou explicações definitivas quanto à impossibilidade da mudança, partindo de análises dogmáticas das relações de poder. E, em que resultou essa geração quanto a valores fundantes de novas dinâmicas sociais? Como foi ser pai, mãe, filho, político, no momento histórico anunciado, que sofria conseqüências de ditaduras de direita e de esquerda? Em que medida tal movimento influenciou as pessoas com as quais atuamos nos anos 70/80, por exemplo? Qual o poder formativo que se constituiu pelo modelo

participativo no período citado?

Num mundo assim organizado, buscávamos a *verdade*², sem poder expressar a liberdade que Raul Seixas³ cantava, bem representando o momento onde tem origem o próprio dilema das instituições e da autoridade. Esse é o contexto em que conflitos políticos e de geração afloram e instauram cenários a partir dos quais relações são revisadas. Não de pronto, percebemos que a verdade pode estar na *ganga*, no erro, no *excluído*, no educando, na dimensão que o outro desvela, ao reconhecer que “*cada sistema deixa um resíduo, que lhe escapa, que lhe resiste, e de onde pode partir uma resistência efetiva (prática)*” (LEFEBVRE, 1967, p.373). No tempo aqui analisado, buscávamos “*(...) detectar os resíduos - nêles apostar - mostrar nêles a preciosa essência - reuni-los - organizar suas revoltas e totalizá-los*” (id, p.375).

Lembrando Marx (1986, Tese III), combatendo posições de Feuerbach, a história dos processos de participação nos anos citados está marcada por decisões, tomadas em conjunto com homens e mulheres que faziam parte da existência e da formação. Era forte a opção pela intersubjetividade, como na afirmação de Fiori: “*passsei a pensar o mundo como é, um mundo da consciência, ou a consciência como consciência do mundo. Eu vi que há uma fonte de constituição deste mundo, que não é a minha subjetividade, nem a sua subjetividade, é a intersubjetividade*”, tornando o homem humano na justa medida de sua capacidade de se intersubjetivar “*no reconhecimento das consciências*”. A consciência, “*isolada em si mesma, não tem quem a reconheça e só na mediação do reconhecimento é que ela se afirma e se faz e se configura como consciência humana*” (FIORI, 1987, p.45).

Diante desse tempo presente, marcado por concessões do Estado ao cidadão (consumidor de direitos e bens, não mais que “*dádiva caridosa feita aos pobres*”), a pergunta é pela origem dos gestos solidários nos processos de resistência. Muitas das pessoas com as quais convivíamos, enraizadas na cultura rural, traziam consigo experiências de profundo vínculo solidário com vizinhos. Ao chegarem à cidade, entretanto, essa conduta vai sendo progressivamente anulada por comportamentos

² A *verdade formal*, no período citado, é posta sob suspeita enquanto *possibilidade única* de descobrir e organizar o mundo.

³ A letra da música de Seixas, intitulada “*Sapato 36*”, diz: “*eu calço é 37. Meu pai me dá 36. Dói, mas no dia seguinte eu aperto o meu pé outra vez. Pai eu já tô crescidinho. (...) já tô indo embora. Quero partir sem brigar. Já escolhi meu sapato, que não vai mais me apertar (...)*”. Raul Seixas foi um pensador que, como ele mesmo refletia, não conseguia suportar a realidade. Como poucos, soube o sentido do sonho, aquele que sonhado sozinho é apenas um sonho, sonhado *juntos* é realidade, quando *um mais um é mais que dois*.

ensimesmados e a participação ganha novo formato. Mas as ações coletivas que as organizações comunitárias passaram a proporcionar, pela participação nos movimentos reivindicatórios, possibilitaram um *retorno às práticas* de solidariedade que já haviam vivenciado: “*as pessoas voltam a se ajudar; enfrentam as dificuldades juntos; com o mutirão a gente ajudava a quem precisava e discutia os problemas da comunidade e rezava todo mundo junto; acho que o pessoal que participou dos projetos da Igreja e dos mutirões até política até hoje discute*”. São falas que põem a exigência de compreensão dos citados movimentos. Ou seja, as pessoas, reconhecendo a importância do trabalho solidário e coletivo em suas vidas, falam que hoje *tem pouca discussão* conjunta, lamentando interrupções e, mais, apontando para a instalação de mecanismos de “controle estatal” que se instituem na medida em que a cultura do direito e da “dobra” à migalha vai retirando as pessoas dos movimentos de resistência e disponibilizando grande parcela da sociedade ao controle exercido pelo Estado através de serviços, embora precários e parciais.

3. Controle social e participação política – refletindo com a teoria hegeliana.

Para Hegel (com quem vamos tentar discutir os tempos aqui retomados), não há sociedade civil⁴, se não existir um Estado que a construa, que a componha e integre suas partes; não existe povo, não existindo Estado, pois é o Estado que funda o povo e não o contrário, como preconizava o contratualista clássico, Jean-Jacques Rousseau, teórico por excelência da democracia participativa.⁵ Em outras palavras, o que Hegel defende seria o oposto da concepção rousseauiana, segundo a qual a soberania pertence ao povo que a exprime no Estado. Diferentemente, Hegel afirma “... *que el estado es la voluntad perfectamente soberana que se determina a sí misma, y que a él le compete la decisión última ...*”. (HEGEL, 1988, §279, p.367) Assim, na teoria política hegeliana, o Estado funda o povo e a soberania é do Estado; portanto, a sociedade civil é incorporada pelo Estado e, de certa forma, nele está contida. Estado e sociedade civil são distintos

⁴ Hegel toma por empréstimo a noção de sociedade civil do inglês Ferguson, autor de *Ensaio sobre a história da sociedade civil* (publicado em Londres, em 1766). Tomando a expressão original *civil society*, Hegel a expressa como *bürgerliche Gesellschaft*, isto é, “sociedade burguesa”. De fato, a expressão “sociedade burguesa” assumiu no uso corrente, depois de Marx, uma significação predominantemente histórica, que serve para designar o tipo de sociedade característica de uma época, aquela em que a burguesia é a classe dominante.

⁵ Este tema está desenvolvido em mais detalhes por Neiva A. Oliveira em *Rousseau e Rawls: contrato em duas vias*, principalmente na Primeira Parte. Ver também Carole Pateman, *Participação e teoria democrática*.

tão-somente como conceitos, pois o filósofo tem uma concepção organicista do Estado (este, um organismo que abrange tudo). De acordo com Hegel, o Estado é ético na medida em que concretiza e garante o princípio das liberdades individuais, a inviolabilidade da pessoa e da iniciativa privada.

Frente a las esferas del derecho y el bienestar privados, de la familia y la sociedad civil, el estado es, por una parte, una necesidad *exterior* y el poder superior a cuya naturaleza se subordinan las leyes y los intereses de aquellas esferas, y de la cual dependen. Pero, por otra parte, es su fin *inmanente* y tiene su fuerza en la unidad de su fin último universal y el interés particular de los individuos, lo que muestra en el hecho de que éstos tienen deberes frente al estado en la medida en que tienen derechos (§155). (HEGEL, 1988, § 261, p.326)

Tomando por base a posição hegeliana em relação à existência e conteúdo do Estado, devemos fazer a indagação quanto ao incentivo dado pelo Estado Liberal contemporâneo às instâncias de repartição do poder. Pretende este poder reforçar a sociedade civil ou se reveste de uma forma de controle e aniquilamento da sociedade organizada? Em outros termos, a visão que temos hoje de *controle social* traduz realmente a iniciativa da sociedade (dos cidadãos) de colocar-se como co-participante da gestão governamental ou está a sociedade civil caindo na armadilha liberal e simplesmente ratificando uma situação de irresponsabilidade crescente dos governantes? Nesta linha de indagação, está também a preocupação de Nogueira (1999):

Toda essa movimentação traz consigo um conjunto de questões e indagações a respeito do Estado e da sociedade civil, condicionando, em boa medida, a discussão a respeito dos projetos de reforma e redesenho do Estado. Que papéis e atribuições devem ser reservados ao Estado no novo quadro histórico-social que se anuncia? Como deve ele ser estruturado, sobretudo quando visto em sua face mais imediatamente governamental e administrativa? Que lugar deve ocupar a sociedade civil na reorganização das sociedades contemporâneas, na formatação dos modos de convivência e nas

funções de governo e gestão? Mas a respeito de qual sociedade civil devemos nos interrogar? De um espaço para a explicitação de subjetividades políticas ou de um espaço para a afirmação de interesses pouco comunicantes, egoístas e corporativos? (p.76)

Para que não corramos o risco de desenhar simploriamente uma perspectiva de sociedade civil completamente atrelada a ideais burocráticos e egoístas de um Estado liberal de Direito que não contempla a satisfação da materialidade das relações sociais, é necessário ter presente a própria concepção de Estado liberal e prever também processos de capacitação de nossa cidadania. Precisamos estar atentos para o fato de que a participação associada, colaborativa, e não de resistência, como tipicamente vem ocorrendo nos Estados liberais, sob o rótulo de *controle social*, está mais diretamente ligada à desresponsabilização do Estado em termos de distribuição de políticas públicas do que a um possível compartilhamento do poder. E a sociedade civil, enquanto instância despolitizada, acaba por cumprir um rol de atividades submissas à vontade solitária do Estado, tendendo a submeter-se à lógica liberal de respeito às liberdades civis, sem uma visão crítica a respeito do que isso possa representar em termos de não atendimento das necessidades básicas de populações inteiras. Em outras palavras, o que é visto como um avanço em termos de participação política dos cidadãos (*controle social*), acaba por tornar-se um atrelamento a um Estado comprometido com o desenvolvimento individual e com as regras do mercado.

Atendo-nos aqui à sistemática hegeliana de compreensão do existir do Estado e da sociedade civil, dizemos que há âmbitos específicos de atuação de cada uma destas duas instâncias. A falta de comprometimento do Estado com as políticas que são da sua competência e a conseqüente devolução à sociedade civil das atribuições que esta lhe outorgou nada tem a ver, então, com a vontade política deste mesmo Estado de delegar poderes decisórios à sociedade civil em questões relativas a programas, recursos, etc. Pelo contrário, trata-se de estratégia ligada ao rearranjo neoliberal que permanece indiferente à justiça material, contemplando unicamente o resguardo do princípio da liberdade individual que, no Estado, vem a ser universal. A Filosofia do Direito de Hegel assim ensina: “*El estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la libertad concreta consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares, por un lado, tengan su total desarrollo y el reconocimiento de su derecho ..., y por otro se conviertan por si mismos en interés de lo universal, al que reconozcan*

con su saber y su voluntad como su propio espíritu sustancial y tomen como fin último de su actividad.” (HEGEL, 1986, § 260, p.325) O direito liberal, portanto, a fim de garantir a elevação da liberdade individual à condição de princípio universal, paga o preço de ter que abstrair as condições materiais das relações sociais. Ao esgotar a compreensão de cidadania no igual tratamento perante a lei, inviabiliza a observância da possibilidade de tratar os desiguais ou excluídos do modelo liberal. E, de outra sorte, por estar calcado em princípio garantidor das liberdades individuais, deve ser o guardião destas mesmas liberdades, as quais levam ao desenvolvimento pleno de habilidades individuais. No dizer de Flickinger (1998),

... o princípio da legalidade do agir político não confere uma base satisfatória, capaz de legitimar materialmente o agir do Estado; e, inversamente, a legitimidade material, enraizada no ideal de justiça social, não consegue respeitar o espaço legal do agir dos indivíduos que nele buscam o direito de realizar seus interesses subjetivos. (p.61)

A lógica de flexibilização do Estado liberal moderno contém a proposta de maior participação da sociedade civil, através de políticas relativas ao *controle social*, conseqüência irreal de uma proposta de autêntica autonomia da sociedade civil. Em outras palavras, o que a sociedade civil dispõe hoje como possibilidade de participação está atrelada ao consentimento do Estado liberal de direito, que se traduz em concessões de “parcerias” com a sociedade civil, cujo embate hodiernamente é travado em relação à lógica do mercado. Assim, podemos afirmar que a sociedade civil organizada encontra-se diante de um caminho ambivalente que se traduz em questionar a agenda liberal de defesa das liberdades individuais ou adequar-se a uma estrutura de “individualismo possessivo”⁶. A questão que se coloca é a seguinte: quais as circunstâncias para que as pessoas participem das regras de mercado? Torna-se fundamental salientar que o mercado globalizado se restringe àqueles que controlam o próprio mercado.⁷

⁶ Trata-se de uma expressão utilizada pelo sociólogo canadense Crawford Brough Macpherson ao tratar, em sua obra *A Teoria Política do Individualismo Possessivo*, do proprietário individual que se define por essa vocação de defender o bem que propriamente lhe pertence.

⁷ Segundo o relatório da ONU-1999, “a quinta parte da população mundial que vive nos países de maior renda detém 86% dos mercados de exportações mundiais, 68% do investimento direto estrangeiro e 74% das linhas telefônicas; a quinta parte da população que vive nos países mais pobres detém cerca de 1% de

A idéia de *controle social* só tem sentido a partir da disjunção entre sociedade civil e estado. Quando esta relação era ainda de parceria, era impensável qualquer controle. Só mais tarde, quando a sociedade civil passa a ver no Estado o vilão que não encaminha o atendimento de suas necessidades, surge uma relação dicotômica do tipo amigo-inimigo. Só então começa a constituir-se o conceito de *controle social*. Por fim, este acaba por ser institucionalizado, no caso do Brasil, pela Constituição de 1988, completando uma trajetória que vai da parceria para o confronto e, finalmente, para a incorporação no aparato jurídico do Estado.

A constatação da existência de disputas de poder (presentes tanto nos governos como nas instituições sociais) leva, por um lado, em direção a uma saída moralista para a crise, através da adoção de metas filantrópicas e de assistência; ou conduz, por outro lado, a um caminho mais trabalhoso e suscetível de embates, apontando para um horizonte de questionamento do espaço político a ser ocupado pela sociedade civil, que se traduziria em resistir à conformidade de movimentar-se unicamente no interior dos espaços concedidos.

4. Da experiência da participação-resistência à esperança: desafios à educação

Do exposto, pensamos ser necessário avançar na sistematização de experiências de solidariedade que as pessoas são capazes de praticar, destacando a importância educativa da efetiva participação. Se a vida reduz-se à competição, à luta, à destruição dos mais fracos pelos mais fortes e se o motor da história é tão-só a luta de uns contra outros, onde fica o *mistério da gratuidade* e do vigor dos movimentos de participação popular? Estaria, a humanidade, vivendo uma fase de degenerescência humana? Advogar a favor da importância de operar valores como a solidariedade, praticada por tantas pessoas que nos anos 70/80 participavam de Movimentos Sociais e Organização Popular, não é preocupação metafísica de filósofos, santos ou profetas. Convém lembrar que a resistência solidária está presente em cientistas que, por exemplo, pesquisando a evolução, contestam o darwinismo biológico e social, mostrando a dimensão da vida gerada por *complexas simbioses*. Andreola fala na capacidade revolucionária de grupos e redes de solidariedade no Chile, por ocasião da ditadura militar. Eram grupos que acolhiam pessoas desempregadas e perseguidas. Refeições eram dispostas às pessoas

sofridas, organizando-se *anéis* de apoio às necessidades humanas básicas: “*o regime autoritário não chegou a dar-se conta do processo de conscientização (...) que estava acontecendo, nesses grupos de solidariedade. Por isso foi pego de surpresa no plebiscito em que imaginava consolidar o autoritarismo*” (1997, p.64). Agentes de mediação propiciaram condições para que pessoas se juntassem e discutissem política, debates sempre entremeados por relações pessoais, objetivando formação de cadeias de conscientização-ação, visando mudanças sociais. Paulo Freire, diferentemente da crença hegeliana no poder libertador do Estado, aposta nas pessoas e em sua capacidade organizativa para *resistir* à cultura de adesão e subserviência ao Estado, contemporaneamente materializadas em diversas políticas de *controle social*. Por isso, Freire é referência para pensar tais processos, lembrando que, se “*é verdade que, sem liderança, sem disciplina (...), sem objetivos (...) e contas a prestar, não há organização e, sem esta, se dilui a ação revolucionária*”, nada justifica o “*manejo das massas populares, a sua ‘coisificação’*” (1982, p.209-10).

As reflexões aqui trazidas e produzidas, a partir e com as pessoas com que solidariamente estivemos envolvidos em projetos de participação popular nos anos 70/80, remetem-nos a dimensões de vida singulares e ricas em significações, produzidas lá onde acontece o “*tempo fundante*” (FREIRE, 1997), categoria esta a ser pensada não em função do *fechado cronograma* da produção moderna, mas dos ciclos de produção e reprodução da vida, revitalizado pela organização e pela participação pelos caminhos da resistência, mais do que pela briga individualista por “um lugar ao sol”.

Sobra, quiçá, o tempo das indagações acerca da possibilidade da unificação dos múltiplos, como lembra Fiori, questionando seu professor de Filosofia, já no secundário: “*neste diálogo, eu perguntava ao mestre como se poderia explicar a unificação dos múltiplos para que eles não fossem um multiverso, mas constituíssem um universo*” (1987, p.34). Poderíamos, com Fiori, refletir o sentido da história que faziam aquelas pessoas: “*(...) se há sentidos, deve haver um sentido universal da história. Por que, se o contexto não fosse significante (...), como é que fragmentos da história, que nós fazemos, poderiam ter sentido? Seria (...) pensar o absurdo que nós, no não-sentido da história, ainda encontrássemos um sentido para o nosso projeto*” (id, p.50). Descrever e representar o mundo passou a ser condição de possibilidade que a estrutura da consciência permitia-nos, nessa bela aventura fenomenológica com a qual pudemos avançar no desvelamento do mundo em que vivíamos e na exploração do desconhecido.

Relembrando as pessoas com as quais trabalhávamos, recordamos que são parte

da *cultura do silêncio, do sofrimento*, de perdas e aprendizados. Não desejamos, porém, transformar aquele cenário em quadro de *cultura vitimizada* ou masoquista, mas de resistência e participação em lutas pela sobrevivência e por espaços culturais. É certo que se tratava de pessoas que eram constantemente reduzidas, expostas ao silêncio, ou submetidos à fala de quem detém o poder da fala, da definição de normas comportamentais e constituição de valores que servem de parâmetros para refletir a vida. Mas constituíam-se como seres humanos em inteira dignidade, a partir das lutas solidárias por espaços de *participação de resistência* ao modelo social vigente.

Enfim, as memórias que recuperamos nesta reflexão reavivam a certeza de que, nos processos de educação dos nossos tempos, precisamos ter muita cautela antes de, precipitadamente, dar por anacrônicos certos conceitos e procedimentos e, às pressas, substituí-los por outros mais em voga. Neste sentido, a filosofia da educação, enquanto saber independente, pode fornecer ferramentas de elucidação conceitual para pensar a problemática da política e dos graus de envolvimento entre questões como *participação política, controle social, estado e cidadania*. Por isso, cabe dizer que a filosofia da educação não está vinculada somente à razão instrumental ou à razão comunicativa liberal, mas tem como sua produtora a razão enquanto dimensão humana que escolhe fins e que, portanto, estabelece e resgata parâmetros filosóficos, a partir de pensadores clássicos e contemporâneos. Uma tal tarefa da filosofia da educação pode ser o elemento que nos auxilia no discernimento e na compreensão de momentos políticos diversos e divergentes, como esses que buscamos resgatar em nosso texto.

Referências:

- ANDREOLA, Balduino A. Contribuição de Ernani Maria Fiori para uma pedagogia política de libertação. *Cadernos de Educação*. Pelotas: FaE/UFPel, 6(9), 1997. pp. 41-72.
- BATISTA, A. Reforma do Estado: uma prática histórica de controle social. *Serviço Social & Sociedade*. São Paulo, Cortez, Ano XX, n. 61, p. 63-90, nov. 1999.
- CORREIA, Maria Valéria da Costa. A Relação Estado/Sociedade e o controle social: fundamentos para o debate. *Serviço Social & Sociedade*. São Paulo, Cortez, Ano XXV, n. 77, p. 148-176, mar. 2004.
- FIORI, Ernani Maria. *Metafísica e História*. Textos Escolhidos, v 1. Porto Alegre:

- L&PM, 1987.
- FLICKINGER, H. G. A lógica imanente do liberalismo moderno. In: PIZZI, J., KAMMER, M. *Ética, economia e liberalismo*. Pelotas: EDUCAT, 1998. p.39-62.
- FREIRE, Paulo. *“Mudar é difícil, mas é possível.”* Recife: SESI/CNI, 1997.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 11ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- GARELLI, Franco. Controle Social. In: BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola, PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. 6.ed. Brasília/DF: Editora da UnB, 1994. p.283-285.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios de la filosofía del derecho; o derecho natural y ciencia política*. Barcelona: Edhasa, 1988.
- LEFEBVRE, Henri. *Metafilosofia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MARX, K. *A ideologia alemã* (Feuerbach). São Paulo: Hucitec, 1986.
- NOGUEIRA, M. A. Um Estado para a sociedade civil. In: RICO, E. M., RAICHELIS, R. (Orgs.) *Gestão Social: uma questão em debate*. São Paulo: EDUC; IEE, 1999. p. 69-90.
- OLIVEIRA, Joaquim Alves de. *Cartas de Goiás*. Rio de Janeiro: Salamandra, 1977.
- OLIVEIRA, N. A. *Rousseau e Rawls: contrato em duas vias*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (Coleção Filosofia, 109)
- PATEMAN, C. *Participação e teoria democrática*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.