SERGIO AMANCIO CRUZ

A PEDAGOGIA DE PAULO FREIRE:
QUESTOES EPISTEMOLÓGICAS

Esta dissertação foi aprovada com o conceito "A" excelente.

9.2.87

Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben
COORDENADOR DE PÓS-GRADUAÇÃO
Faculdade de Educação - UNICAMP

Dissertação apresentada como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação (Metologia de Ensino) à Comissão julgadora da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Professor Dr. **Roberto Romano da Silva.**

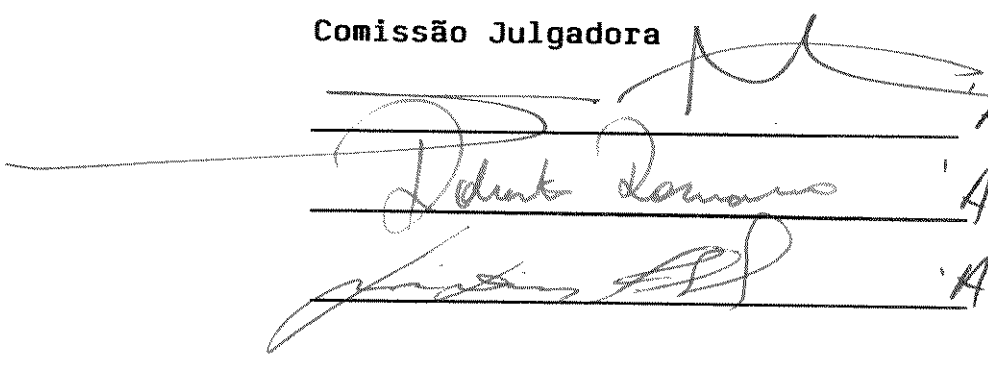
FACULDADE DE EDUCAÇÃO - UNICAMP

Campinas - SP

1987

UNICAMP

Comissão Julgadora



Para **Carolina**, para todas as crianças do mundo.

Í N D I C E

INTRODUÇÃO 1

1. Os Educadores da Década de 70 e o Debate Pedagógico 1

2. Notas Para Contextualização do Debate 11

I - A QUESTÃO EMPÍRICA E O SUJEITO NA TEORIA DO CONHECIMENTO DE PAULO FREIRE 19

II - AS ESPECIFICIDADES DA EDUCAÇÃO COMO PRÁTICA DA LIBERDADE.. 35

III - A PEDAGOGIA DO OPRIMIDO COMO CONTINUIDADE DA EDUCAÇAO COMO PRÁTICA DA LIBERDADE 53

IV - AS ESPECIFICIDADES DA PEDAGOGIA DO OPRIMIDO 68

V - O CONTEÚDO SOB A FORMA 78

VI - A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE 86

VII - O SUJEITO, O OBJETO E A VERDADE 126

CONCLUSÃO 138

BIBLIOGRAFIA 152

INTRODUÇAO

1. OS EDUCADORES DA DÉCADA DE 70 E O DEBATE PEDAGÓGICO

O tratamento repressivo aplicado pelo regime militar às questões sociais no Brasil, no final da década de 60 e início da de 70, não impediu que, já em meados dos anos 70, o movimento estudantil voltasse à cena política, mobilizando enormes contingentes de estudantes em todo o país.

Esta retomada das mobilizações dá-se no governo Geisel, período imediatamente posterior à derrota do movimento armado de esquerda.

Algumas interpretações historiográficas tem procurado ressaltar que o baixo nível teórico-político e organizacional da esquerda brasileira, bem como a origem social de seus quadros (basicamente pequeno-burguesa), contribuem para imprimir a estes movimentos políticos, um caráter oscilatório. Assim, a derrota do chamado binômio reformismo-populismo, com o golpe de 1964, e o conseqüente processo auto-crítico daí originado, teria dado lugar às posições militaristas e vanguardistas em ação a partir do final da década de 60. Os rompimentos que se dão dentro do PCB nos anos subseqüentes a 1964, o surgimento de organizações encaminhadas para a prática da luta armada —— ALN, VPR, PCBR, VAR-PALMARES, COLINA, MR-8, MAR e outras —— seriam a expressão desta mudança de perspectiva de considerável setor da esquerda da época.

Por outro lado, o trágico desfecho desta fase teria aberto caminho no seio destes movimentos para atitudes pautadas pelos chamados trabalhos com as bases, na conjuntura, no dia-a-

dia das massas[1], etc... Os textos de Ernesto Guevara e Regis Debray eram substituídos pelos de Antonio Gramsci, marcando assim, o despertar das lideranças para temas como Intelectual orgânico, Cultura, Hegemonia, Sociedade Civil, etc...

Embora essas reflexões, muitas vezes, não considerem na devida proporção as iniciativas e ações dos outros atores sociais envolvidos neste processo — os setores conservadores e reacionários — e as características e alterações estruturais da sociedade[2], parece evidente que a chamada falência dos movimentos de vanguarda no início dos anos 70 e as características dramáticas daqueles instantes — os assassinatos, as torturas, os suicídios, os banimentos — somavam-se para estimular atitudes com certo sentido misológico e afetivo de desconfiança com relação às perspectivas racionais de análise dos processos sociais.

Neste contexto, assassinatos de líderes oposicionistas, como do estudante Alexandre Vanuchi Leme (1975), do jornalista Wladimir Herzog (1975), do operário Manuel Fiel Filho (1976); as prisões de operários no ABC às vésperas do primeiro de maio de 1977, constituiram-se em fatos que, quase espontaneamente, fizeram os estudantes ir para as ruas desafiando o aparato repressivo do regime, apesar da quase inexistência de atividades persistentes e eficazes das organizações políticas de vanguarda nestes anos.

Paralelamente, passou-se a perseguir a reconstrução das entidades estudantis postas na ilegalidade. A UEE em São

---

(1) Exemplo desta perspectiva é o depoimento do ex-líder operário José Ibrahim no Prefácio de A esquerda armada no Brasil: 1967/1971, Org. Antonio Caso (Lisboa, Moraes, 1976).

(2) Um dos trabalhos importantes que analisa minuciosamente a articulação política e ideológica das classes dominantes para o golpe de 1964 está em René Armand Dreifuss, 1964: A conquista do Estado. (Petrópolis, Vozes, 1981).

Paulo seria a primeira a realizar o seu Congresso de Reconstrução (1977) e a convocar eleições abertas para sua diretoria (1978).

Dessa forma, pode-se considerar como traços marcantes do ressurgimento do movimento estudantil nesta época: o seu alto grau de espontaneidade; as motivações francamente políticas (com fortes teores emotivos e passionais); as necessidades organizativas com relação às suas entidades de massas. E, num certo sentido, a espontaneidade, a emotividade e o predomínio de preocupações organizativas colocavam em segundo plano a elaboração teórica e a formulação de políticas para o movimento.

As transições artificialmente construídas das análises da conjuntura política geral (o caráter do Estado, a situação da luta de classes) para as questões "específicas" da Universidade constituiram uma das conseqüências mais marcantes dessa situação.

Apesar disso, e até mesmo por tudo isso, as lideranças emergentes do movimento estudantil deste contexto manifestaram uma postura sobre as mais diversas questões relacionadas à vida da Universidade, na maioria das vezes indistintamente, que poder-se-ia resumir em uma palavra: uma postura crítica. A ausência de uma compreensão mais elaborada sobre as relações entre Universidade e Sociedade empurrava muitos a verem, na instituição Universidade, a instituição Estado; nos funcionários da Universidade, serviçais do Estado.

E esta indiferenciação estendia-se freqüentemente às práticas mais fundamentais desenvolvidas na Universidade: o ensino e a pesquisa.

Não interessa aqui discutir as relações entre Universidade e Estado, mas tão somente indicar que, no contexto apresentado, as mediações presentes nestas relações eram tratadas de

maneira simplificada e mecânica, ou simplesmente desprezadas.

Tampouco queremos dizer que as críticas elaboradas à Universidade eram desprovidas de fundamento. Mas exatamente que, por influência do ambiente político fortemente repressivo, muitas vezes internalizado pelas burocracias universitárias, em que as lideranças estudantis estavam sendo formadas; da dinâmica que o movimento estudantil assumiu neste ambiente, as mediações que se estabeleciam entre o Estado autoritário e repressivo e a Universidade, cuja análise metódica ofereceria os fundamentos concretos para as críticas elaboradas às práticas acadêmicas, não eram consideradas devidamente, ou, repetimos, eram simplesmente desconsideradas.

Isto posto, é possível verificar que perspectivas se abriam para as lideranças estudantis formadas neste contexto e que ingressaram posteriormente nas atividades profissionais vinculadas à educação.

Dentre as palavras de ordem dos manifestos estudantis da época e que diziam respeito diretamente às questões educacionais, as mais freqüentes eram, basicamente, duas: Por um ensino voltado para a realidade da população brasileira e por uma educação crítica. (Cf. o Programa do XXIX Congresso da U.N.E.)

Com esta perspectiva assimilada os quadros vindos do movimento estudantil que ingressavam na vida profissional como educadores passavam a experimentar um processo de identificação bastante acentuado com as vertentes pedagógicas críticas.(3) Embora estas perspectivas teóricas - educacionais não tivessem se

(3) Não trataremos aqui, neste momento, de expor mais atentamente a programática destas linhas pedagógicas. A análise do conteúdo de seus enunciados, mais precisamente dos de Paulo Freire, autor dos mais elevados que se move neste campo, será o objeto central desta dissertação.

originado do contexto esboçado anteriormente, o conteúdo de suas proposições e o fato de ter como um de seus maiores expoentes, o professor Paulo Freire - vítima de perseguições por parte da ditadura militar tão combatida pelo movimento estudantil - faziam com que ela aparecesse como parâmetro adequado para o desenvolvimento intelectual e profissional dos ex-militantes estudantis(4).

Seu discurso notadamente popular e anti-autoritário, apresentava-se como a continuidade das proposições políticas do movimento estudantil e como a oportunidade de apoio para construção de pressupostos e fundamentos teóricos mais consistentes para tais proposições. E, talvez até mais do que o discurso e propostas teóricas, o próprio caráter da prática dos seguidores desta perspectiva, consubstanciado nos trabalhos informais de educação popular e na preocupação fundamental com a conscientização das massas, reforçava a identidade entre essa perspectiva e os novos educadores.

Não cabe aqui, neste momento, aprofundar esta questão. Mas vale ressaltar ainda, que as propostas de problematização da realidade contidas nas pedagogias críticas e suas semelhanças com o conteúdo de alguns manuais de orientação política muito utilizados na formação de quadros do movimento estudantil ("Sobre a justa resolução das contradições no seio das massas", de Mao Tsé-Tung, por ex.) eram demais evidentes para aqueles jovens.

Dessa forma, este processo de identificação transcorria de maneira aparentemente natural, como um amor à primeira vis

(4) Em um outro contexto, Vanilda PAIVA, diz sobre as influências de autores perseguidos pelo regime, na geração seguinte: "certamente ela recebeu sua influência - na maior parte dos casos, não por meio de uma relação direta e pessoal, mas através da mitificação de que estas pessoas foram simultaneamente vítimas e promotoras. Punidos pelo golpe de 1964 deveriam ser objeto de veneração da nova geração". Vanilda PAIVA, 50 anos do governo Pedro Ernesto, Folhetim de 21 de outubro de 1984, SP.

ta.

Na verdade, "amor à primeira vista" não seria a expressão mais adequada para explicar a empatia contida em vários discursos pedagógicos. O fato é, a nosso ver, mais sugestivo do que romântico.

Quem examina com mais detalhe os vários textos que tratam da questão, ou acompanha atentamente os numerosos debates que hoje em dia ocorrem sobre o tema, não terá dificuldades em verificar a enorme freqüencia com que as expressões "educação crítica", "educação problematizadora", "educação de conteúdo", "escola democrática" aparecem. Os adjetivos que acompanham o substantivo "educação" ou "escola" não são tantos. Mas sua freqüencia é atordoante.

Esse tipo de construção verbal já foi analisado por Marcuse: "Essa linguagem fala por meio de construções que impõem ao receptor o significado oblíquo e abreviado, o desenvolvimento do conceito impedido, a aceitação do que é oferecido na forma em que é oferecido. A predicação analítica é construção repressiva desse tipo. O fato de um substantivo específico ser quase sempre ligado aos mesmos adjetivos e atributos 'explicativos' transforma a sentença numa forma hipnótica que, infinitamente repetida, fixa o significado na mente do receptor... Para além da esfera relativamente inofensiva da comercialização, as conseqüencias são muito sérias, pois tal linguagem é a um só tempo 'intimidação e glorificação'. As proposições assumem a forma de comandos sugestivos - são mais evocativas do que demonstrativas. A predicação se torna prescrição; a comunicação inteira tem um caráter hipnótico".(5)

(5) Herbert MARCUSE, A ideologia da Sociedade Industrial (6ª ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1982) pp. 97 e 98.

É claro que, para obter tal "sucesso", essa linguagem não prescinde da necessidade de um meio de cultura social favorável. Disso o regime militar se incumbiu. Na sociedade brasileira, durante esse regime, o meio de cultura adequado à disseminação das predicações "crítica", "democrática", "problematizadora", "de conteúdo", teve oportunidade mais que suficiente para ser preparado. Afinal, para um intelectual progressista se arriscar, nos dias de hoje, a por em dúvida uma educação crítica (ser favorável a uma educação não crítica?) ou uma educação democrática (ser favorável a uma educação não-democrática?) é necessário uma boa dose de ousadia. No entanto, atitudes e discursos de conteúdo nitidamente autoritário, têm, frequentemente, nos dias atuais, buscado legitimidade no adjetivo "democrático".

Evidentemente, estas colocações correm o risco de toda generalização. Não queremos dizer que todas as elaborações teóricas contemporâneas sobre a questão educacional sejam vazias de conteúdo e estejam reduzidas a clichês. No entanto temos que reconhecer que a abstração enorme do debate pedagógico hodierno é tributária em larga medida da maneira como essas teorias são apresentadas. Além do mais, elas passam cotidianamente por numerosas "traduções" e "processamentos". Os divulgadores de teoria exercem cada vez mais um tipo de atividade intelectual que só contribui com o empobrecimento dos conceitos e com a vulgarização das proposições contidas nas teorias. A "tradução" dos clássicos em quadrinhos é um exemplo marcante deste fato, mas que não deve desviar a nossa atenção dos processos mais sutis.

À medida que nos aproximamos do grande público, o contato direto com os elaboradores de teorias vai tornando-se cada vez mais escasso. Este fato é acompanhado por outro paralelo e integrante do mesmo processo: à medida que nos aproximamos dos indi

víduos mais diretamente vinculados à prática - educacional, no caso -, mais necessário vai se tornando que a teoria passe por mediações que a vinculem e a traduzam para práticas efetivas, desenvolvidas nos diferentes níveis e locais da realidade educacional.

Estes fatos participam de um mesmo processo: a tendência gradativa à redução dos conceitos construídos e das abstrações desenvolvidas nos pressupostos das teorias.

Neste processo, a atmosfera intelectual contemporânea constituiu-se em sensível agravante. As concreções são exigidas cada vez mais enfaticamente. Se antes o apego unilateral ao entendimento e à positividade da experiência era privilégio do espírito positivista, largamente difundido pela intelectualidade, hoje a própria conjuntura política brasileira pressiona no mesmo sentido, para a necessidade de operacionalização das teorias(6).

Obviamente este momento chegaria mais dia, menos dia. A tendência, inclusive, é de que ele se amplie ainda mais. E uma atitude intelectual séria não permite temor diante desta contingência.

Porém, a mesma seriedade intelectual impõe a necessidade de estarmos mais atentos para diferenciar a verdadeira concreção da falsa concreção; a operacionalização de conceitos do "operacionalismo tecnológico".(7)

---

(6) A temática central da III conferência Brasileira de Educação ("Da crítica à proposta"), realizada em outubro de 1984, reflete bem esta tendência.

(7) "A característica do operacionalismo - tornar o conceito sinônimo do conjunto de operações correspondentes - reaparece na tendência lingüística para 'considerar os nomes das coisas como indicativos, ao mesmo tempo, do seu modo de funcionar, e os nomes das propriedades e processos como simbólicos do aparato usado para captá-los e produzi-los'. Isso é raciocínio tecnológico, que tende a 'identificar as coisas e suas funções' ... Nesse universo behaviorista, as palavras e os conceitos tendem a coincidir, ou antes, o conceito tende a ser absorvido pela palavra". (Marcuse:1982, p. 94)

A confusão que se estabelece quando se tenta deduzir decorrências práticas de uma certa teoria ou as dificuldades em se relacionar determinadas propostas práticas com seus pressupostos teóricos deve muito à este processo de redução das teorias e dos conceitos por elas veiculados.

Na verdade, independentemente do seu grau de elaboração nas linhas educacionais contemporâneas, os conceitos fundamentais dessas teorias têm sofrido um processo de empobrecimento nos debates pedagógicos. Isto tem tornado comum os enquadramentos e rotulações intempestivas.

Não são poucos os mal-entendidos, a adesões comprometedoras, que ocorrem em função desse processo. Isto porque, tais atitudes tomam, normalmente, como parâmetro para suas manifestações, as supostas decorrências práticas imediatas das teorias pedagógicas. Estando, o debate, altamente carregado de positividade, os conceitos tornam-se facilmente sinônimos de um conjunto de operações supostamente correspondentes, eludindo-se, desta forma, os seus significados lógicos, ontológicos, e históricos.

A necessidade de se introduzir a negatividade neste debate nos parece evidente. A lógica formal e o positivismo procuram estabelecer uma harmonia absoluta entre o pensamento e os fatos imediatos. Neste sentido a positividade do pensar é exaltada, na medida que o pensamento se afirma na pretensa harmonia com o fato empírico imediato.

Para o pensamento que se pretende dialético, "o poder do negativo é o princípio que governa o desenvolvimento de conceitos, e a contradição se torna a qualidade distinta da Razão (Hegel)" (Marcuse: 1982, p.164). O conceito, o pensamento em busca de concreção, das determinações e potencialidades da realidade estabelecida, conspira contra essa realidade, negando-a em sua

aparência imediata.

O pensamento dialético se afirma, enquanto pensamento negativo e crítico, na medida que percebe o caráter transcendente (não no sentido teológico, do Além, mas no sentido horizontal, da história, da imanência) e real dos fatos imediatamente dados.

No caso da análise das teorias educacionais, isto também se impõe. Ela deve procurar não só transcender as decorrências práticas imediatas, evitando os operacionalismos e vulgarizações das teorias, mas também investigar as determinações reais de seus conceitos.

Este trabalho tem por objeto proceder uma análise dos pressupostos epistemológicos da pedagogia de Paulo Freire.Não está, em seu âmbito, conceitualizar todas as fontes,conflituosas entre si, evocadas pelo autor,muito menos investigar as formas com que ele se utiliza das mesmas,submetendo seus escritos a testes de rigor lógico, de coerência, etc.

Mais precisamente, procuraremos pesquisar as alusões- e possíveis elusões e ilusões que as acompanham - de Paulo Freire a uma das vertentes teórico-epistemológicas a que ele recorre, e com a qual,por vêzes, é relacionado: a epistemologia marxista.

Como material empírico fundamental desta dissertação, selecionamos, com base em parâmetros qualitativos, dois dos livros do autor em questão: Educação como Prática da Liberdade e Pedagogia do Oprimido.

No campo da literatura marxista, ou do materialismo dialético, procuramos, na medida do possível, trabalhar com os próprios Marx e Engels, e com seus seguidores mais proeminentes . Destaque especial merece o fato de termo-nos apoiado em Lukács e Althusser.

Sabemos bem as diferenças de abordagem entre esses

dois autores, em pontos fundamentais para a filosofia marxista. É o caso, por exemplo, das ligações de Marx com a dialética de Hegel - não há como eludir o quanto o conceito althusseriano, emprestado de Gaston Bachelard, de ruptura epistemológica, distancia Althusser de Lukács, confesso admirador das "maiores revelações da lógica hegeliana".

Entretanto, a relativa unidade entre os dois autores no combate - a nível epistemológico - às diferentes vertentes do relativismo, na defesa da verdade científica, enquanto categoria lógica imprescindível, mostrou-se suficiente para os objetivos deste trabalho. Acrescente-se, ainda, o coincidente juízo de ambos sobre o clássico de Lenine, Materialismo e Empiriocriticismo, em que pese as restrições de Althusser quanto ao excessivo zêlo, com que Lenine trata Diderot, em seu livro.

Apesar desses arrazoados, procuraremos, na medida de nossas possibilidades, levar em conta a advertência de Althusser: "os marxistas sabem que nenhuma tática é possivel caso não repouse numa estratégia, e nenhuma estratégia é possível caso não repouse na teoria".

De todo modo, não trataremos aqui de conceitualizar essas diferenças, mas tão somente operar de forma que os pontos comuns sejam úteis para o desenvolvimento desta dissertação.

2. NOTAS PARA CONTEXTUALIZAÇÃO DO DEBATE

Em Existencialismo ou Marxismo?, Lukács aponta três principais grupos de problemas que resultariam da situação histórica atual (período imperialista), daquilo que ele denomina de "combate filosófico":

"No domínio da teoria do conhecimento, é a pesquisa

da objetividade que domina; no plano da moral, tenta-se salvar a liberdade e a personalidade; do ponto de vista da filosofia da história, enfim, a necessidade de perspectivas novas se faz sentir no combate contra o niilismo." (8)

Esta colocação geral do problema filosófico contemporâneo aponta para a importância que a questão epistemológica deve ter no interior do debate educacional, notadamente a "pesquisa da objetividade".

Concordamos também com o autor: a ligação estreita entre os três grupos de problemas citados implica na necessidade de seu equacionamento conjunto. Entretanto, situa-se nos limites deste trabalho um enfoque preponderante sobre os dois primeiros: a questão da objetividade e a problemática da liberdade ou do sujeito. Mesmo porque, na literatura marxista por nós consultada, e que trata diretamente da questão, eles têm sido tratados em suas mútuas relações.

Com efeito, a questão das relações entre o pensamento e o ser, entre o espírito e a natureza, ocupa lugar de destaque na problemática epistemológica do materialismo dialético.

Engels(9) já a definia como "a questão suprema de qualquer filosofia", como "a grande questão central de toda filosofia, especialmente da filosofia moderna". Lenine(10), ao se referir a ela, utiliza expressões como "imemorial problema gnoseológico" ou "questão verdadeiramente importante da teoria do conhe

(8) George LUKÁCS, Existencialismo ou Marxismo? (São Paulo, Ciências Humanas, 1979) p.17.

(9) Friedrich ENGELS, Ludwig Feuerbach e o fim da Filosofia Clássica Alemã. In: Textos Escolhidos Vol I (São Paulo, Edições Sociais, 1977) p.88.

(10) V.I. LENINE, Materialismo e Empiriocriticismo (2ª ed., Lisboa, Estampa, 1975) p. 141.

cimento".

Segundo Lenine, "o materialismo e o idealismo diferem pelas soluções que trazem ao problema das origens do nosso conhecimento, das relações entre o conhecimento (e o 'psíquico' em geral) e o mundo físico".

Retomando esta tradição filosófica, Lukács aponta "as relações entre o pensamento e a realidade como questão inseparável da estrutura interna da lógica", e diz: "Há, com efeito, duas possibilidades: primado da existência sobre a consciência ou, inversamente, primado da consciência sobre a existência". (Lukacs : 1979, p. 68).

Este último autor, entretanto, ressalta a emergência, já a partir do final do século XIX, de uma aparente alternativa para se abordar essa questão gnoseológica. Tal perspectiva atribui a si própria não apenas a capacidade de superar a antinomia materialismo-idealismo no plano da teoria do conhecimento, como também negar tanto o capitalismo como o socialismo no terreno da filosofia política.

Lukács aponta que este "terceiro caminho" filosófico resultou, posteriormente, no existencialismo, "forma mais recente" daquela trajetória iniciada nos primórdios do imperialismo.

A análise lukacsiana da gênese histórica desta perspectiva é bastante extensa e complexa. Arriscaremos apresentá-la de maneira simplificada, dado o seu contributo potencial para a compreensão do existencialismo, corrente filosófica que determinou os fundamentos da pedagogia do professor Paulo Freire [11].

---

(11) O próprio Paulo Freire tem indicado explicitamente ter sido o existencialismo a corrente filosófica que maior influência exerceu sobre o desenvolvimento de suas idéias pedagógicas. Para maiores detalhes, ver Vanilda PAIVA, Paulo Freire e o nacionalismo desenvolvimentista. (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980), notadamente o capítulo A síntese pedagógica "existencial-culturalista" como tradição do isebianismo.

Lukács caracteriza basicamente três períodos, que representariam diferentes compromissos sociais e tarefas históricas da burguesia, nos planos econômico-estrutural e político. Tais conjunturas moldariam a forma e o conteúdo da produção filosófica dominante nestes estágios.

O primeiro período teria se iniciado com a constituição da burguesia enquanto classe aspirante ao poder político e se estenderia até as revoluções de 1830 ou, no mais tardar, até a revolução de 1848.

A burguesia, aqui, assume o papel de classe revolucionária; corporifica os interesses gerais da nova sociedade em gestação contra a ordem feudal em declínio e é chamada a dirigir a transformação no sentido do progresso do conjunto desta sociedade.(12)

"É esta época que dá origem à expressão mais elevada da concepção do mundo da burguesia... A filosofia codifica os

(12) "Nenhuma classe da sociedade civil pode desempenhar este papel sem provocar um momento de entusiasmo em si e nas massas, momento durante o qual confraterniza e funde-se com a sociedade em geral, confunde-se com ela, sendo sentida e reconhecida como sua representante geral; momento em que suas exigências e direitos são, de fato, os direitos e as exigências da própria sociedade. Somente em nome dos direitos gerais da sociedade pode uma classe especial reivindicar para si a dominação geral. Para a tomada de assalto desta posição emancipadora e, portanto, para a exploração política de todas as esferas da sociedade no interesse de sua própria esfera, não bastam apenas a energia revolucionária e o orgulho espiritual. Para que coincidam a revolução de um povo e a emancipação de uma classe especial da sociedade civil, para que um estamento seja reconhecido como o estamento de toda a sociedade, é necessário ao contrário, que todas as falhas da sociedade se concentrem numa outra classe, que um determinado estamento seja o estamento do repúdio geral; que seja a soma da limitação geral; é necessário que uma esfera social particular seja considerada como o crime notório de toda a sociedade, de tal modo que a libertação desta esfera apareça como autolibertação geral. Para que um estamento seja *par excellence* o estamento da liberação, é necessário, inversamente, que outro estamento seja o estamento declarado da subjugação. O significado negativo geral da nobreza e do clero franceses condicionou o significado positivo geral da classe primeiramente delimitadora e contraposta, a burguesia." Karl MARX, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução.* (2ª ed., Lisboa, Presença, 1983) pp. 27 e 28.

principios últimos dessa concepção... Assistimos à transformação revolucionária da lógica, das ciências naturais e das ciências sociais. As intervenções da filosofia nos grandes problemas concretos das ciências naturais e sociais mostram-se férteis... É assim que se manifesta seu caráter de universalidade e seu papel de fermento das ciências, que lhe permite descobrir tantas perspectivas novas." (Lukács: 1979, p.31).

Assim, o sentido universal da burguesia enquanto classe revolucionária reflete-se, segundo Lukács, na produção espiritual dominante da época: "o que se coloca aqui é a necessidade de uma defesa e um desenvolvimento históricos da idéia de progresso..." (p. 32).

A partir das revoluções de 1830 e, principalmente, após a de 1848, a burguesia perde seu lugar de classe universalizante dos interesses gerais da sociedade. Com isso deixa de estar à frente do progresso social. "O combate ofensivo contra as sobrevivências do feudalismo está então acabado: sucede-lhe a defensiva contra o proletariado ascendente". (pp. 32 e 33).

A produção teórica deste período realiza um trabalho conceitual e ideológico justificando e sacralizando, no plano do pensamento filosófico, os novos compromissos históricos assumidos pela classe dominante de aliar-se às forças conservadoras, na tentativa de reprimir a nova classe revolucionária.

Esta filosofia se caracteriza por escapar de responder às últimas questões do espírito. No plano da teoria do conhecimento, tal tendência se manifesta pelo agnosticismo, "o qual pretende que não podemos nada saber sobre a essência verdadeira do mundo e da realidade e que estes conhecimentos não teriam aliás nenhuma utilidade para nós." (p.33) (13).

---

(13) No trabalho de Lukács em questão, ele se refere às filosofias que se apresentam "sob traços de um neokantismo ou de um po-

"O papel da filosofia, segundo o agnosticismo, deve limitar-se a vigiar para que ninguém ultrapasse os limites definidos pelas ciências (especializadas) e para que ninguém ouse tirar das ciências econômicas e sociais conclusões que... possam abalar a estabilidade de um compromisso social durável com as forças da reação". (p.34).

Assim, o capitalismo continua sua ascensão, aparentemente ilimitada, desembaraçado de todo questionamento sobre os interesses majoritários da nova sociedade que viessem a colocar em xeque a racionalidade da ordem social em curso.

O período imperialista, que corresponde a um estágio superior de desenvolvimento do capitalismo, caracteriza-se também por ser um período mais rico em contradições.

Tais contradições tendem a aumentar em quantidade e em qualidade. "É entretanto de interesse vital para a burguesia não reconhecer esse caráter profundamente contraditório de seu pensamento (que é determinado pelas contradições próprias à sociedade capitalista). Dito de outra forma, quanto mais essas contradições são profundas e irreconciliáveis, tanto mais nítida é a ruptura - a causa mesma da crise de filosofia - entre o pensamento filosófico burguês e a evolução da realidade social". (p.27).

Neste sentido impõe-se uma alteração na produção filosófica dominante: se antes a recusa em pensar as questões globais da sociedade a fundo - ditada pelo agnosticismo, quer em sua ver-

---

sitivismo" (p.34). Certamente, a terminologia empregada por Lukács segue os enunciados de Engels: "há outra série de filósofos que negam a possibilidade de conhecer o mundo, ou pelo menos de conhecê-lo de modo completo. Entre os mais modernos deles (o texto de Engels data de 1888) encontramos Hume e Kant, que desempenharam um papel muito importante no desenvolvimento da filosofia". (Engels: 1977, p. 90). Para uma exposição mais detalhada sobre os interesses de classe da burguesia pela ciência e pela educação, nas diferentes conjunturas, desde a Revolução Francêsa, ver Anibal PONCE, Educação e Luta de Classes (2ª ed., São Paulo, Cortez, 1981).

são neokantiana, quer em sua versão positivista - eram suficientes para a manutenção do suposto equilíbrio das condições sociais, já agora, com o agravamento das contradições imanentes ao imperialismo, tornou-se necessário amplificar os mecanismos de defesa da ordem.

Desta forma opera-se um movimento na filosofia burguesa de reabilitação da própria filosofia. "A necessidade de uma ideologia faz-se sentir cada vez mais... e essa procura revela o pressentimento de um abalo geral das bases, a despeito de toda estabilidade aparente e mesmo de toda consolidação da superfície (do modo de produção)". (p. 42).

No período precedente, o agnosticismo prestava-se "antes de mais nada para neutralizar as consequências ideológicas do materialismo (praticado nas atividades relacionadas às ciências especializadas);... doravante... a filosofia interpreta todas as novas descobertas das ciências naturais com outros tantos argumentos em favor das ideologias da reação". (p.40). E este mecanismo vai a par com um processo de vulgarização das ciências naturais.

Neste contexto, a filosofia volta a tornar-se "interessante" e temos então o advento do "terceiro caminho" filosófico. Suas características seriam:

- negação do capitalismo e do socialismo como aspirações verdadeiras da humanidade;

- negação, no plano filosófico, do materialismo e do idealismo com pretensões de superar a ambos;

- tendência a uma certa concepção de objetividade, percebida mais do ponto de vista formal;

- luta, contraditoriamente com a proposição anterior, contra o formalismo na teoria do conhecimento, o que vai a par com a apologia da intuição, da qual se fará o instrumento novo de uma filosofia nova.

- retomada, como vimos, do estudo das questões ideológicas, em substituição ao agnosticismo do período anterior.

No entanto o que vai articular todas essas características será a tentativa desta nova filosofia de, "ao mesmo tempo que reconhece essa existência independente da consciência, persistir em seguir o antigo método idealista quanto à definição,o conhecimento e a interpretação dessa existência". (p. 47).

É neste panorama teórico, acima esboçado, que nos procuramos mover, na análise do objeto desta dissertação. Tal empreendimento fundamenta-se não apenas na adesão, por vezes explícita, de Paulo Freire às proposições gnoseológicas existencialistas (de Sartre, por exemplo), como também em nosso entendimento de que o autor em questão desenvolve de maneira exemplar aquele esforço a que se refere Lukács de superar os enunciados básicos das epistemologias materialista e idealista clássicas.

I - A QUESTÃO EMPÍRICA E O SUJEITO NA TEORIA DO CONHECIMENTO DE PAULO FREIRE

No início de Educação como Prática da liberdade, Paulo Freire desenvolve um pressuposto que norteará grande parte de suas reflexões epistemológicas, as quais constituirão a teoria do conhecimento para a sua pedagogia.

Diz o autor: "o mundo é uma realidade objetiva, independente dele (do homem), possível de ser conhecida. É fundamental, contudo, partirmos de que o homem, ser de relações e não só de contatos, não apenas está no mundo, mas com o mundo"(14) (grifo nosso).

Percebe-se, neste parágrafo, duas afirmações, separadas uma da outra por conjunção adversativa (contudo).

O primeiro enunciado, anterior à conjunção, é uma tese fundamental do materialismo e, especialmente, do materialismo dialético.(15) Ela exige, no plano epistemológico, a operação com conceitos importantes como os de determinação, de causalidade e de necessidade.

Já a segunda afirmação, posterior à conjunção, denota um resgate de idéias originárias da fenomenologia voltadas para a caracterização ontológica do homem. Implicam em afirmar sua liberdade e sua qualidade essencial de sujeito, que cria e modifica a exterioridade. (16)

---

(14) Paulo FREIRE, Educação como Prática da Liberdade (15ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983) p. 39

(15) "As leis da natureza subsistem independentemente e fora da consciência e da vontade dos homens". Alfred SCHMIDT, El concepto de naturaleza en Marx (México, Siglo Veintiuno, 1976). p. 112

(16) "Freire abre seus trabalhos... com uma tentativa de análise (fenomenológica) da 'situação fundamental do homem' tal como fo-

A construção teórica, que unifica as duas frases acima, indica a tentativa do autor de buscar uma perspectiva alternativa à questão tradicionalmente posta pela literatura marxista: "primado da existência sobre a consciência ou, inversamente, primado da consciência sobre a existência".

As duas afirmações, colocadas lado a lado no parágrafo citado, serão o fio condutor que percorrerá todos os capítulos dos dois livros do autor tratados neste trabalho: Educação como Prática da Liberdade e Pedagogia do Oprimido. Desta presença decorrerão dois movimentos reflexivos nos textos que articulam-se entre si a todo momento.

Num primeiro plano, ela se patenteia na tentativa do autor em retomar sua primeira afirmação (sobre a existência de uma realidade objetiva, independente da consciência): nela, encontramos uma valorização hierárquica do empírico.

Paralelamente, corre nos dois textos a idéia da liberdade dos processos subjetivos na "captação" (sic) dos dados que partem da situação existencial do sujeito. Esta proposição completa-se com a sua decorrente: a negação da construção do conhecimento válido universalmente com base em procedimentos racionais e discursivos. Encontramos aqui, portanto, o desdobramento daquela segunda afirmação presente no parágrafo citado.

Vamos expor de que maneira o autor orienta essas duas vertentes básicas e contraditórias em seus textos.

A presença do lado empírico do conhecimento nos textos de Freire apresenta-se basicamente sobre duas formas: por um

---

ra sugerido por (Gabriel) Marcel. Ele segue, deste modo, uma tradição... exige um exclarecimento filosófico prévio a respeito da 'essência humana' para, a partir dele, poder desenvolver alguma reflexão sobre o processo educativo". (Paiva: 1980, p. 79)

lado, o autor enfatiza a priorização do contexto espaço-temporal como objeto da reflexão autêntica. A integração, qualidade essencial do homem, faz dele um ser "situado e datado" (Freire: 1983, p. 42). A criticidade, outro atributo da essência humana, implica também "na apropriação crescente pelo homem de sua posição no contexto... na representação objetiva da realidade". (p. 61).

Tais pressupostos são desdobrados pelo autor, na delimitação do objeto sobre o qual deve incidir a consciência humanizada; aqui encontramos os "temas e tarefas de sua época",a "época histórica", a "fase de transição brasileira", a "realidade nacional", os "problemas de seu tempo e de seu espaço".

Sair fora desses limites, para melhor conhecê-los,representaria, para Freire, absolutizar o que é puramente relativo, importar modelos, transplantes inadequados para a solução dos problemas do seu contexto. "E receitas transplantadas que não nascem da análise crítica do próprio contexto, resultam inoperantes. Não frutificam. Deformam-se na retificação que lhes faz a realidade". (p. 53)

Se encontramos estas idéias na Educação como Prática da Liberdade, não é outra a orientação da Pedagogia do Oprimido. Aqui também está colocada a temática da inserção crítica na "realidade", na "situação histórica", na "unidade epocal".

Em Educação como Prática da Liberdade encontramos a advertência do autor: o homem não pode deter (pretensão conservadora) ou antecipar (pretensão vanguardista) a história, mas tão somente situar-se nos limites de sua circunstância. (p. 52). Esta mesma questão é retomada na Pedagogia do Oprimido: "sendo os homens seres em 'situação', se encontram enraizados em condições tempo-espaciais que os marcam e que eles igualmente marcam. Sua tendência é refletir sobre sua própria situcionalidade, na medida em que, desafiados por ela, agem sobre ela... Esta reflexão

sobre a situcionalidade é um pensar a própria condição de existir. Um pensar crítico através do qual os homens se descobrem em 'situação' ".(17)

Ao atentarmos para uma nota de Vanilda Paiva, podemos identificar que Paulo Freire, Hélio Jaguaribe e Ortega y Gasset movem-se num mesmo plano de discurso no tocante a esta questão: '"ele (Jaguaribe) deixa claro a sua adesão ao vitalismo de Ortega Y Gasset: "falar em razão vital é abrir toda uma problemática... Limitar-me-ei a lembrar que, segundo a expressão de Ortega, 'yo soy yo y mi circunstancia'. Filosofar é filosofar na vida e para a vida, na circunstância e para ela..."'(Paiva: 1980, p. 35,nota)

Não há como deixar de perceber também a relação dessas idéias com Karl Mannheim. Lukács ressalta que, para Mannheim, "todo conhecimento social se apresenta, por princípio, como vinculado à situação... 'Não existe um pensar em geral, mas sim temos que cada ser de determinado tipo pensa dentro de um mundo de determinado tipo, para cumprir com uma função da vida determinada'. E, conclui Lukács, vai tão mais além, que chega até ver no postulado da verdade absoluta no pensamento somente uma especulação - de valor inferior - em torno de uma 'necessidade de segurança' ". (18). É nesta direção que caminha Freire ao defender a radicalidade em contraposição ao sectarismo: "O radical, comprometido com a libertação dos homens, não se deixa prender em 'círculos de segurança' nos quais aprisione também a realidade". (Freire: 1979, p. 24).

Vemos, assim, que a aporia da situcionalidade, ao negar qualidades universais e absolutas ao conhecimento, enfatiza a

(17) Paulo FREIRE, Pedagogia do Oprimido (6ª ed., Rio de Janeiro, Paz e terra, 1979) p. 119.

(18) Georg LUKÁCS, El Asalto a la Razón (Havana, Instituto del libro, 1967), p. 513.

necessidade daquilo que Freire denomina contato empírico-existencial da consciência com seu objeto.

Por outro lado, a reflexão sobre o empírico não se dá, nos textos de Freire, apenas no terreno histórico-geográfico. Ela se processa, também, nos momentos em que o autor descreve a relação autêntica entre o "sujeito cognoscente" individual e seu objeto.

Na Educação como Prática da Liberdade, esta questão é muito evidente, quando Paulo Freire reafirma a "inserção no mundo", "o contato analítico com o existente para comprová-lo praticamente", a "experiência do fazer", as "relações com a realidade e na realidade". Aqui, abstração significa, para o autor, o sentido de "oposição à realidade", de "desvinculação e superposição ao empírico". (Freire: 1983, p. 23).

Ao se referir à consciência crítica, atributo da essência humana, diz o autor, citando Álvaro Vieira Pinto: " consciência crítica 'é representação das coisas e dos fatos como se dão na existência empírica". (p. 105).

Não é outra a orientação dada por Freire em suas reflexões na Pedagogia do Oprimido. Aqui também encontramos menções à "experiência feita", à "comunicação em torno de uma realidade", à "inserção crítica na realidade", à "situação existencial concreta".

É interessante ressaltar, como elemento de confirmação, a importância da questão do olhar no contexto desta valorização do empírico nas reflexões de Freire.

Nos dois textos analisados esta categoria sensitiva está bastante presente. Na Educação como Prática da Liberdade encontramos referência à necessidade de "ver com seus próprios olhos" em contraposição à "visão européia sobre o Brasil". (p.98). Na Pedagogia do Oprimido o autor volta a recorrer a expressões co

mo "ad-miração", "visões da realidade". (p. 122).

Neste último texto, inclusive, ao tratar especificamente de seu método de ensino, fica evidente a importância de imagem-pinturas, fotografias, filmes, no contexto de sua teoria do conhecimento (p. 127). Talvez possamos inferir daqui a idéia de que uma imagem vale por mil "palavras esvaziadas de realidade".[19] Embora não seja diretamente o tema desta dissertação, cabe lembrar a profunda cultura católica em que se move Paulo Freire. Enquanto a religião protestante opera a abolição das imagens (e do espaço) em proveito do canto coral (e do tempo finito), a cultura católica, mesmo na sociedade secularizada, procura valorizar o elemento imagético. O pensamento católico, mesmo em sua vertente progressista, não se desliga dessa face essencial: a super valorização das imagens.[20] Paulo Freire seria, assim coerente com suas bases religiosas, ao mesmo tempo pedagógicas e filosóficas.

---

(19) Roberto Romano analisa, num outro nivel as relações entre corpo e luz na política romântica. Algumas passagens de Schelling por ele citadas nos esclarecem sobre os riscos desta linguagem óptica:"a opacidade frente a luz só terminará onde a relativa igualdade for suprimida, de tal modo que predomine, seja o puramente geral ou o puramente particular - isto é, nos extremos da série de coesão - ou ali onde ambas sejam reduzidas à indiferença absoluta, como na água, generalidade na qual tudo é particular, e o particular é todo o geral" (Schelling, A Pintura e a Luz, Cf. Roberto Romano, O Conservadorismo Romântico Origem do Totalitarismo (São Paulo, Brasiliense, 1981 p. 77). Como veremos adiante, esta relação que se estabelece entre a figura do olhar e a valorização epistemológica da empiria, do dado particular "situado e datado", irá determinar uma oscilação constante nos textos de Freire entre o particular empírico e o universal abstrato. A idéia dialética do conceito como síntese de múltiplas e contraditórias determinações fica prejudicada, uma vez que os "extremos da série de coesão", a que se refere Schelling, e na qual Freire transita com frequência, abolem toda a contradição.

(20) Cf: Roberto Romano, Brasil Igreja contra Estado (São Paulo, Kayrós, 1979) pp. 42 a 44; cf. também: Alcir LENHARO, Sacralização da Política (Campinas, Papirus-Unicamp, 1986) pp. 26 e ss. Para a distinção entre catolicismo e protestantismo, no tocante às imagens e ao canto coral, cf: Pierre BERTAUX, Hölderlin (Paris, Gallimard, 1983).

Outro ponto importante, nos textos de Freire, está mais presente na Educação como Prática de Liberdade: a ênfase do autor em caracterizar a cientificidade dos processos lógicos fundamentados sobremodo na abordagem empírica. Esta preocupação transparece em expressões como "método e processos-científicos" , "estudos sérios e profundos da realidade", "investigação, pesquisa, ligadas à realidade". (p. 82).

Se relacionamos nos textos do autor a valorização da positividade empírica, o entendimento abstrato como oposto à realidade e a preocupação com a objetividade científica, também vale retomar as considerações de Lukács sobre a Wesenschau (intuição das essências) da fenomenologia: "A Wesenschau, que toma por ponto de partida absoluto os dados imediatos da experiência vivida, sem analisar suas estruturas e suas condições, para chegar às suas últimas revelações abstratas, podia facilmente aparentar total objetividade científica". (Lukács: 1979, p. 72).

No entanto, a questão empírica, posta nesta hierarquia, possibilita "declarar a falência da razão... como uma atitude subjetiva relativamente ao mundo real, o qual, por seu lado, abriria a todo instante brechas nesta razão subjetiva". (p. 56).

Esta tendência torna-se efetiva nos textos de Freire quando ele manifesta sua adesão ao conceito de razão, enunciado por Karl Popper: "Ao usarmos a expressão racionalidade ou racionalismo, fazemos nossas as palavras de Popper: 'O que chamo de verdadeiro racionalismo é o racionalismo de Sócrates. É a consciência das próprias limitações, a modéstia intelectual dos que sabem quantas vezes erram e quanto dependem dos outros até para esse conhecimento' ". (Freire: 1983, p. 90)

Chegamos assim, sem rupturas drásticas no discurso,ao segundo movimento reflexivo apontado nos textos de Freire: a li-

berdade dos processos subjetivos, contraposta à construção do conhecimento universal com base em procedimentos racionais e discursivos. Esta outra orientação das reflexões de Freire torna impossivel diversificar, também neste aspecto, os dois textos do autor que estamos tratando.

Na Educação como Prática da Liberdade, como na Pedagogia do Oprimido tal orientação presentifica-se nas definições do autor sobre a essência do homem, do mundo e sobre a natureza das relações homem - mundo.

Segundo ele, uma das qualidades ontológicas do homem é a capacidade de opção. Tal atributo representa os "impulsos livres, como resultado da captação crítica da realidade", do sujeito cognoscente. (Freire: 1983, p. 46).

A capacidade de opção, marca da liberdade humana, torna-se possivel porque o homem está em "relação comunicativa com o mundo". Daí que há, nesta relação, um caráter de "pluralidade na própria singularidade", ou seja, mesmo em face de um mesmo desafio o homem não se esgota em um tipo padronizado de resposta. (p. 40).

Vanilda Paiva sintetiza desta forma a concepção de Freire sobre uma ontologia do homem: "O homem existe no tempo e para existir autenticamente precisa ser consciente não apenas da sua historicidade mas também da própria historicidade da sua consciência; precisa igualmente ser consciente da sua liberdade, da sua capacidade de optar. A consciência define, pois, o homem e permite a sua inserção na história como sujeito, como ser capaz de liberdade que realiza a sua 'vocação natural': a de ser 'sujeito'que interfere e decide e não de ser 'objeto' das decisões de outrem" . (Paiva: 1980, p. 80).

Humanizar-se significa, pois, para Paulo Freire, assumir a "ontológica vocação de ser sujeito... ao invés de ser levado e arrastado à perdição de seu própiro 'eu', submetido às prescri-

ções alheias". (Freire 1983, p. 90). O corolário dessas proposições será a adesão do autor à idéia de Jaspers segundo a qual o "existir é individual". (p. 41).

Importante ressaltar que tal defesa da liberdade do "eu", da personalidade individual, vem acompanhada nos textos do autor da idéia de "projeto autônomo da nação brasileira".

Assim, da mesma forma que a renúncia do ser individual de tornar-se o sujeito de seu próprio destino, acomodando-se à "prescrições alheias", à "fórmulas gerais", às "expectativas dos outros", representava sintoma de sua desumanização, também a Nação deveria pensar-se "como realidade própria". Contraposto à "visão européia sobre o Brasil", aos "esquemas e receitas importadas", o autor propugnará por "pensar o Brasil com uma visão brasileira" e pela "identificação com a realidade nacional". (p. 98).

Fundamentado na idéia de um "projeto geral da nação" , e na do bem comum, Freire irá aderir tanto à crítica de Anísio Teixeira aos "interesses de grupos que 'estão longe de se identificar com a nação; são antes a antinação' " como à de Boris Pasternack : "o espírito gregário é sempre o refúgio da falta de dons".(pp.45 e 87).

Deve-se ressaltar, neste aspecto, que as idéias de interesse nacional e de bem comum encontram-se atenuadas na Pedagogia do Oprimido. No entanto não há como deixar de notar, neste texto, menções à problemática do desenvolvimento, como interesse geral, nas colocações do autor sobre as "situações - limites": "A 'situação - limite' do subdesenvolvimento, ao qual está ligado o problema da dependência, é a fundamental característica do 'terceiro mundo'. A tarefa de superar tal situação, que é uma totalidade, por outra, a do desenvolvimento, é, por sua vez, o imperativo básico do terceiro mundo". (Freire: 1979, pp. 111 e 112).

As concepções de Freire sobre o homem - sujeito ou nação - sujeito, relacionadas à temática da liberdade, encontram-se vinculadas à idéia de realidade presente em seus trabalhos. Um pressuposto básico para o autor, em ambos os textos é a idéia de "realidade como devenir (sic) constante, como processo inacabado".

Podemos identificar a influência de vários autores sobre a maneira pela qual esta questão se apresenta em Freire. Na Pedagogia do Oprimido, por exemplo, ele recorre explicitamente a Pierre Furter: "O universo não se revela a mim no espaço, impondo-me uma presença maciça a que só posso me adaptar, mas como um domínio, que vai tomando forma na medida de minha ação". (p. 97).

Vanilda Paiva refere-se também ao papel de Hélio Jaguaribe na gestação dessas teses: "Sua filosofia da história, com ênfase no caráter transitório do fenômeno histórico, na compreensão da história como processo inacabado, na teoria das etapas históricas e na concepção do 'tempo-eixo' " ...(Paiva: 1980, p. 93, nota) teria influenciado sobremaneira as idéias do educador aqui estudado.

Segundo Paulo Freire, além das próprias características históricas imanentes à realidade, o homem era também responsável pela conotação dinâmica do real: "A partir das relações do homem com a realidade, resultantes de estar com ela e de estar nela, pelos atos de criação, recriação e decisão, vai ele dinamizando o seu mundo. Vai dominando a realidade. Vai humanizando-a. Vai acrescentando a ela algo de que ele mesmo é o fazedor" (Freire: 1983, p. 43).

Seguindo este caminho, em sua reflexão, Freire vai defender, para a realidade, os elementos de uma força dinâmica, flexível, circunstanciada, vivaz e tantas outras qualificações. Tais elementos são contrapostos ao sentido estático, petrificado, inva-

riável que se poderia, inautenticamente, atribuir ao mundo. Desses pressupostos decorre a dúvida do autor sobre as possibilidades de um conhecimento universal e sistemático sobre os fatos e as coisas do mundo.

Aventurar-se neste empreendimento significaria no seu entender, atribuir valor absoluto ao que é puramente relativo, aprisionar em esquemas gerais frios e mecânicos o que é, por sua própria natureza, livre, vivo e orgânico: "O saber autêntico não é algo parado ou possível de ser transformado em conteúdo..."(Freire: 1979, p. 58).

Encontramos aqui um entrelaçamento das idéias de Freire com Vieira Pinto: "A consciência que se investiga a si mesma terá como núcleo de toda sua estrutura de relações esta propriedade: a de ser uma consciência histórica... seu ser histórico, sua representação é condicionada por uma circunstância objetiva, constituida pela forma do real enquanto presente de um tempo histórico e, portanto, seus enunciados não possuem a vigência de verdades perenes, mas reflete o momento que lhe dá origem"(21)

Não é outra a orientação das reflexões de Freire: "Enquanto para a consciência crítica a própria causalidade autêntica está sempre submetida à sua análise - o que é (causalidade) autêntica hoje pode não ser amanhã - para a consciência ingênua, o que lhe parece causalidade autêntica já não é, uma vez que lhe atribui caráter estático, de algo já feito e estabelecido". (Freire: 1983, p. 105).

Estamos em pleno entrelaçamento de duas linhas de reflexão do autor: a idéia de liberdade dos processos subjetivos na captação da realidade e a negação da construção de conhecimentos

---

(21) Álvaro Vieira Pinto, apud Caio Navarro TOLEDO, ISEB: Fábrica de Ideologias, (2ª ed. São Paulo, Ática, 1982), p. 56.

de validade universal Esta pressuposição dupla de Paulo Freire colide com o conceito hegeliano-marxista de causalidade. Para o materialismo dialético, com a historicização dos próprios mecanismos causais da natureza e da sociedade "estamos a cada instante em uma situação radicalmente nova, necessitando uma decisão radicalmente nova, um novo ato de nossa liberdade. E todo o resto é apenas objeto inerte em relação a esse único ato real" (Lukács: 1979, p.95).

À medida que avançamos no esclarecimento das concepções de Freire sobre a liberdade dos processos subjetivos de entendimento do real e sobre a impossibilidade de construção de conhecimentos sistemáticos - passiveis de serem transformados em conteúdo - e de validade universal, torna-se mais clara aquela primeira tese do autor que abordamos anteriormente: a valorização epistemológica do elemento empírico em sua teoria do conhecimento.

Na verdade, trata-se de mútua iluminação: o empírico esclarece a liberdade subjetiva e relativiza o conhecimento; a liberdade subjetiva e a relatividade do conhecimento enfatizam o empírico. É estabelecido, pois, um trânsito constante destes pressupostos na teoria do conhecimento que estamos analisando.

Caio Navarro de Toledo já identificou, ao analisar as concepções de Álvaro Vieira Pinto, sobre o processo de elaboração do conhecimento, a presença, em construções teóricas deste tipo,de certa ambiguidade, imprecisão e, em certos momentos, contraditoriedade: "Vai-se (com estes pressupostos) com a mesma facilidade do 'idealismo' ao 'empirismo'; da teoria materialista do reflexo à afirmação do 'pensamento dialético' ..." (Toledo: 1982, p. 55).

De fato, esta oscilação está marcadamente presente nos textos de Freire. Em alguns momentos, enfatiza a necessidade de se "representar as coisas e os fatos como se dão em sua existência empírica", a "reprodução exata da realidade", a "identidade de pensa

mento com as situações empírico-existenciais". Chega mesmo a afirmar o antigo pressuposto materialista da independência do mundo objetivo em relação ao espírito: "A realidade objetiva continua a mesma. Se a percepção dela variou no fluxo da investigação, isto não significa prejudicar em nada a sua validade". (Freire: 1979, p. 116). Em outros instantes encontramos proposições que contradizem as anteriores. A realidade - bem como seus mecanismos causais - é tomada como devir constante, impossível de ser aprisionada ou domesticada em esquemas rígidos; sofre a todo instante acrescentamentos que lhe faz o homem. O sujeito cognoscente, para conhecer autenticamente, deve ser capaz de optar, de dar vazão a seus impulsos livres, como resultado da captação crítica da realidade.

Nesta direção, o autor chega a aderir à perspectiva de Sartre segundo a qual "a consciência e o mundo, se dão ao mesmo tempo; exterior por essência à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela". (Jean Paul Sartre, apud Freire: 1979,p. 81). O que vale dizer, numa palavra, não há mundo se não houver consciência. Onde estaria, portanto, a relação de complementariedade entre estas proposições aparentemente contraditórias? Se a realidade se apresenta como devir constante; se está submetida a acréscimos que o homem a todo instante lhe faz; se o seu movimento não é dado *a priori*, sendo impossível tomá-lo como um "futuro pré-dado" (previsibilidade); então nada mais coerente do que exigir a experimentação da empiricidade na tentativa de evitar a oposição entre as abstrações universalizantes e a circustância particular e dinâmica. A captação dessa dinamicidade do real só poderia ser autêntica, na medida em que tivesse origem nos impulsos livres da subjetividade, do sujeito cognoscente.

Herbert Marcuse discute esta questão ao comentar as relações entre Schelling e o positivismo: "Nos seus aspectos funda-

mentais, a Filosofia positiva de Schelling é, certamente, muito diferente da de Comte. O que é 'positivo' para Comte são os fatos comuns de observação; Schelling acentua que a 'experiência' não é limitada aos fatos dos sentidos externo e interno. Comte está orientado para a ciência física e para as leis necessárias que governam toda a realidade; Schelling procura expor uma 'filosofia da liberdade' e sustenta que a atividade criadora livre é o último dado da experiência. Não obstante, a despeito dessas diferenças essenciais, há uma tendência comum a ambas as filosofias que é a de se oporem ao controle do apriorismo e a de restaurarem a autoridade da experiência... Este é o ponto em que se torna clara a conexão entre a filosofia positiva e o positivismo (no sentido moderno da palavra). O que os une, afora a luta comum contra o apriorismo metafísico, é a convergência do pensamento para os fatos e a elevação da experiência à posição de meta do conhecimento".(22)

Essa é, portanto, a proposta de resolução da contradição entre a exterioridade objetiva e independente da consciência, e a liberdade dos processos subjetivos na compreensão daquela exterioridade que encontramos em Freire: a essência do homem (livre, capaz de opção, criadora) e da realidade (como devir constante) apelam para o tratamento empírico dos fatos, e das coisas, com vistas à sua captação.

Em última análise, este modêlo teórico procura explicitar aquela primeira proposição do autor que citamos anteriormente: "o mundo é uma realidade objetiva, independente dele (do homem), possivel de ser conhecida. É fundamental, contudo, partirmos de que o homem, ser de relações e não só de contatos, não apenas está

(22) Herbert MARCUSE, Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978), pp. 296 a 298.

no mundo, mas com o mundo".

Percebe-se a preocupação do autor em tratar um imemorial (emprestando a expressão de Lenine) problema filosófico:o das relações entre a liberdade, a necessidade e a verdade.

Como argumentou Vanilda Paiva, ao explicitar esta preocupação, "o existencialismo aparece nos escritos de Freire em conexão com o historicismo e o culturalismo, surgindo igualmente ao lado de uma influência mais ou menos difusa do hegelianismo".(Paiva: 1980, p. 77).

Cabe-nos indicar que, no tocante ao fundamento de sua teoria do conhecimento, a adesão do autor ao existencialismo é, sobremaneira, marcante. O que fica demonstrado pela menção explícita de Freire à proposição de Sartre segundo a qual "a consciência e o mundo se dão ao mesmo tempo".

Com isto, Freire, como Sartre, procura apontar um terceiro caminho à questão da "primazia da existência sobre a consciência ou, inversamente, desta última sobre a existência".

Estaria assim superada a antiga antinomia materialismo x idealismo?

Se acreditarmos em Lukács, a resposta é negativa: "Existe um 'terceiro caminho' fora do idealismo e do materialismo? Para quem considera a questão de modo sério, no espírito das grandes filosofias do passado, desdenhando as frases ocas de certos pensadores modernos, a resposta só pode ser negativa. Há, com efeito, duas possibilidades: primado da existência sobre a consciência ou inversamente primado da consciência sobre a existência. Os sistemas filosóficos em voga, que se orientam para o 'terceiro caminho', colocam habitualmente a correlação da existência e da consciência, proclamando que uma não poderia existir sem a outra. Por essa afirmação chega-se a expulsar o idealismo pela porta, para fa

zê-lo voltar pela janela porque admitindo-se que a existência não pode existir sem a consciência, abandona-se o materialismo, segundo o qual a existência é independente da consciência". (Lukács: 1979, p. 68)

Neste sentido, Paulo Freire não poderia mesmo ter omitido (como não o fez) a conjunção adversativa "contudo" após dizer que "o mundo é uma realidade objetiva, independente dos homens".

II - AS ESPECIFICIDADES DA EDUCAÇÃO COMO PRÁTICA DA LIBERDADE

Não obstante termos verificado a identidade entre Educação como Prática da Liberdade e Pedagogia do Oprimido no tocante aos pressupostos epistemológicos que embasam a teoria do conhecimento assumida por Freire, deve ser reconhecida uma diferença no enfoque com que estas questões são abordadas em um e em outro texto.

Nossa hipótese de trabalho parte do pressuposto de que tais diferenças não se situam na essência das proposições do autor. Antes disso, as presenças na Pedagogia do Oprimido de novas categorias de análise - como dialética, práxis -; de novas referencias bibliográficas à esquerda - Marx, Lenine, Lukács, Hegel -, representam um alargamento de espectro de argumentos do autor na tentativa de reafirmar as teses já defendidas na Educação como Prática da Liberdade.(23)

Vamos, portanto, analisar de que maneira estes enfoques diferentes apresentam-se referenciados às proposições essenciais do autor expostas anteriormente.

Um elemento fundamental das teses filosóficas de Freire é a caracterização de uma essência do homem. Esta idéia, de essência, aparece na Educação como Prática da Liberdade em expressões como "vocação natural", "humanização", "vocação ontológica", "compromisso com a existência".

Todos os atributos, definidos pelo autor como essenci-

(23) Aliás, o próprio autor diz explicitamente no início da Pedagogia do Oprimido que sua pretensão com este texto era "aprofundar alguns pontos discutidos em nosso trabalho anterior Educação como Prática da Liberdade". (p. 29).

ais à afirmação da humanidade dos individuos, convergem para enfatizar a vocação ontológica destes para a liberdade, para serem sujeitos de seu próprio movimento. Além disso, estas qualidades encontram-se referenciadas não ao homem em geral, mas, especificamente, à consciência humana.

Assim, existe para Freire uma essência do Homem. Esta, por sua vez, refere-se à consciência. O que vale dizer: a consciência define o homem. Mais do que isso, a consciência humanizada, comprometida com a existência, está orientada para a liberdade, para tornar o homem sujeito.

A ligação comunicativa com o mundo, a crítica, a integração e a capacidade de opção são os atributos principais desta consciência humanizada.

Assim, a afirmação de que o homem não apenas está no mundo mas com o mundo representa a capacidade de exercer "atos de criação, recriação e decisão, (com os quais) vai ele dinamizando o mundo. Vai dominando a realidade. Vai humanizando-a. Vai acrescentando a ela algo de que ele mesmo é o fazedor" (Freire: 1983,p.43).

No jogo das relações que o homem trava com o mundo objetivo, ele impõe sua marca nesta objetividade. Exerce seu poder de dominação sobre ela. Neste sentido ele é sujeito e na medida que não é passivo frente ao seu exterior, afirma sua liberdade.

Esta qualidade ontológica do homem - estar com - vincula-se a outra: a integração. "A integração ao seu contexto, resultante de estar não apenas nele, mas com ele, ..implica em que, tanto a visão de si mesmo, como a do mundo, não podem absolutizar-se, fazendo-o sentir-se um ser desgarrado e suspenso ou levando - o a julgar o seu mundo algo sobre que apenas se acha. A sua integração o enraiza. Faz dele, na feliz expressão de (Gabriel) Marcel, um ser 'situado e datado' ". (p. 42).

Vemos aqui que a idéia de integração como qualidade humanizadora vai ser fundamental para a proposição de Freire em que ele defende a circunstância como objeto do pensar autêntico: "na medida em que (o homem) cria, recria e decide, vão se conformando as épocas históricas. É também criando, recriando e decidindo que o homem deve participar destas épocas. E o fará melhor, toda vez que, integrando-se ao espírito delas, se aproprie de seus temas fundamentais, reconheça suas tarefas concretas" (p. 43).

Assim, o homem integrado participa, decide, tem tarefas. "O homem integrado é o homem sujeito... e não houvesse esta integração... faltar-lhe-ia a marca da liberdade". (p. 42).

Freire avança, desta forma, em direção à idéia de "homem parentérico" de Guerreiro Ramos. Neste sentido, o pensar fenomenológico, que "põe sempre o mundo entre 'parênteses' antes de definir-se para optar", é derivado de uma descrição, também fenomenológica, da essência humana. (p. 45). Esta descrição tem continuidade com as idéias de opção e de crítica.

A idéia de opção em Freire está intimamente relacionada com sua adesão ao enunciado de Jaspers segundo o qual "o existir é individual". (p. 41).

Como decorrência deste pressuposto, a capacidade de opção é pensada, no texto do autor, em contraposição às "prescrições alheias", às "expectativas dos outros", às "fórmulas gerais e abstratas".

Assim as opções só o são em termos autênticos "na medida em que nasçam de um impulso livre... e deixarão de sê-lo à proporção em que expressem a expectativa de outros". (p. 46). A opção impede o homem "de ser levado e arrastado à perdição de seu próprio 'eu', submetido às prescrições alheias". (p. 90).

Estamos, com esta descrição fenomenológica da essência

humana, de volta àquelas idéias básicas do autor que expusemos anteriormente. A ligação comunicativa do homem com seu mundo objetivo, sua integração aos dados que partem de seu contexto, traz à tona o imperativo da ligação empírico-existencial com a exterioridade; por outro lado, a capacidade de opção enfatiza a liberdade dos processos subjetivos, na mesma medida em que reprova os esquemas gerais de explicação, que estariam representando prescrições alheias ao indivíduo e à sua situação.

A categoria crítica aparece no texto de Freire como corolário de todas essas idéias. A crítica, enquanto atributo da consciência e atitude dos homens na captação dos dados da realidade, seria um mecanismo fundamental de defesa da integridade ontológica do indivíduo.

Assim é que a ligação comunicativa do homem com seu mundo, a integração dele com sua época histórica, "se aperfeiçoam na medida em que a consciência se torna crítica" (p. 42). Diz o autor: "A criticidade para nós implica na apropriação crescente pelo homem de sua posição no contexto. Implica na sua inserção na sua integração, na representação objetiva da realidade" (p. 61).

Sem crítica não há integração; não há impulso livre da individualidade; não há pluralidade ou opção: sem crítica não há liberdade.

Essa derivação da "essência humana" a partir de atributos tomados como presupostos da consciência indica a tendência de Freire, tal como em Sartre, em pensar "a relação vivida entre o homem e a natureza, em muitas vezes a natureza sob a dependência da consciência". (Cf: Lukács: 1979, p. 75).

Com a formulação da idéia de consciência crítica, que sintetiza aqueles predicativos da "vocação natural" do homem (ou da sua consciência), Freire dá um passo importante em suas refle-

xões: desenvolve a categoria autenticidade.

O conceito de autenticidade, em Paulo Freire, encontra-se profundamente vinculado aos seus pressupostos a respeito da "vocação natural" do homem. Será a partir deles que o autor distinguirá as formas autênticas de existir do homem rebaixado a objeto, a coisa.

Encontramos aqui a influência de Jaspers que Vanilda Paiva explicitou desta forma: "Como os demais existencialistas de inspiração cristã, Jaspers enfatizava a necessidade de superar as 'formas imeritórias do existir' através do amor que permite o diálogo, que possibilita a comunicação existencial, que se manifesta como ato humanizador por excelência. Somente ele seria capaz de fazer com que o homem se voltasse para outro homem buscando despertá-lo para o existir autêntico" (Paiva: 1980, pp. 31 e 32)(24).

Ao utilizar o predicativo "autêntico", Freire, como apontou Toledo sobre Vieira Pinto, "frequentemente substitui ou confunde as categorias de objetividade e veracidade com a de autenticidade" (Toledo: 1982, p. 59). Desta forma, vamos encontrá-la

(24) "Existir ultrapassa viver...", diz Freire, apoiando-se no livro Origem e Metas da História, de Jaspers (Freire: 1983: p. 40). "E que é o diálogo? É uma relação horizontal de A com B... Nutre-se do amor, da humildade, da esperança, da fé, da confiança". Também aqui Freire cita explicitamente sua fonte: Karl Jaspers (Freire: 1983, p. 107). Sobre a distinção entre vida e existência, Lukács faz o seguinte comentário: "Enquanto a filosofia da vida anterior rechaçava, principalmente, as 'formas mortas' do ser social, opondo-lhe a vitalidade da subjetividade total como órgão de conquista da 'vida', a ruptura se produz agora (com o existencialismo) no próprio interior do sujeito; enquanto que antes - em tom com a teoria aristocrática do conhecimento a que necessariamente conduzia este caminho - se dividiam os homens, até certo ponto, em duas classes, os que viviam a vida e os que caiam à margem dela, agora se considera em perigo a vida de todos, a vida em geral. A acentuação enfática da existência em vez da vida e até em contraposição à ela, expressa cabalmente a angústia ante esta acidentalização da vida em geral; ao alicerçar-se na existência, se busca aquele miolo, aquele algo autêntico da subjetividade em que se confia salvar e se aspira por a salvo deste desastre geral eminente" (Lukács: 1967, p. 400).

no texto do autor adjetivando as mais variadas expressões: "saber autêntico", "projeto autêntico", "razão autêntica", "causalidade autêntica","privilégios autênticos", "elites autênticas", etc.(25)

Temos assim a extensão de uma categoria, derivada da descrição fenomenológica da essência humana, para os planos da sociedade (elites, privilégios, projeto) e da natureza (causalidade).

Vimos que, ao se referir aos homens isolados, a ontologia proposta por Freire implica na afirmação de duas "vocações naturais" fundamentais: a liberdade do homem sujeito e a integração deste com sua circunstância.

Ao passar para o plano da sociedade brasileira, o autor pensa a liberdade, e a circunstância, não mais referenciadas ao indivíduo, mas à Nação.Aqui, as sociedades alienadas, as sociedades objeto, são caracterizadas como "incapazes de projetos autônomos de vida; buscam nos transplantes inadequados a solução para os problemas do seu contexto". (Freire: 1983, p. 53).

Tal seria a condição da vida brasileira que Freire tenta analisar. Da mesma forma que, quando "importamos a estrutura do estado nacional democrático sem nenhuma prévia consideração a nosso contexto" (p. 79), continuava a sociedade brasileira submetida

---

(25) Sobre esta elusão da objetividade e da veracidade,operada com o uso do autêntico como predicativo, Roberto Romano retoma as análises de Adorno: "Este modo de falar ultrapassou os escritores da Restauração, chegando até nossos dias. Adorno, analisando os trabalhos de Jaspers, Heidegger e outros menores, mostra até que ponto a noção vaga do 'autêntico' recolheu a adjetivação monotemática acerca do 'verdadeiro', caracterizando o discurso secular como substituto do sermão religioso. O pensador 'autêntico' postula a própria identidade com o Primeiro, afirmando a harmonia onde na realidade reina a violência, eludindo a dominação pela cordialidade fictícia dos indivíduos encadeados na comunidade. Lembrando Benjamin e sua concepção da aura, Adorno assinala este fio dogmático que atravessou os 'poeticismos logológicos' de Novalis: 'Sacralidade sem experiência sacral, as deixas teatrais do jargão da autenticidade são emanações geladas, produtos decadentes da Aura' ". (Romano: 1981, pp. 101 e 102). A citação de Adorno foi extraida de Adorno, Th. W.: Jargon der Eigentlichkeit zur deutschen ideologie.

à condição de objeto. "Sociedade, acrescente-se, com o centro de decisão de sua economia fora dela. Economia, por isso mesmo, comandada por um mercado externo. Exportadora de matérias-primas. Crescendo para fora, predatória. Sociedade reflexa na sua economia. Reflexa na sua cultura. Por isso alienada. Objeto e não sujeito de si mesma. Sem povo. Antidialogal, dificultando a mobilidade social vertical ascendente. Sem vida urbana ou com precária vida urbana. Com alarmantes índices de analfabetismo, ainda hoje persistentes. Atrasada. Comandada por uma elite superposta a seu mundo, ao invés de com ele integrada". (pp. 48 e 49).[26]

Ocorre que, segundo o autor, "vivia o Brasil, exatamente, a passagem de uma para outra época... O momento de trânsito propicia o que vimos chamando, em linguagem figurada, de 'pororoca' histórico-cultural. Contradições cada vez mais fortes entre formas de ser, de visualizar, de comportar-se, de valorar, do ontem e outras formas de ser, de visualizar e de valorar, carregadas de futuro. Na medida em que se aprofundam as contradições, a 'pororoca' se faz mais forte e o clima 'dela' se torna mais e mais emocional" (p. 46).

Percebemos aqui, nesta sumária análise de conjuntura de Freire, as duas conotações básicas das "formas de ser carregadas de futuro" que, em última análise, retomam as qualidades imanentes à "vocação ontológica" do homem: a de ser sujeito de seu próprio caminho e a de estar integrado à sua circunstância.

---

(26) "Quando vemos estes pretensos legisladores da França retirarem as instituições inglesas de seu solo natal e as conduzirem brusamente para seu País, não podemos nos impedir de lembrar aquele general romano que roubou um relógio solar em Siracusa e desejou colocá-lo em Roma, sem se inquietar um só momento com a latitude". Comentando esta passagem de De Maistre, Roberto Romano assinalou que "o nacionalismo é interior ao argumento: as leis tem um tempo e um espaço" (Romano: 1981, p. 95). Como veremos, o nacionalismo, enquanto momento imanente à lógica do discurso de Freire irá determinar o conteúdo e a forma de suas proposições.

Quem representava nesta conjuntura esta forma autêntica de ser? Segundo o autor, "até o ISEB, a consciência dos intelectuais brasileiros... tinha como referência,tanto para o seu pensar como para a própria avaliação do seu pensar, a realidade do Brasil como um objeto do pensar europeu e depois norte-americano. Pensar o Brasil, de um modo geral, era pensar sobre o Brasil, de um ponto de vista não-brasileiro... É evidente que este era fundamentalmente um modo de pensar alienado. O intelectual... vivia mais uma realidade imaginária, que ele não podia transformar... Na verdade introjetando a visão européia sobre o Brasil, como País atrasado,negava o Brasil e buscava refúgio e segurança na erudição sem o Brasil verdadeiro... O ISEB - Instituto Superior de Estudos Brasileiros -, que refletia o clima de desalienação característico da fase de trânsito, era a negação desta negação, exercida em nome da necessidade de pensar o Brasil como realidade própria, como problema principal, como projeto. Pensar o Brasil como sujeito era assumir a realidade do Brasil como efetivamente era... A força do pensamento do ISEB tem origem nesta identificação, nesta integração. Integração com a realidade nacional... Desta integração decorrem duas consequências importantes: a força de um pensamento criador próprio e o compromisso com o destino da realidade pensada e assumida" (pp. 98 e 99).

E a quem se contrapunha esta consciência autêntica e desalienada? Exatamente àqueles que negavam as duas qualidades essenciais ao homem: a de ser sujeito de suas próprias opções e a de estar integrado à sua circunstância. Esta "forma imeritória de existir" é representada por aqueles que se deixam prender em "esquemas gerais" com que tentam também aprisionar a realidade; pelos sectários de direita e de esquerda - os primeiros tentando deter a história, impedindo o trânsito de uma para outra "época"; os segun

dos procurando antecipar a história, desvinculados do "espírito da fase de transição", dos temas e tarefas autênticas determinados pela "época histórica" -; pelos interesses de grupos, incompatíveis com o desenvolvimento da Nação, identificados com a antinação.

Assim, tendo-se oposto as particularidades do tempo e espaço específicos, os fatos que partem do contôrno, a realidade empírico-existencial e a liberdade de opção, tanto do individuo como da Nação, na captação dos temas e tarefas da circunstância; aos esquemas gerais explicativos, qualquer teoria geral - sobre o capitalismo e sobre o socialismo, por exemplo apresentam-se, para o autor, como elementos discursivos semelhantes, que se colocam num mesmo plano: esquemas gerais com inautêntica pretensão de universalidade; modelos importados e superpostos às particularidades de nossa realidade.

Vimos que Freire, ao comentar aquilo que considera "autêntico pensamento da nação" remete explicitamente às idéias do ISEB.

Na análise sobre a produção teórica dessa Instituição, Caio N. de Toledo demonstrou que "embora a noção de ideologia tenha recebido (no ISEB) a mesma excelência de tratamento que certas organizações reservam à ciência, não se pretendia, contudo, opor estes dois tipos de discursos ou práticas. Propunha-se o ISEB- conforme estabeleciam seus estatutos - a constituir ou lançar as bases de um 'pensamento brasileiro' (autêntico ou não alienado) através de um projeto teórico ideológico... Esta ideologia-síntese, a ser forjada..., seria tanto mais eficaz (do ponto de vista prático-social) e verdadeira (do ponto de vista epistemológico) quanto mais rigorosa fosse sua fundamentação ou 'embasamento' teórico-científico. Contudo... em virtude do grau de autonomia e de prioridade que frequentemente a ele se confere, caberá, ao projeto ideológico, em última instância, privilégios e primazias desmesurados ao

nível de produção teórica: poder de legitimar ou validar os discursos e práticas objetivantes das ciências". (Toledo: 1982, pp. 17 e 18).

O conceito de fase vai jogar papel importante neste sentido. A fase, segundo Hélio Jaguaribe, "se constitui numa etapa no processo histórico de uma comunidade" (Hélio Jaguaribe, apud Toledo: 1982, p. 41). Já Guerreiro Ramos, outro intelectual isebiano, dirá que "a fase não será nunca formulada a priori mas a posteriori, a partir da observação empírica dos fatos. E porque estes 'tendem a compor relações de sistemas ou de coerência uns com os outros, só é viável operar em determinada situação as transformações possibilitadas pelo seu âmbito de virtualidade' ". (Guerreiro Ramos, apud Toledo: 1982, p. 40).

Estamos aqui a um passo de subsumir as práticas científicas ao projeto ideológico pois, como diz Jaguaribe, são autênticas as ideologias que, "sejam quais forem os interesses situacionais que representem, formulem para a comunidade como um todo, critérios e diretrizes que a encaminham no sentido do seu processo faseológico, ou seja, que permitam o melhor aproveitamento das condições naturais da comunidade, em função dos valores predominantes na civilização a que pertence" (Hélio Jaguaribe, apud Toledo:1982, p. 41)[27].

---

(27) Não há como deixar de perceber nesta passagem uma pérola ideológica; de fato, o próprio do discurso ideológico é pressupor como natural processos histórico-sociais. Roberto Romano evidenciou esta questão analisando os enunciados de De Maistre e De Bonald. Para o primeiro, "os males de todo tipo que nos oprimem são terríveis, sobretudo para os cegos que dizem: 'tudo vai bem', e que recusam ver em todo este universo um estado violento, absolutamente contra a natureza, em toda a energia do termo". Para o segundo,"uma constituição escrita só tem sentido quando a sociedade não esta constituida naturalmente". Cf. Romano: 1981, pp. 94 e ss. É interessante notar que, ao incorporar estes enunciados, o discurso de Freire atinge linhas paradoxais: de um lado, a exaltação abastrata da essência humana e da personalidade individual; de outro, ao apoiar-se no conceito de fase dos isebianos, assume a consideração dos fins dos indivíduos, homens ou classes sociais como momentos do processo orgânico da natureza.

Percebemos, assim, a vinculação de Freire ao pensamento isebiano, não só pela sua admissão explícita, mas também pela semalhança no tocante à enfatização formal da circunstância empírica na "captação" do conhecimento "autêntico".

Com base nesta convergência de pressupostos, ambos, Freire e os isebianos, defenderam um projeto autônomo para a Nação brasileira.

E, da mesma forma que Freire ressaltava a "vocação natural" dos homens e das sociedades para serem sujeitos, livres, capazes de opção, contrapondo-se, desta maneira, aos esquemas rígidos de explicação da realidade, também os isebianos dirão que "a ideologia não é construção irracional, mas fundada sobre os dados elaborados pelas Ciências Sociais; estes, enquanto tais, são 'inertes', 'pedras neutras'. É necessário que adquiram um segundo significado que o contexto científico onde situam não lhes fornece. Segundo Vieira Pinto, somente 'a perspectiva ideológica' poderá desempenhar esta função, convertendo-os em alicerce de um projeto" (Toledo: 1982 p. 54).

Mas este entroncamento, tal como ocorre em Freire, entre a enfatização do empírico e a liberdade dos processos subjetivos na captação da realidade, fica evidente na longa citação que Toledo faz de Vieira Pinto que, pelo seu valor demonstrativo, nos permitiremos transcrever integralmente:

"Não só há conceitos específicos, oriundos das condições do subdesenvolvimento e da luta pelo desenvolvimento,os quais somente nós estamos habilitados a descobrir, como a aceitação dos que nos forem oferecidos prontos ficará dependente da verdade que possuirem em função daqueles que tivermos induzido. A lógica, como a ética, não pode ignorar a circunstância existencial. A formalização do pensamento é legítima enquanto não esqueça que apenas produz meros esquemas vazios, cuja matéria os fatos fornecerão. Mas

os fatos são sempre os de determinada circunstância social politicamente configurada, vividos por alguém que a ela pertence e que, ao se utilizar do procedimento racional representado por aqueles esquemas, tem de sofrer a influência das conclusões que dele vier a tirar. Se acaso estas lhe forem desfavoráveis, se importarem,por exemplo, manter em posição servil a sua comunidade, não terá o direito é claro de torcer a marcha formal do raciocínio, mas será levado a descobrir a inconveniência das categorias de que se utilizava, e a encontrar outras, pelo procedimento indutivo... A universalidade formal do processo lógico não tem força coercitiva capaz de impor conclusões, pois, estas serão renegadas, quando impróprias, até se chegar à descoberta de conceitos categoriais provenientes dos fatos e adequados a nos dar a correta interpretação deles".(Álvaro Vieira Pinto, apud Toledo: 1982, p. 58).

"Indução a partir dos fatos": assim Vieira Pinto coloca a enfatização do dado empírico. Remoer categorias até alcançar a correta (ou autêntica) interpretação deles: aqui está o homem-sujeito, livre, capaz de opção. "A universalidade formal do processo lógico não tem força coercitiva (autenticidade) capaz de impor conclusões": também para Vieira Pinto a pretensão à universalidade do pensamento abstrato é preconceituosa e alienada.

Toledo identificou que a "correta interpretação dos fatos", ou seja, a ideologia do desenvolvmento, era pensada de maneira diversa por Vieira Pinto e por Hélio Jaguaribe: enquanto que para o último as camadas populares deveriam "ser conquistadas" através de uma "política ideológica" comandada pela burguesia industrial, para o primeiro tal conquista já estava dada, por ser a ideologia do desenvolvimento o "pensamento natural" da sociedade em trânsito.

Paulo Freire afirma, em Educação como Prática da Liber

dade, as duas perspectivas. No seu entender, embora a questão da industrialização fosse um "imperativo existencial" para a sociedade, não se poderia abrir mão de "uma educação que, por ser educação, haveria de ser corajosa, propondo ao povo a reflexão sobre si mesmo, sobre seu tempo, sobre suas responsabilidades, sobre seu papel no novo clima cultural da época de transição". (p. 59).

Diz o autor, citando Zevedei Barbu: "Uma reforma democrática ou ação democrática em geral, tem de ser feita não só com o consentimento do povo, mas com suas próprias mãos. Isto é obviamente verdadeiro. Exige, todavia, certas qualificações. A fim de construir sua sociedade com 'suas mãos', os membros de um grupo devem possuir considerável experiência da coisa pública (public administration). Necessitam, igualmente de certas instituições que lhes permitam participar na construção de sua sociedade. Necessitam, contudo de algo mais do que isto, necessitam de uma específica disposição mental (frame of mind), isto é, de certas experiencias, atitudes, preconceitos e crenças, compartilhados por todos ou por uma grande maioria". (Zevedei Barbu, apud Freire: 1983, p. 81).

Dai a necessidade de se "encontrar uma resposta no campo da pedagogia às condições da fase de transição brasileira...;de uma educação para a decisão, para a responsabilidade social e política...; de uma educação para o desenvolvimento e para a democracia." (pp. 85, 88 e 89).

Vimos que Freire, ao se referir à necessidade de "integração ao espírito da época", de reconhecer as "tarefas concretas" postas por esta época, refere-se a expressões como atitudes, preconceitos, crenças (Barbu), disposição mental (Mannheim). No entanto, buscará autentificar esta adesão aos "imperativos existenciais" da fase através da predicação, tomada de Vieira Pinto, da

"consciência transitivo-crítica". Será privativo desta forma de consciência, portanto, o pensamento humanizado, o pensamento autêntico.

Segundo o autor, existiriam basicamente três tipos de consciência: a intransitiva, que "se caracteriza pela quase centralização dos interesses do homem em torno de formas mais vegetativas de vida... Circunscreve-o a áreas estreitas de interesses e preocupações... Escapa ao homem intransitivamente consciente a apreensão de problemas que se situam além de sua esfera biologicamente vital". (Freire: 1983, pp. 59 e 60). Com esta consciência os homens sofrem de uma "obliteração no poder de captar a causalidade autêntica" e seu pensamento é "mágico" e desprovido de lógica.

Os homens "ampliam o seu poder de captação e de resposta às sugestões e às questões que partem de seu contorno" quando ascendem à consciência transitivo-ingênua. No entanto, esta ainda se limita à "simplicidade na interpretação dos problemas". Pode ser facilmente distorcida e conduzida à massificação. A consciência massificada é "impermeável à investigação" ao que corresponde "um gosto acentuado pelas explicações fabulosas". Tende ao misticismo e ao fanatismo. Apega-se a "fórmulas gerais", a "prescrições alheias", é "conduzida". Neste sentido, segundo o autor, caracteriza-se pela "distorção do poder de captar a autêntica causalidade". Do que decorre sua "irracionalidade". (p. 60).

Assim, se a consciência intransitiva é desprovida de lógica, a massificada não. Mas sua lógica não é autêntica porque prende-se a esquemas gerais extrapolando o "âmbito de sua virtualidade" (Guerreiro Ramos) e o "sentido do seu processo faseológico" (Hélio Jaguaribe): é uma lógica "irracional". E Freire chega a dizer que o incompromisso desta consciência massificada com a existência autêntica é muito maior do que aquele observado na consciencia intransitiva.

Esta sua posição tem, neste sentido, a função de identificar os inimigos principais da humanização das consciências: os "sectários de direita e de esquerda", partidários de "receitas transplantadas que não nascem da análise crítica do próprio contexto", "comandados pela propaganda intoxicadora" (pp. 52 e 53)(28). A estes, o autor irá contrapor "uma educação que possibilitasse ao homem a discussão corajosa de sua problemática. De sua inserção nesta problemática. Que o advertisse dos perigos de seu tempo, para que, consciente deles, ganhasse a força e a coragem de lutar, ao invés de ser levado e arrastado à perdição de seu próprio 'eu', submetido às prescrições alheias". (Freire: 1983, pp. 89 e 90). Numa palavra, uma educação forjadora de "consciências críticas".

Vejamos como o autor descreve essa forma de consciência. Por um lado, a consciência crítica é apresentada como "poder de captação e de resposta às sugestões e às questões que partem de seu contorno"; como a "apropriação crescente pelo homem de sua posição no contexto. Implica na sua inserção, na sua integração, na representação objetiva da realidade". (p. 60).

Também aqui encontramos, portanto, a enfatização da empiricidade presente da circunstância: "A consciência crítica 'é a representação das coisas e dos fatos como se dão na existência empírica'". (p. 105).

---

(28) É frequente no texto de Freire a menção a metáforas orgânicas. Ao analisar "tantos exemplos dessa fantasmagoria orgânica", Roberto Romano aponta que "ela serve como base para os vários discursos edificantes que disputam entre si o domínio político. Mudaram as formas, mas subsistem os pressupostos do Todo superior ontológica e logicamente às partes sociais..." Cv. Corpo e Cristal: Marx Romântico (Rio de Janeiro, Guanabara, 1985), pp 113 e ss. Note-se que enquanto, aparentemente, a contradição é suprimida pela idéia de organismo social, introduz-se silenciosamente no discurso as noções de tóxico e, como complemento lógico, de antídoto. A atitude de crítica impõe a pergunta: quem é o médico? ou, quem possui a medida?

Dai que a consciência crítica tenha também conotações de flexibilidade, permeabilidade, plasticidade. Deve ela estar autoconsciente de sua historicidade e da historicidade de sua circunstância: "o que é causalidade autêntica hoje, pode não ser amanhã". (p. 105).

Como observou Michel Debrun, ao se ampliar a conotação de "historicidade" às próprias relações causais entre os fenômenos naturais e sociais, ao se atribuir mobilidade e variabilidade aos condicionamentos, estamos a caminho do ceticismo: "Se tudo é fugaz, inclusive a constatação da fugacidade universal, não há verdade nenhuma". (apud Toledo: 1982, p. 56).

Neste sentido, a substituição da categoria veracidade pela de autenticidade é imperativo lógico no contexto do discurso epistemológico, tanto de Vieira Pinto, como de Paulo Freire.

Por outro lado, "o poder de captação e de resposta às sugestões e às questões que partem de seu contorno", próprio da consciência crítica, implica na sua integração. "A integração resulta da capacidade de ajustar-se à realidade acrescida da de transformá-la a que se junta a de optar..." (Freire: 1983, p. 42). Por sua vez, as opções "só o são realmente na medida em que nasçam de um impulso livre, como resultado da captação crítica do desafio, para que sejam conhecimento transformado em ação". (p. 46). No final desta construção vemos, novamente, afirmada a liberdade dos processos subjetivos na captação do saber autêntico.

Se "a lógica, como a ética, não pode ignorar a circunstância existencial" - e o imperativo existencial apontado em Educação como Prática da Liberdade é o do desenvolvimento nacional -, "a consciência crítica é, ...consciência crítica da realidade nacional, que só existe enquanto consciência nacionalista, ligada a uma ideologia e a um projeto". (Paiva: 1980, p. 253).

Ao demonstrarmos a presença, em Educação como Prática da Liberdade, daqueles três pilares básicos da teoria do conhecimento de Freire - a enfatização do empírico, a afirmação da liberdade dos processos subjetivos e a relativização do conhecimento sistemático e universal -, procuramos esclarecer o enfoque que predomina no tratamento que estes pressupostos recebem no contexto de sua obra.

Em síntese, este caracteriza-se por enunciar o nacionalismo, e o desenvolvimento, como projeto autêntico para a Nação brasileira, bem como por definir "uma resposta no campo da pedagogia às condições da fase de transição brasileira": ou seja, uma educação que favoreça a adesão das consciências àquelas idéias.

A validação destes projetos estaria dada, por um lado, pela sua origem indutiva: "estudos sérios e profundos" da circunstância, do tempo e espaço específicos, da fase e dos temas que ela determina; e, por outro lado, através do conceito de Nação-sujeito.

Em última análise, os dois argumentos apresentam-se no texto como desdobramento de uma, fartamente mencionada, ontologia do homem. Assim, a característica indutiva do projeto vincula-se à integração, enquanto qualidade essencial da consciência humanizada; e ambas - indução e integração - representam bem o valor epistemológico atribuído pelo autor ao dado empírico. Por outro lado, o conceito de Nação-sujeito encontra-se intimamente ligado às outras qualificações da vocação natural do homem: a capacidade de opção e liberdade.

Vimos que estas duas proposições são complementares,no plano epistemológico: a enfatização do empírico esclarece a liberdade dos processos subjetivos e, por sua vez, ambas relativisam o conhecimento universal e sistemático.

No entanto, ao unir este par conceitual -a efetividade

do tempo e espaço específicos, e a liberdade do sujeito - o autor acaba privilegiando o segundo conceito.

Esta hierarquização epistemológica determina a substituição da categoria veracidade pela de autenticidade. Mais ainda: ao privilegiar a liberdade subjetiva do homem face à necessidade objetiva dos fenômenos, o autor é levado a substituir também a perspectiva - inaugurada por Kant - do conhecimento como construção pela abordagem do conhecimento como captação ou tomada de consciência.

Estamos, neste caso, diante da sugestão tanto de métodos como de realidades supra - racionais. Não é sem propósito que até mesmo os conceitos de razão e de causalidade aparecem adjetivados no texto do autor: racionalismo autêntico, autêntica causalidade.

III - A PEDAGOGIA DO OPRIMIDO COMO CONTINUIDADE DA EDUCAÇÃO COMO PRÁTICA DA LIBERDADE

Vimos que em Educação como Prática da Liberdade, Freire opera uma tematização da consciência, tendo em vista forjar a adesão popular ao projeto de desenvolvimento nacional.

Como ressaltou Maria S. Carvalho Franco, "decorrem, deste privilégio atribuído à consciência, sua concepção nitidamente instrumental do saber e o papel oferecido ao intelectual, de servir de interprete às consciências menos esclarecidas e de promover a racionalização da sociedade através do planejamento". (apud Toledo: 1982, p. 11 - Apresentação).

De fato, neste texto de Freire vamos encontrar um elogio aos "representantes das elites dirigentes que, até então (final da Segunda Guerra) inautênticas, por isto superpostas ao seu mundo, começam a com eles se integrar... E os esquemas e as 'receitas' antes simplesmente importados, passam a ser substituídos por projetos, planos, resultantes de estudos sérios e profundos da realidade". (Freire: 1983, p. 54). Como "resposta no campo da pedagogia", o autor vai propor "uma educação identificada com as condições de nossa realidade. Realmente instrumental, porque integrada ao nosso tempo e ao nosso espaço e levando o homem a refletir sobre sua ontológica vocação de ser sujeito". (p. 106).

Assim, o privilégio da consciência é o fundamento da aporia do homem sujeito, que se coloca prospectiva e volitivamente para (no dizer de Jaspers) "dedicar-se aqui e agora a criar e animar a existência... Fazer ao presente o autêntico é, no fim das contas, o único que com certeza me é dado fazer". (Karl Jaspers, apud Lukács: 1967, p. 424).

Certamente a Pedagogia do Oprimido constitui, como o próprio autor reconhece, um empreendimento que buscou aprofundar as afirmações essenciais já feitas na Educação como Prática da Liberdade.

Com efeito, verificamos na Pedagogia do Oprimido a tematização da consciência referenciada à suposta essência humana, à "vocação ontológica e histórica dos homens de Ser Mais". (p. 57) . Daí a importância da "conscientização, que lhe possibilita insertar-se no processo histórico, como sujeito... e o inscreve na busca de sua afirmação". (p. 20).

Essência e consciência são tratadas, pois, como categorias inseparáveis: o homem define-se por sua consciência. Neste sentido, as formas "inautênticas" de existir, refletem formas inautênticas de pensar. (p. 92).

Na caracterização desta existência autêntica está presente aquele mesmo par conceitual que apontamos na Educação como Prática da Liberdade: a enfatização do dado empírico e a liberdade subjetiva do homem.

O autor define a necessidade do "saber de experiência feita"; a "situação concreta, existencial dos homens no seu aqui e agora", como ponto de partida. Estas formulações aparecem contrapostas, em oposição, ao "saber de experiência narrada", alheio à experiência existencial dos homens; à palavra esvaziada de realidade. Propor representações de "realidade estranhas", desvinculadas do "contexto concreto ou real", como objeto de reflexão, determinaria o caráter inautêntico desta. (Freire: 1979, pp. 68 e 85).

Por outro lado, a liberdade é também apresentada como atributo da autenticidade do ser: os homens, "não sendo livres,não chegam a ser autenticamente". (p. 36). A existência autêntica implica a capacidade de "refazer permanentemente a realidade" (p. 61), de

"impregnar o mundo com sua presença criadora através das transformações que realizam nele". (p. 105). Assim, "seria, realmente, uma violência,como de fato é, se os homens, seres históricos e necessariamente inseridos num movimento de busca, com outros homens, não fossem o sujeito de seu próprio movimento". (p. 85).

A síntese destes dois movimentos conceituais vai caber à consciência crítica: da "conscientização de uma situação existencial concreta (em termos críticos)... resultaria a inserção no mundo, como transformadores dele. Como sujeitos". (p. 68).

Com esta ênfase na "situação existencial concreta",encontra-se desenvolvido, também na Pedagogia do Oprimido, o conceito de época histórica: "Uma unidade epocal se caracteriza pelo conjunto de idéias, de concepções, esperanças, dúvidas, valores, desafios..." A unidade epocal determina não apenas os "temas da época", "mas também indicam tarefas a ser realizadas e cumpridas".(p. 109).

Diante da "situação" haveria, segundo o autor duas possibilidades de manifestação para as consciências: "na medida em que se aprofunda o antagonismo entre os temas que são expressão da realidade", ocorre uma mitificação da temática e da própria realidade instaurando um clima de "irracionalismo" e de "sectarismo".(p. 109). Abre-se nesta perspectiva, espaço para a manifestação das consciências inautênticas. Como seu oposto teríamos a "visão crítica e dinâmica da realidade que desmascara a mitificação e busca a plena realização da tarefa humana (autêntica): a permanente transformação da realidade para a liberdade dos homens". (p. 110).

Na Pedagogia do Oprimido, o irracionalismo é caracterizado como forma de consciência negadora da liberdade subjetiva do homem. O sectário, na direita ou na esquerda, encontra-se preso em "círculos de segurança", nos quais aprisiona também a realidade;acorrenta a vida, reduzindo-a, a "esquemas rígidos". Ao "sofrerem

de falta de dúvida", os sectários estabelecem suas verdades. Para o militante da direita o hoje é algo dado e imutável, enquanto que para o da esquerda o futuro é prefixado. Neste sentido, ambos "desenvolvem formas de ação negadoras da liberdade". (p. 23). Não são capazes, portanto, de captar as tarefas da época. Seguem prescrições alheias, não fazem a sua opção.

Assim, "enquanto os temas (da época) não são percebidos como tais... as tarefas referidas a eles, que são as respostas dos homens através de sua ação histórica, não se dão em termos autênticos ou críticos". (p. 110).

Por outro lado, para a consciência crítica é autêntico "o pensar que percebe a realidade como processo, que a capta em constante devenir e não como algo estático". (p. 97). Não se prende a esquemas rígidos, a um presente supostamente imutável ou a futuros preestabelecidos: "Sendo os homens seres em 'situação', se encontram enraizados em condições tempo-espaciais que os marcam e a que eles igualmente marcam. Sua tendência é refletir sobre sua própria situacionalidade".(p. 119)[29].

Refletir sobre a situação torna-se, então, o modo autêntico de existir e de pensar. Modo consoante com a vocação natural de estar com o mundo, de ser sujeito de seus próprios caminhos; coerente também com a visão autêntica da realidade como devir não passível de ser domesticada em esquemas rígidos.

---

(29) Nesta contraposição entre a situacionalidade e teorias gerais sobre as perspectivas da evolução social, permanece nítida a influência de Jaspers: "O saber previsivo e considerador acerca do curso das coisas é um saber de possibilidades, entre as quais não há nenhuma razão para figurar sequer a que chegará a ser real... Como a marcha do mundo é impenetrável e até hoje tem fracassado e pode voltar a fracassar; como, portanto, a marcha do mundo, aliás, não é de modo algum a única coisa que importa, devemos abandonar todos os planos e toda a atuação em torno de um remoto porvir, para dedicarmo-nos aqui e agora a criar e animar a existência... Fazer ao presente o autêntico é, no fim das contas, o único que com certeza me é dado fazer". (Karl Jaspers, apud Lukács: 1967, pp. 434 e 424).

Partindo destas idéias, o autor traça uma linha de demarcação entre concepções, segundo ele, opostas: uma visão (autêntica) do mundo como dinâmico, vivo, em movimento, variável, orgânico, em processo, seria o pressuposto básico de uma consciência crítica e autêntica ou de um saber autêntico. Do outro lado, por oposição, descreve a visão (inautêntica) do mundo como estático, morto, fixo, invariável, mecânico; esta como ponto de partida da consciência ingênua ou sectária.(30).

Em suma: o trabalho conceitual-epistemológico que Freire opera na Pedagogia do Oprimido é idêntico, na sua essência, aos pressupostos já desenvolvidos na Educação como Prática da Liberdade.

O pressuposto de uma vocação essencial do homem - de acrescentar, criar e transformar sua realidade; de ser sujeito de seus próprios movimentos -; os conceitos de época e de circunstância - com poderes de determinar os limites e tarefas do pensamento autêntico -; a concepção de mundo como eterno devir indomável -que extende os atributos de variabilidade às próprias relações causais e ao próprio condicionamento interno dos fenômenos: todas essas idéias convergem para a negação, no plano epistemológico, da catego

---

(30) Chamamos a atenção, novamente, para a cisão operada por Freire entre o mecânico e o orgânico. Contrariamente à tradição dialética, que procura estabelecer e racionalizar o trânsito contraditório,a interpenetração das figuras mecânica e orgênica na estrutura interna de sua lógica, vemos aqui a oposição tomar o lugar da contradição. Esta ruptura certamente contribui para o estabelecimento de uma série de enunciados paradoxais do discurso do autor; pois, embora ele estabeleça sua adesão ao pensamento orgânico, não consegue desvencilhar-se totalmente de proposições nitidamente mecânicas. Veja-se, por exemplo a maneira pela qual Freire opera com o conceito de sobredeterminação, tomado emprestado de Althusser (Cf. Freire: 1979, p. 186). Portanto, no lugar do trânsito contraditório entre a lógica orgânica e a mecânica, estabelece-se um movimento oscilatório onde, ora o pensamento orgânico, ora o mecânico, são desenvolvidos unilateralmente. Ressalte-se, ainda, que o próprio conceito de dinâmica possui conotações físico-mecânicas, impossíveis de serem eludidas.

ria VERDADE, substituindo-a por outra, mais adequada aos pressupostos do autor, a da AUTENTICIDADE.

O alcance desta questão nas concepções do autor é dado pela utilização sem reservas que faz desta categoria: ser autêntico, luta autêntica, adesão autêntica, saber autêntico, pensamento autêntico, libertação autêntica, tarefas autênticas, etc.

E, da mesma forma que na Educação como Prática da Liberdade, ao definir o conteúdo do pensamento a partir da categoria autenticidade, o autor novamente assumirá o conhecimento como produto de uma captação.

Finalmente, expressões como "razão domesticada", "círculos de segurança", "racionalização como mecanismo de defesa", presentes na Pedagogia do Oprimido, apresentam-se como uma permanência do conceito de razão já emitido pelo autor na Educação como Prática da Liberdade: a verdadeira racionalidade é aquela que submete-se às suas próprias limitações, à modéstia intelectual, à evidência de seus erros. Enfim, à autoridade da experiência.

Não obstante partirmos do ponto em que os pressupostos epistemológicos de Freire são, essencialmente os mesmos tanto em Educação como Prática da Liberdade como na Pedagogia do Oprimido, reconhecemos a existência de uma diferença de enfoque entre ambos.

Na análise deste fato, não pode deixar de ser mencionada a importância dos acontecimentos sociais e políticos ocorridos no Brasil, que situam-se cronologicamente entre as duas publicações: o golpe de Estado de 1964 e os primeiros anos de regime militar. Tampouco podemos esquecer o período de exílio do autor na mesma época.

Talvez uma análise mais detida sobre a influência destes acontecimentos sobre o pensamento de Paulo Freire pudesse desvelar, com mais fundamentos, a natureza desta diversidade de enfo-

que entre os dois textos a que nos referimos.

No entanto, tentaremos examinar as proposições contidas na Pedagogia do Oprimido apenas referenciadas ao texto anterior e ao nosso quadro teórico de análise.

Numa primeira abordagem podemos apontar dois planos de conceitualização onde nota-se uma distinção entre os dois textos.

Um deles refere-se àquilo que o próprio autor denomina como temas ou tarefas da fase brasileira. Outro, situado mais no plano epistemológico, indica a tentativa do autor de diferenciar-se da tipologia idealista, o que vai a par com uma aproximação, ao menos quanto às citações bibliográficas, da literatura marxista.

Na Educação como Prática da Liberdade Freire manifestava, explicitamente, sua adesão ao projeto de desenvolvimento nacional independente. Tratava-se, para ele, de forjar uma educação que preparasse uma "específica disposição mental" das massas para aderir àquele projeto.

Como já foi salientado, embora nunca fique perfeitamente claro o sentido rigoroso deste desenvolvimento, o chamado processo faseológico brasileiro acaba sendo delimitado pela hegemonia da burguesia industrial.

Quanto à Pedagogia do Oprimido, não podemos dizer que a questão do desenvolvimento deixe de estar presente.

É certo que o autor já não defende mais "o apoio das massas populares à chamada 'burguesia nacional' para a defesa do duvidoso capital nacional" (Freire: 1979, p. 172); também é certo que a temática da luta de classes pode ser vislumbrada no reconhecimento que o autor faz do "antagonismo indisfarçável que há entre uma classe e outra" e de que "toda compra ou venda do trabalho é uma espécie de escravidão". (p. 168).

No entanto, continua sendo, para o autor, a questão do

"subdesenvolvimento, ao qual está ligado o problema da dependência, a fundamental característica do 'terceiro-mundo'. A tarefa de superar tal situação, que é uma totalidade, por outra, a do desenvolvimento, é, por sua vez, o imperativo básico do Terceiro-Mundo". (p. 111).

Se a "tarefa histórica" do desenvolvimento é conceituализada pelo autor de maneira imprecisa e, às vezes, ambígua o mesmo ocorre com relação à problemática do trabalho. Em alguns momentos o autor ressalta o caráter servil do trabalho assalariado.(31) Em outros, o "trabalho livre" (sic) é vinculado à humanização, à afirmação dos homens como pessoas (p. 30); é contraposto à miséria e à caridade: "A grande generosidade está em lutar para que, cada vez mais, estas mãos sejam de homens ou povos, se estendam menos em gestos de súplica. Súplica de humildes a poderosos. E vão se fazendo, cada vez mais, mãos humanas, que trabalhem e transformem o mundo". (p. 32).

Freire chega mesmo a considerar que "o trabalho não escravo, mas livre, que dá a alegria de viver", determina o poder de fazer, de criar, de transformar, dos homens. (p. 96).

Em síntese, enquanto na Educação como Prática da Liberdade o tema do desenvolvimento nacional autônomo é uma questão clara para Freire, ao ponto de propor uma educação para o desenvolvimento e para a democracia (burguesa), já na Pedagogia do Oprimido, embora continue presente, a mesma questão é perpassada por afirmações imprecisas e contraditórias, notadamente quando se refere às às classes sociais e ao trabalho.

---

(31) Na verdade esta colocação aparece apenas em um momento no transcorrer do texto: em uma citação, no "rodapé" da pág. 168, do artigo "15 Obispos Hablan en prol del Tercer Mundo". CIDOC Informa, México, DOC. 67/35, 1967, pág. 1 a 11.

Afirma-se o antagonismo indisfarçável entre uma classe e outra, mas a única definição que o autor nos dá destas classes sociais é a de "classe dos oprimidos" e "classe dos opressores";repudia-se o caráter servil do trabalho assalariado, mas, ao mesmo tempo, contrapõe-se o "trabalho livre" (sic),criador e alegre, ao trabalho escravo.

Marx já havia indicado que "um programa socialista ... não deve permitir que tais tópicos burgueses ('O trabalho é a fonte de toda a riqueza e de toda a cultura') silenciem aquelas condições sem as quais não tem nenhum sentido. Na medida em que o homem se situa de antemão como proprietário diante da natureza, primeira fonte de todos os meios e objetos de trabalho, converte-se,seu trabalho, em fontes de valores de uso, e, portanto, em fonte de riqueza. Os burgueses tem razões muito fundadas para atribuir ao trabalho uma força criadora sobrenatural, pois, precisamente do fato de que o trabalho está condicionado pela natureza, deduz-se que o homem que não dispõe de outra propriedade senão sua força de trabalho, tem que ser, necessariamente, em qualquer estado social e de civilização, escravo de outros homens, daqueles que se tornaram donos das condições materiais de trabalho. E não poderá trabalhar, nem, por conseguinte, viver, a não ser com sua permissão... Assim, pois, em vez dos tópicos surrados sobre 'o trabalho' e 'a sociedade', o que competia era indicar concretamente como, na atual sociedade capitalista, já se produzem, afinal, as condições materiais, etc., que permitem e obrigam os operários a destruir essa maldição social".(32)

Retomando esta questão, Maria Sylvia de C. Franco lem-

(32) Karl MARX, Crítica ao Programa de Gotha. In: Obras Escolhidas Vol 2 (Rio de Janeiro, Vitória, 1961), pp. 232 e 233.

bra "de que maneira um pensamento bastante confuso do ponto de vista teórico, nada rigoroso segundo parâmetros científicos, torna-se interessante enquanto ideologia. Torna-se expressivo, e seu significado político se determina, justamente porque opera um deslizamento teórico, tornando vazios e abstratos os conceitos que, em outros contextos, são historicamente precisos . Esse empobrecimento teórico, esse esvaziamento conceitual (ressalta a autora), nem por isso, tornam essas representações referidas ao inexistente, desligados da realidade: pelo contrário, cumprem uma tarefa ideológica fundamental, confluindo no processo de constituição da ordem social e econômica". (apud Toledo: 1982, pp. 14 e 15).

Em Educação como Prática da Liberdade Freire propõe uma educação para o desenvolvimento e para a democracia. Ocorre que, estando estes temas, na Pedagogia do Oprimido, envoltos em imprecisões conceituais e ambiguidades teóricas, aqui o autor vai voltar sua proposta educacional para o interior da "essência humana".

Assim, a Pedagogia do Oprimido deverá se constituir em instrumento "de recuperação da humanidade" dos homens, que possibilite "a descoberta crítica das manifestações da desumanização".(pp. 32 e 33).

E como o atributo fundamental da vocação histórica dos homens é, segundo o autor, a liberdade, o tema da época, a tarefa da circunstância, será a libertação.(33)

Daí que a "pedagogia do oprimido seria, no fundo,a pedagogia dos homens empenhando-se na luta por sua libertação..."(p. 43). A questão da liberdade aparece na Pedagogia do Oprimido refe

(33) "Como tema fundamental desta unidade mais ampla,que poderemos chamar 'nossa época',se encontra, a nosso ver, o da libertação,que indica o seu contrário, o tema da dominação. É este tema angustiante que vem dando à nossa época o caráter antropológico..."(Freire: 1979, p. 111). Em outro momento: "O problema de sua humanização,apesar de sempre haver sido,de um ponto de vista axiológico, o seu problema central, assume, hoje, caráter de preocupação ineludível." (Freire: 1979, p. 29).

renciada basicamente a dois planos: ao da consciência individual e ao da sociedade em geral. Quando referida à questão social, a categoria liberdade não deixa de apresentar as mesmas indefinições conceituais observadas no tratamento que o autor dá às categorias de classe social e trabalho.

Ela é associada em vários momentos às idéias de transformação e de revolução. A libertação cobra a "tranformação da velha situação concreta opressora, que cede seu lugar a uma nova"(p. 33); é tema fundamental da "liderança revolucionária" (p. 58). No entanto o autor não oferece indicações suficientes sobre o caráter, ou sobre o sentido, desta transformação revolucionária, a não ser sob a forma genérica de "luta por uma nova situação", "ação transformadora em busca do ser mais". Em alguns momentos até, o autor parece querer indicar o caráter intencional de sua indefinição: "A liberdade... exige uma permanente busca... É condição indispensável ao movimento de busca em que estão inscritos os homens como seres inconclusos". (p. 35).

No entanto, se podemos demonstrar esta indefinição quanto ao que é a liberdade, o mesmo não podemos dizer em relação ao que não é.

Para o autor, é importante enfatizar que, na situação nova, "no momento, porém, em que o novo poder se enrigece em 'burocracia' dominadora, se perde a dimensão humanista da luta e já não se pode falar em libertação" (p. 47); "não basta que os homens não sejam escravos se as condições sociais fomentam a existência de autômatos, o resultado não é o amor à vida, mas o amor à morte" (p. 60).(34)

(34) Esta crítica que Freire dirige contra as formas de socialismo existentes recebe mesmo algumas tinturas radicais quando ele cobra a "supressão do Estado e de seu aparato burocrático repressivo" (Freire:1979, p. 47) após as revoluções.

Contrapostas à essas formações autoritárias, o autor propõe a "convivência autêntica" e a "comunhão criadora" como relações às quais a liberdade leva.

Ora, esta conceitualização abstrata e genérica da liberdade torna esta categoria demasiadamente sobrecarregada no texto de Freire. Ele próprio recorre ao imperativo da responsabilidade como forma de retomar o equilíbrio de seu sistema: "sem responsabilidade os homens não seriam livres". (p. 35).

Com estas referências vagas e indefinidas ao plano social, o tema da liberdade, como tarefa fundamental da época histórica, orienta-se, na Pedagogia do Oprimido, para a questão das formas de consciências. Aqui são ressaltados aqueles mesmos predicativos da "consciência autêntica" já apresentados na Educação como Prática da Liberdade: o poder de criar, a capacidade de opção, o homem-sujeito.

Assim, quer pela forma abstrata e indefinida com que o autor tematiza a categoria da liberdade no plano social, quer pela reafirmação da liberdade subjetiva do homem, persiste, na Pedagogia do Oprimido, a negação dos esquemas universais e procedimentos racionais de explicação da realidade: estes continuam sendo, para o autor, "círculos de segurança onde se aprisionam a consciência e a própria realidade" (p. 24).

Na Educação como Prática da Liberdade, esta negação, à qual se somam a valorização da empiria e da liberdade do sujeito, converge para a formulação de uma terceira via epistemológica, pela qual pretende-se superar tanto o materialismo como o idealismo.

Como vimos, este quadro conceitual buscará, naquele texto, qualificar como "autêntico" o projeto de desenvolvimento nacional autônomo, nos limites políticos da democracia burguesa.

A derrota deste projeto pelo golpe de estado de 1964,

bem como o período de exílio de Freire - durante o qual pode conhecer diferentes formas de organização social - parecem ter sido suficientes para que o autor abandonasse, ao menos na forma precisa e enfática, a defesa daquele programa.

No entanto, permanecem na Pedagogia do Oprimido, os conceitos de época histórica, fase e, com eles, o de tarefas autênticas da circunstância. Na indicação dessas tarefas, o projeto desenvolvimentista é substituido por conceitualizações indefinidas no plano social e político, que vão a par com a reafirmação de um dos componentes do quadro conceitual anterior do autor: a liberdade subjetiva do homem.

Em síntese: ao analisarmos as referências contidas na Pedagogia do Oprimido sobre as "tarefas da situação", verificamos uma regressão, com relação à Educação como Prática da liberdade, no tocante à considerações mais precisas sobre a estrutura econômica da sociedade, sobre os problemas econômicos, políticos e sociais. Certamente, o tom da crítica torna-se aparentemente mais agressivo, mas quase diz respeito somente à cultura e à moral individual.

Não há como eludir os dois eixos que orientam toda a crítica do autor na Pedagogia do Oprimido: a questão da "invasão cultural", que mereceu um capítulo à parte no texto, e a humanização dos indivíduos, contraposta ao fanatismo, alienação, etc.

Ambos os temas acentuam a liberdade subjetiva. Particularmente, a cultura recebe um tratamento bastante semelhante, em comparação com Educação como Prática da Liberdade. Lá, Freire dizia: "E pareceu-nos que a primeira dimensão deste novo conteúdo com que ajudaríamos o analfabeto, antes mesmo de iniciar sua alfabetização, na superação de sua compreensão mágica como ingênua e no desenvolvimento da crescente crítica, seria o conceito antropológico

de cultura. O papel ativo do homem em sua e com sua realidade". (Freire: 1983, p. 108). Já na Pedagogia do Oprimido este mesmo ponto é retomado: "O conceito antropológico de cultura é um destes 'temas dobradiças', que prendem a concepção geral do mundo que o povo esteja tendo ao resto do programa. Esclarece, através de sua compreensão, o papel dos homens no mundo e com o mundo, como seres da transformação e não da adaptação". (Freire: 1979, p. 136).

Paralelamente, observa-se, ainda com referência às "tarefas da situação", uma interpretação abstrata, ampla e genérica sobre o tema da liberdade e da responsabilidade; tal interpretação permanece, como na Educação como Prática da Liberdade, vinculada à idéia de preservação da integridade ontológica do indivíduo.

Ao que parece, a falência do projeto desenvolvimentista com o golpe de 64 não foi suficiente para que o autor tomasse partido de um "esquema geral de explicação da realidade": o que é uma indicação de que ele mantém seus pressupostos epistemológicos anteriores.

Como dissemos, outro plano onde é possível verificar enfoques diferentes entre Educação como Prática da Liberdade e Pedagogia do Oprimido, situa-se no nível propriamente epistemológico. Embora o autor admita como objetivo da Pedagogia do Oprimido "aprofundar alguns pontos discutidos em nosso trabalho anterior Educação como Prática da Liberdade" (Freire: 1979, p. 29), sua preocupação em diferenciar-se da teoria idealista, neste texto, é marcante.

Já no início ele reconhece que "entre alguns de seus possíveis leitores, uns não ultrapassarão as primeiras páginas por considerarem a nossa posição, diante do problema da libertação dos homens, como uma posição idealista a mais, quando não um 'bla-bla-bla' reacionário". (Freire: 1979, p. 21).

Em outros momentos, adverte que "o radical (posição que procura adotar) jamais será um subjetivista" (p. 22); chega mesmo a recorrer a Marx: "em Marx, como em nenhum pensador crítico, realista(sic), jamais se encontrará esta dicotomia. O que Marx criticou e, cientificamente destruiu,não foi a subjetividade, mas o subjetivismo, o psicologismo". (p. 39).

O autor procura, com estas colocações, preservar sua idéia do homem-sujeito: "Idealistas seríamos se, dicotomizando a ação da reflexão, afirmássemos que a simples reflexão sobre a realidade opressora, que levasse os homens ao descobrimento de seu estado de objeto, já significasse serem eles sujeitos..." (p. 152).

É difícil dizer até que ponto uma releitura do seu trabalho anterior, ou das repercussões destes entre os leitores mais próximos do autor, provocaram esta preocupação manifestada explicitamente da Pedagogia do Oprimido.

O fato é que, paralelamente a esses cuidados, corre no texto a exposição de categorias, conceitos e indicações bibliográficas, literalmente ausentes na Educação como Prática da Liberdade.

Cabe-nos, portanto, analisar essas novidades para dimensionarmos a relação das mesmas com os pressupostos epistemológicos que verificamos no trabalho anterior do autor.

IV - AS ESPECIFICIDADES DA PEDAGOGIA DO OPRIMIDO

Entre as novas categorias abordadas por Freire na Pedagogia do Oprimido, destacamos basicamente duas: a de dialética e a de práxis. Na Educação como Prática da Liberdade elas não são mencionadas uma vez sequer; na Pedagogia do Oprimido aparecem em múltiplos enunciados.

No caso da dialética, embora não haja em todo o texto um momento em que ela seja precisamente definida, quer enquanto mé todo, quer enquanto categoria conceitual, percebemos que o fito de sua presença é o de qualificar o tipo de relação existente entre a consciência e seu mundo exterior:"o aspecto subjetivo toma corpo numa unidade dialética com a dimensão objetiva da própria idéia, isto é, com os conteúdos concretos da realidade sobre a qual exerce o ato cognoscente". (Freire: 1979, p. 23).

Procurando distinguir suas concepções acerca da relação homem-mundo da tipologia idealista, o autor afirma que "jamais será o radical um subjetivista: subjetividade e objetividade se encontram naquela unidade dialética..." (p. 23). Ele chega a destacar que "a negação da objetividade, na análise como na ação, conduzindo ao subjetivismo que se alonga em posições solipsistas, nega a ação mesma, por negar a realidade objetiva, desde que esta passa a ser criação da consciência". (p. 39).

Estaria assim, o autor, afirmando a independência da objetividade face à consciência e, neste sentido, retomando a primeira parte daquela sua tese de Educação como Prática da Liberdade: "existe uma realidade objetiva independente do homem e possível de ser por ele conhecida".

No entanto, esta afirmação cai por terra quando o au-

tor, retomando a questão das relações homens-mundo, diz que "admitir um mundo sem homens é admitir o impossível... é simplismo ingênuo". (p. 36). E, para demonstrar esta proposição recorre a um simples jogo de palavras: "Na verdade, não há eu que se constitua sem um não-eu. Por sua vez o não-eu constituinte do eu se constitui na constituição do eu constituído. Desta forma, o mundo constituinte da consciência se torna mundo da consciência, um percebido objetivo seu, ao qual se intenciona. Daí a afirmação de Sartre: 'consciência e mundo se dão ao mesmo tempo'". (p. 81).(35)

Freire retoma, também, a segunda parte daquela frase da Educação como Prática da Liberdade: "Contudo, partimos de que o homem, ser de relações... não apenas está no mundo mas com o mundo".(36)

A dialética, enquanto adjetivação das relações homem-mundo, terá por função, portanto, autentificar um pressuposto do autor já desenvolvido na Educação como Prática da Liberdade: Da mesma forma que não há mundo sem homens mas ambos em completa e permanente integração, não haverá objetividade sem subjetividade mas ambas constituindo uma sólida unidade dialética.

Vimos que, na Educação como Prática da Liberdade, a

---

(35) É nítida, nesta passagem, a identidade com os enunciados de Johann Gottlieb Fichte. Voltaremos a esta questão mais adiante. É curioso notar que o autor recorre, para fundamentar esta proposição, a um diálogo entre o educador e o camponês: "Educador: 'Admitamos, absurdamente, que todos os homens do mundo morressem, mas ficasse a terra, ficassem as árvores, os pássaros, os animais, os rios, o mar, as estrelas: não seria tudo isto mundo?' Camponês: 'Não! respondeu enfático, faltaria quem dissesse: Isto é mundo'. O camponês quis dizer, exatamente, que faltaria a consciência do mundo que, necessariamente, implica no mundo da consciência".(Freire: 1979, p. 81).

(36) E de fato, esta idéia é explicitada no texto: "Não há nada mais concreto e real do que os homens no mundo e com o mundo". (Freire: 1979, p. 151).

idéia "homem com o mundo", "homem em comunicação com o mundo",era o pressuposto da afirmação da liberdade subjetiva do homem e da negação das características de universalidade e de sistematicidade do conhecimento objetivo.

Na Pedagogia do Oprimido, ao desenvolver o pressuposto da unidade dialética homem-mundo, subjetividade-objetividade, Freire apresenta os homens como "seres transformadores e criadores em suas permanentes relações com a realidade". (p. 108); como "seres de opção", "sujeitos de sua ação" (p. 75). Por sua vez, o mundo,objeto da criação, da ação, da tranformação operadas pelo homem não pode ser visto como algo "petrificado, morto, estático, bem comportado". (p. 65).(37)

O pensamento autêntico refere-se ao mundo como "devenir constante" (p. 70), consciente da "inconclusão dos homens e do devenir da realidade". (p. 83).

Assim, a unidade dialética subjetividade-objetividade, ambas em permanente devir, não comporta uma "dialética domesticada" (sic): o "pensamento autêntico", dialético, pressupõe, para Paulo Freire, um movimento de busca permanente em oposição ao conhecimento fixo, invariável, rígido: "Só existe saber na criatividade, na transformação, na reinvenção". (pp. 66 e 67).

Sobre esta negação do conhecimento sistemático, deduzida do caráter dinâmico da unidade dialética subjetividade-objetividade, Caio N. de Toledo afirma que "a atividade científica implica numa produção, numa construção - na perspectiva teórica aberta pelo Kantismo e atualmente reiterada (e definida) por todos aqueles epistemólogos que buscam advertir (e se livrar) das cerradas malhas tramadas pelo discurso positivista... Não se pode ignorar,con

---

(37) Ou seja: o mundo não é apenas o não-Eu; ele não existiria sem o Eu, sem a prática livre do sujeito.

tudo - indica o autor -, a existência de discursos rigorosos e objetivos sobre a prática social (Toledo: 1982. p. 179).

Observação no mesmo sentido encontramos em Marcuse: "A lógica dialética não pode ser formal, porque é determinada pelo real, que é concreto. E essa concreção - segundo o autor -, longe de militar contra um sistema de princípios e conceitos gerais, exige tal sistema de lógica porque se move sobre leis gerais que contribuem para a racionalidade do real. É a racionalidade da contradição, da oposição de forças, tendências, elementos, o que constitui o movimento real e, se compreendido, o conceito do real"(Marcuse: 1982, p. 139).

Ou seja: a contraposição da dialética à lógica formal tem como meta a construção, no pensamento, da idéia, do conceito, da totalidade concreta(38). "O concreto é concreto por ser a síntese de múltiplas determinações, logo, unidade da diversidade. É por isso que ele é para o pensamento um processo de síntese, um resultado, e não um ponto de partida, apesar de ser o verdadeiro ponto de partida e portanto, igualmente o ponto de partida da observação imediata e da representação"(39). Este trabalho de síntese, que opera com as leis de ordenamento (e não de domesticação) da totalidade, com a razão, é que permite formular o conceito concreto.

Logo esta preocupação com o movimento da totalidade, antes de constituir-se em impedimento de construção de verdades, é instrumento do discurso racional.

Mas, segundo Freire, a "unidade dialética subjetividade-objetividade" não pode permitir a "domesticação da consciência

---

(38) Cf.: G. W. F. HEGEL, Introdução à História da Filosofia (3ª. ed. Coimbra, A. Amado, 1974) pp. 65 e ss.

(39) Karl MARX, Contribuição à Crítica de Economia Política (São Paulo, Martins fontes, 1977), pp. 218 e 219.

e da realidade". Deve, ao contrário, possibilitar a manifestação do pensamento autêntico capaz de captar a realidade na "complexidade de seu permanente vir a ser". (Freire: 1979, p. 118).

Entre operar a síntese das múltiplas determinações e captar a complexidade do permanente vir a ser, prevalece, na Pedagogia do Oprimido, a segunda formulação, amparada na programática "dialética não domesticada".

A unidade dialética subjetividade-objetividade estatui os homens "como sujeitos de sua ação, como seres de opção".(p. 75).

A "práxis autêntica", que "somente na unidade dialética subjetivo-objetivo é possível" (p. 40), também acentua o aspecto volitivo da liberdade subjetiva. Com ela, "o fatalismo cede... seu lugar ao ímpeto de transformação e de busca, de que os homens se sentem sujeitos" (p. 85). A práxis determina, pois, liberdade e engajamento.

Segundo Freire, os homens, ao contrário de todos os demais "seres inconclusos", são seres de práxis. Somente eles são capazes de ter, não apenas sua própria atividade, mas a si mesmos,como objeto de sua consciência. "Ao se separarem do mundo, que objetivam, ao separarem sua atividade de si mesmos, ao terem o ponto de decisão de sua atividade em si, em suas relações com o mundo e com os outros,... os homens 'emergem' dele e objetivando-o, podem conhecê-lo e transforma-lo com seu trabalho". (pp. 106 e 145).

Deste modo, os homens são seres do "que fazer"(40); a existência e o pensamento autênticos não dissociariam, pois, a reflexão da ação. A autenticidade da existência humana é dada na medida em que os homens sejam determinados como práxis. E "é exatamente a unidade dialética subjetividade-objetividade a que gera um

(40) Transparece , novamente, neste enunciado, o primado da prática sobre a teoria, do ato livre do sujeito sobre a necessidade.

atuar e um pensar certos na e sobre a realidade para transformá-la". (p. 23). É através da práxis, que é ação e reflexão simultâneas e não dissociadas - prática e teoria solidamente integradas-, que os homens adquirem a consciência crítica (autêntica),operam a inserção crítica na sua realidade e a transformam permanentemente. É a práxis que possibilita a atuação dos homens, como sujeitos de sua ação, como seres de opção. Por outro lado, a dicotomia entre ação-reflexão determina, segundo o autor, formas inautênticas de existir e de pensar. Dai que, se a reflexão não conduz ao ato, não é autêntica: "é um diletante jogo de palavras vazias,quebra cabeças intelectual". (p. 57)

Assim, a conceitualização desenvolvida por Freire em torno da categoria da práxis retoma pressupostos já desenvolvidos anteriormente. Como vimos, este apelo à ação, à transformação libertadora, carece de contornos mais rigorosos e definidores. Pouco esclarece o autor sobre a nova realidade que se busca com a transformação libertadora. Uma referência explicitada no texto é a de que "os homens, como seres do que fazer (práxis), 'emergem' do mundo e, objetivando-o, podem conhecê-lo e transformá-lo com seu trabalho". (p. 145). Mas até mesmo o trabalho é tematizado, como vimos, de forma genérica e abstrata.

O problema da transformação libertadora é, neste sentido, muito mais referenciado ao plano da moral individual - transformação permanente da realidade para permanente humanização" (p. 97) - do que às considerações objetivas sobre os quesitos econômicos, políticos e sociais.

Na ausência de considerações sobre este outro plano,desaparecem os limites das determinações necessárias - econômicas,políticas, sociais -, diante da vontade e da liberdade subjetivas.Segundo Adolfo S. Vasquez, "a racionalidade, nesse caso, deixaria de

ser objetiva, ou seja, independente da consciência e da vontade dos homens, para ser subjetiva: produzida por sua vontade. É o que se depreende de uma concepção subjetivista da práxis histórica intencional. Cai-se nesse erro quando de uma premissa justa e válida... (ou seja: não há desenvolvimento social nem práxis histórica ...sem homens dotados de consciência e vontade), tira-se a falsa conclusão de que as leis que regem uma estrutura social, pelo fato de serem conhecidas, deixam de ser objetivas e passam a depender, (...) da vontade e da consciência (e da ação) dos homens. Confunde-se assim a racionalidade de uma estrutura com o conhecimento de la, pensando-se equivocadamente que, ao desenvolver-se uma atividade prática comum consciente, a racionalidade de uma estrutura... perde seu caráter objetivo"(41).

Deve-se sempre ressaltar que Paulo Freire, da mesma forma que com a dialética, procura operar com a categoria da práxis para distinguir-se da tipologia idealista. Segundo ele, a relação indissociável entre reflexão e ação é decorrência natural da unidade dialética entre subjetividade e objetividade. Vale dizer: subjetividade e reflexão são categorias correlatas tanto quanto objetividade e ação.

Este vínculo entre objetividade e ação, pressuposta pelo autor, permite que ele opere com a categoria da práxis como oposição ao idealismo, dado que ela estaria, através de seu componente ativo, conferindo objetividade às elaborações da consciência: "O mero reconhecimento- que não seja simultâneo com a ação já -não é reconhecimento verdadeiro; é puramente subjetivista; resultado da arbitrariedade do subjetivista que foge da realidade objetiva,

---

(41) Adolfo Sanches VASQUEZ, Filosofia da Práxis, (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977) p. 367

cria uma falsa realidade". (Freire: 1979, pp. 40 e 41). Da mesma forma, "exigir a transformação objetiva da situação, combatendo um imobilismo subjetivista que transformasse o ter consciência da opressão numa espécie de espera paciente..., não é negar o papel da subjetividade na luta pela modificação das estruturas. Não se pode pensar em objetividade sem subjetividade". (p. 38)

Com isto, a objetividade - das leis que efetivamente regulam as estruturas sociais, por exemplo - longe de traçar limites à ação intencional dos "seres de práxis", confere ao aspecto volitivo da sua subjetividade, o caráter objetivo, com o qual se distancia do idealismo.

Desta forma, Freire opera com a categoria práxis na Pedagogia do Oprimido de forma a negar, à sua maneira, a abordagem idealista e ao mesmo tempo, reafirmar os seus pressupostos epistemológicos anteriores.

Os "esquemas rígidos de explicação da realidade", o saber petrificado, morto, continua sendo negado, por conta do "pensar autêntico que só é possível em torno da realidade e na ação sobre o mundo" (p. 74); o saber de experiência narrada, pelo saber de experiência feita. Por outro lado, a consciência crítica, que não separa a reflexão do ato, que é práxis, determina a inserção dos homens no mundo como seus transformadores "autênticos".

Ao conceituar esses pressupostos da liberdade subjetiva o autor acrescenta, na Pedagogia do Oprimido, a aporia da ação, do engajamento: "Só existe saber na reinvenção, na criatividade,na transformação". (p. 66). Desta forma, as teses isebianas continuam presentes nos enunciados do autor.(42)

---

(42) Freire admite explicitamente que o conceito de "ato-limite" - ações que se dirigem para a superação de certas situações - que utiliza na Pedagogia do Oprimido é emprestado de Vieira Pinto e de Karl Jaspers. (Freire: 1979, p. 106).

UNICAMP

Toledo destacou como a questão do engajamento está presente na ideologia construída pelo ISEB. De maneira semelhante à Freire, Vieira Pinto enfatiza que "a análise da estrutura epistemológica da ideologia do desenvolvimento leva-nos a descobrir que a consciência da realidade nacional, que nela se desenha, não se identifica com o ato apreensivo, a mera reprodução subjetiva, mas é, a um só tempo, elaboração dessa representação e desejo de intervir ativamente no estado do real percebido". (Álvaro Vieira Pinto, apud Toledo: 1982, pp. 53 e 54).

Tal homologia fica ainda mais evidente quando atentamos para o fato de que também Vieira Pinto identifica o "mero reconhecimento" com passividade: "é a idéia da subjetividade até aqui quase sempre identificada à de passividade do sujeito receptivo dos conteúdos do conhecimento, que precisa ser remodelada, pois o sujeito não deixa de ser tal por atuar sobre o real ao conhecê-lo mas precisamente só o conhece porque atua sobre ele". (Álvaro Vieira Pinto, apud Toledo: 1982, p. 56).

É certo que toda esta operação epistemológica, negando o conhecimento objetivo de qualidades universais e sistemáticas, enfatizando a liberdade do sujeito, sua capacidade de opção, aliadas à apologia da ação, não converge, na Pedagogia do Oprimido, para a temática de desenvolvimento nacional de maneira tão evidente como na Educação como Prática da Liberdade. Mas este esforço conceitual deixa caminho aberto para um projeto meramente ideológico.

Em análise sobre a filosofia burguesa do período imperialista, Lukács diz: "Esse agnosticismo relativista, esse ceticismo a respeito de tudo, conduz em linha reta ao mito da filosofia atual, cujo valor central é o anti-racionalismo, e até o irracionalismo ou, em todo caso, a aceitação de métodos e realidade supra-racionais. Antes da primeira guerra mundial, Bergson foi o precur-

sor em maior evidência dessa filosofia. A crise geral que se seguiu a 1918, transformou o irracionalismo em uma filosofia concreta da história...", a qual terminou por levar, através de Spengler, klages e Heidegger, às justificativas ideológicas do poder fascista. (Lukács: 1979, p. 55)).

A crítica que Toledo desenvolveu à produção teórica do ISEB, notadamente ao tutelamento da ciência, exercido pela ideologia, evidencia esta preocupação: medir a distância que separa o "projeto", do mito. E neste terreno é dificil separar a relevância acadêmica, da dimensão política da questão.

V - O CONTEÚDO SOB A FORMA

O trabalho conceitual-epistemológico, desenvolvido por Freire nos dois textos aqui analisados, consiste, essencialmente, em dois traços complementares: por um lado determina-se o dado empírico, o tempo e espaço específicos, a realidade concreta existencial, como objeto do pensamento autêntico. Por outro, o aspecto volitivo do sujeito, a sua liberdade e força de opção são enfatizados.

Nesta perspectiva, estamos a cada instante e em cada local diante de uma situação nova, de um novo momento do devir permanente da realidade; o que exige um novo ato de liberdade, uma nova opção do sujeito.

Mesmo numa perspectiva idealista mais rigorosa, esta atitude ante o particular e o empírico é profundamente questionada. Com efeito, em A Ciência da Lógica, Hegel diz: "Com respeito à plenitude, mostrou-se que o determinado da particularidade se encontra completo na diferença entre o universal e o particular e que somente estes dois constituem as espécies particulares. Na natureza se encontram, por certo, num gênero mais do que duas espécies e além disso estas muitas espécies não podem ter entre si a relação indicada. Essa é a impotência da natureza, o não poder manter-se firme e representar a severidade do conceito e ao perder-se nesta cega multiplicidade carente de conceito. Podemos admirar a natureza na multiplicidade de seus gêneros e espécies, e na infinita diversidade de suas formas, pois a admiração carece de conceito e seu objeto é o irracional. À natureza, posto que é o ser fora de si do conceito, está concedida livremente espalhar-se nesta diversidade tal como o espírito; apesar de ter de imediato o conceito na forma de conceito, se deixa levar também como à representação, e

se enreda em uma infinita multiplicidade de representações... O conceito é a potência absoluta precisamente porque pode deixar sua diferença livre na forma de uma diversidade independente, de uma necessidade extrínseca, de um querer, de uma opinião, a qual entretanto, só pode ser considerada como o lado abstrato da nulidade"(43).

Os pressupostos de Paulo Freire, portanto, determinam - e são determinados por - a negação da verdade objetiva como possibilidade, enquanto conhecimento universal e sistemático.

Em seu lugar, o autor formula a concepção de conhecimento autêntico, o que vai a par com a perspectiva de captação do conhecimento, em detrimento da idéia de construção.

As próprias categorias razão e causalidade acabam qualificadas como autênticas ou inautênticas.

O privilégio da consciência, estabelecido por este sistema determina que "a objetividade cientifica fica, assim, na inteira dependência de um projeto que determinará se o conhecimento produzido contribuirá (ou não)" para o desenvolvimento autônomo, no caso da Educação como Prática da Liberdade, ou para a libertação e humanização dos oprimidos, no caso da Pedagogia do Oprimido. Em ambos os casos, tal como no esquema teórico que Vieira Pinto formulou no ISEB, "as ciências humanas - para não falar também das ciências físicas - passam a interessar enquanto subordinadas ao projeto ideológico. O 'saber neutro' como categoria metropolitana é corretamente denunciado e, em seu lugar, temos o 'saber engajado' dos países periféricos". (Toledo: 1982, p. 59).

---

(43) G. W. F. HEGEL, A Ciência da lógica, livro III: A doutrina do Conceito (trad. de Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Hachette, 1968) p. 537. Note-se que Hegel não separa a atitude de admiração diante da multiplicidade das formas particulares, da carência de conceito, do lado abstrato da nulidade. Cf: a página 24 desta dissertação, onde expusemos o peso da figura do olhar no trabalho conceitual de Paulo Freire.

Na Pedagogia do Oprimido Freire amplia o espectro de argumentos em tôrno dos mesmos prismas essenciais já enunciados na Educação como Prática de Liberdade.

Uma das novas conceitualizações é a "unidade dialética subjetividade-objetividade: a dimensão objetiva da própria idéia é dada pelos conteúdos concretos da realidade sobre a qual se exerce o ato cognoscente". (p. 22).

Marx afirmava, na sua Crítica da Filosofia Hegeliana do Direito Público, que "a realidade empírica é portanto acolhida tal como é: também ela é enunciada como racional, mas não é racional por sua própria racionalidade, mas sim porque o fato empírico tem, em sua existência empírica, um significado diverso do que lhe é próprio... O que é real se torna fenômeno, mas a idéia não tem por conteúdo nada mais que esse fenômeno".(44)

Seguindo esta perspectiva, Mészáros diz, acerca da redução do real ao fenômeno: "é o necessário ocultamento da contradição social subjacente que cinde a Idéia do seu conteúdo, degradando a realidade à condição de mera fenomenicidade, que naturalmente apela à idealidade como sua própria contrapartida... Desse modo, uma 'idéia subjetiva, distinta do próprio fato' é gerada por via especulativa, e, por sua vez, produz o sujeito-objeto idêntico mediante o qual 'essa decomposição e recomposição filosófica da presente empiricidade' pode ser efetuada". (Mészáros: 1983,p.186).

"Com efeito, continua Mészáros, na medida em que a problemática da identidade sujeito-objeto é capaz de conter um movimento, esse movimento tenderá finalmente a estancar em um ponto: a resolução da finalidade teleologicamente postulada". (p. 188)

---

(44) Karl MARX, apud Istivan MÉSZÁROS, Marx Filósofo; In: História do Marxismo vol. 1; org. Eric J. Hobsbawn. (2ª. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983), p. 186

No caso de Freire, tanto quanto no da produção do ISEB a enfatização da empiria, do caráter "indutivo" do pensamento autêntico (que toma como ponto de partida os dados da realidade vivenciada, existencial), tende a operar esta redução do real ao fenômeno. Este movimento também tem como contra-partida a idealidade, a liberdade subjetiva do sujeito: é desta forma que se processa "a decomposição e recomposição da presente empiricidade... de acordo com a finalidade teleologicamente postulada". Ou, no dizer de Vieira Pinto, "se acaso estas (conclusões do procedimento racional) lhe forem desfavoráveis... não terá o direito é claro de torcer a marcha formal do raciocínio, mas será levado a descobrir a inconveniência das categorias de que se utilizava, e a encontrar outras, pelo procedimento indutivo..." (apud Toledo: 1982, p. 58).

Tal é o poder de opção do homem sujeito, segundo Vieira Pinto, a quem Freire chama por "mestre brasileiro" na Pedagogia do Oprimido.

Dai que, para ambos, "o método é, na verdade, a forma exterior e materializada em atos, que assume a propriedade fundamental da consciência: a sua intencionalidade... Por definição, a consciência é, pois, método, entendido este no seu sentido de máxima generalidade". (Álvaro Vieira Pinto, apud Freire: 1979, p.61).

Analisando a produção teórica tanto de Freire como da intelectualidade isebiana podemos notar ainda um ponto em comum no seu modo de exposição das idéias. Peguemos, a título de exemplo, o caso de Hélio Jaguaribe e de Karl Mannheim - sociólogo alemão a quem, tanto os isebianos como Freire, recorrem explicita e não raramente.

No caso de Jaguaribe, é marcante a importância, em seus escritos, de categorias como "etapa", "época", "fase", "estrutura-tipo". Toledo demonstrou que os textos de Jaguaribe" nunca nos es-

clarecem os sentidos rigorosos dessa fase de transformação". (Toledo: 1982, p. 41).

Para o mesmo aspecto nos chama atenção Lukács em análise do pensamento de Mannheim: segundo o sociólogo alemão, "não existe um 'pensar em geral', mas sim que cada ser de determinado tipo pensa dentro de um mundo de determinado tipo, para cumprir uma função de vida determinada". (K. Mannheim, apud Lukács: 1967,p.513).

No entanto, diz Lukács, ele "atribui à intelectualidade 'livre' a possibilidade e a missão de desentranhar dentre a totalidade das posições, e das atividades vinculadas a elas a verdade que corresponde à situação atual. Esta intelectualidade 'livre' encontra-se segundo Mannheim, à margem das classes: 'Ocupa um lugar intermediário mas não um lugar intermediário de classe' ".(Lukács: 1967, p. 515). À esta intelectualidade caberia a função de ser a "luz em uma noite de trevas", de "encontrar em cada caso o ponto a partir do qual é possível ter uma orientação de conjunto dentro das que se apresentam..."

Assim, Mannheim "fala de 'orientação em conjunto' sem dizer, naturalmente, nada sobre o conteúdo desta orientação... trata, com grande luxo de detalhes, dos problemas... da nova elite... sem que concretize nada sobre o conteúdo político - social desta nova elite". (Lukács: 1967, p. 516).

Mas tanto Toledo, quanto Lukács, indicam que, apesar deste processo de velamento, há uma orientação no conteúdo das idéias destes autores. No caso de Jaguaribe, diz Toledo: "Mas que fique claro - apesar dos textos citados, nunca nos esclarecerem os sentidos rigorosos dessa fase de transformação: o processo faseológico brasileiro - sendo definido em última instância pelos valores predominantes na Civilização (ocidental) a que pertencemos - só pode ser o da Revolução Nacional, sob a hegemonia da 'burguesia in-

dustrial' ". (Toledo: 1982, p. 41).

Quanto a Mannheim, diz Lukács: "No entanto, tudo parece indicar que o sociólogo... considera o imperialismo anglo-saxão - tão dogmaticamente como a respeito da intelectualidade - como algo 'livre', acima dos antagonismos sociais e do pensamento 'vinculado à situação' ". (Lukács: 1967, p. 518)(45).

Nesta perspectiva, o que encontramos de comum nos discursos de Jaguaribe e Mannheim? Em ambos a "intencionalidade" aparece de uma mesma forma: dissimulada. Percebe-se um processo sutil através do qual, enfocando-se questões quase exclusivamente relativas à forma - processo faseológico, estrutura-tipo, orientação de conjunto, planejamento democrático-dilui-se, ou mesmo mascara-se o significado essencial do conteúdo das proposições imanentes aos discursos.

Esta presença silenciosa do conteúdo - do projeto *a priori* - nos textos de Paulo Freire não pode também deixar de ser notada, sobretudo nas passagens em que o autor torna explícita suas ligações com o pensamento de Mannheim.

Assim é que, ao mesmo tempo que cita Mannheim, para realçar a necessidade de uma educação "que concentre suas maiores energias no desenvolvimento de nossos poderes intelectuais e dê lugar a uma estrutura mental...", explicita logo em seguida que tal educação deveria servir "para o desenvolvimento e para a democracia". (Freire: 1983, p. 89).

Do mesmo modo, e em outro momento, Freire chama a atenção para a crítica de Mannheim à inexperiência de participação e

---

(45) Também em Vanilda Paiva encontramos a mesma referência: "Sua proposta (de Mannheim) é a de uma 'terceira posição', a do planejamento democrático - que se apoia sobre a forma de organização político-social inglesa e sobre princípios muito próximos aos da social-democracia alemã de hoje" (Paiva: 1980,p. 124).

ingerência que devem ser substituídas pela participação crítica, uma nova forma de sabedoria; e logo em seguida diz o autor, a respeito dos círculos de cultura: " 'Nacionalismo', 'Remessa de lucros para o estrangeiro', 'Desenvolvimento', 'Voto do analfabeto', 'Democracia', eram, entre outros, temas que se repetiam de grupo em grupo". (p. 103).

Lukács, em sua crítica à filosofia existencialista pergunta: "O que pode haver de mais atraente, com efeito, do que esse estranho casamento de um extremismo completamente verbal dos princípios..." com enunciados práticos conservadores? (Lukács: 1979, p. 99). Afirma, também, que "numerosos pensadores vinculados aos mais diferentes horizontes não hesitam em realizar esse casamento 'interessante' do conteúdo reacionário e do gesto revolucionário". (p. 39).

No caso dos textos de Paulo Freire aqui analisados procuramos demonstrar que o largo privilégio atribuído à questão da forma - forma de existência, forma de consciência, forma de comunicação, - dilui ou, arriscamos dizer, mascara, o conteúdo essencial de suas proposições; a hegemonia da forma não-diretiva, militante, engajada, não deixa de ter um sentido relativamente preciso: mais político-econômico na Educação como Prática da Liberdade; mais existencial e cultural na Pedagogia do Oprimido, o que não deixa de ser também uma orientação político-ideológica.

Com as expressões de Mészáros poderíamos dezer que a enfatização do aspecto fenomênico e seu complemento, a idealidade,(46) dissimulam e diluem a finalidade teleologicamente formulada.

---

(46) "Ideell... circunscreve a origem subjetiva do juízo, das representações sociais, dos sentimentos". cf. Roberto Romano, Limites da Ação Política do Professor, in Universidade, Escola e formação de Professôres, (São Paulo, brasiliense, 1986) pp. 85 e ss.

Talvez seja esta aparente cisão entre forma e conteúdo a resposta à questão formulada por Vanilda Paiva: "Como explicar que um discurso pedagógico de cunho liberal seja amplamente percebido como de esquerda?"

De nossa parte, poderíamos acrescentar: Como explicar que teses tidas como revolucionárias - "A educação deve fornecer informações indispensáveis ao posicionamento crítico do indivíduo face a sua realidade" - sejam assimiladas e incentivadas por um Ministério da Educação tão conservador quanto o que esteve sob a direção do Sr. Marco Maciel? (despacho do Presidente da República 125/85: "Educação para todos Caminho para a Mudança")(47).

De fato, ao substituirmos o critério da verdade objetiva pelo da autenticidade, da finalidade teleológica; ao operarmos a ruptura entre a forma e o conteúdo, estamos adentrando naquele terreno que Toledo caracterizou como "extremamente movediço onde tudo se confunde, onde nada se distingue".

E aqui, novamente, as consequências deixam de ser apenas acadêmicas e passam a ser também políticas.

---

(47) Evidentemente não estamos aqui comparando a subjetividade do professor Paulo Freire com a do Sr. Marco Maciel. Tal comparação só poderia ser pensada por quem desconhecesse totalmente a história política de ambos. Apenas chamamos a atenção para a facilidade com que os intelectuais de posições sabidamente conservadoras se movem no interior do aspecto formal do discurso teórico que se pretende progressista.

VI - A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE

Em dado momento, na Pedagogia do Oprimido, Paulo Freire apoia-se em Marx para argumentar sobre o papel do sujeito nas relações dos homens com o mundo: "O que Marx criticou e, cientificamente destruiu, não foi a subjetividade, mas o subjetivismo, o psicologismo" (Freire: 1979, p. 39).

Tentaremos analisar aqui como esta problemática apresenta-se em Marx, e na literatura marxista, relacionando-a com o modo pelo qual ela foi compreendida por Freire.

No prefácio à Ideologia Alemã, Marx descreve algumas conceituações neo-hegelianas às quais toma como objeto de crítica: "Até o presente os homens fizeram falsas representações sobre si mesmos, sobre o que são ou deveriam ser. Organizaram suas relações em função de representações que faziam de Deus, do homem normal etc. Os produtos de sua cabeça acabaram por se impor à sua própria cabeça. Eles, os criadores, renderam-se às suas próprias criações. Libertemo-los dos fantasmas cerebrais, das idéias, dos dogmas, dos seres imaginários, sob o jugo dos quais definham. Revoltemo-nos contra esta tirania dos pensamentos. Ensinemos os homens a substituir estas quimeras por pensamentos que correspondam à essência do homem, diz um, a comportar-se criticamente para com elas, diz um outro; a expurgá-las do cérebro, diz um terceiro - e a efetividade cairá por terra".(48)

Contra essas representações ideológicas - esta passagem refere-se a Feuerbach, Stirner e Bruno Bauer - Marx enuncia: "Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência". (Marx e Engels: 1973, p. 26).

---

(48) Karl MARX e Friedrich ENGELS, La Ideologia Alemana (Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1973) p. 11.

Para apreendermos, em seu significado efetivo, tal enunciado, devemos examinar, fundamentalmente, três proposições do autor:

- existe uma racionalidade no desenvolvimento histórico da humanidade, ou seja: este, o desenvolvimento, é regido por leis objetivas, independentes da vontade dos homens.

- as formas de consciência, o modo pelo qual os homens representam a si e suas relações com a natureza, estão determinadas pelo modo com o qual produzem sua existência. A "atividade sensível" dos homens é, em si mesma, uma atividade objetiva e seu papel na transformação das condições da existência só é efetivo enquanto "práxis revolucionária". Ambos os conceitos - atividade sensível e práxis revolucionária - não podem ser considerados de maneira abstrata, de forma unilateral apenas objetiva ou subjetivamente: antes disso, é o grau de desenvolvimento das forças produtivas que determina a natureza e o alcance da "atividade prático-crítica" humana.

- os pressupostos destas duas proposições anteriores são empíricos, efetivos, "dos quais não se pode fazer abstração a não ser na imaginação": não são, pois, arbitrários nem dogmáticos.

Vários autores tem procurado refletir sobre o significado dessas conceitualizações e seu vínculo com a filosofia da história pré-marxista.

Analisando as relações teóricas de Marx com Hegel, Althusser salienta que "o retorno de Marx às produções teóricas do século XVIII inglês e francês é um verdadeiro retorno para aquém de Hegel, para os próprios objetos em sua realidade. A 'superação' de Hegel - continua Althusser - não é de forma alguma um 'Aufhebung' no sentido hegeliano, isto é, o enunciado da verdade do que está contido em Hegel; não é uma superação do erro para a verdade,

mas, ao contrário, uma superação da ilusão para a realidade; ou melhor, antes de ser uma 'superação' da ilusão para a realidade, é uma dissipação da ilusão e uma volta para trás, da ilusão dissipada para a realidade... O problema da relação entre Hegel e Marx parece-me insolúvel enquanto não se tomar a sério essa decalagem de ponto de vista, enquanto não se vir que essa volta para trás coloca Marx em um domínio e em um terreno que já não são mais os de Hegel".(49)

A ênfase aplicada por Althusser a esta "ruptura epistemológica", que coloca Marx em um campo problemático diferente do hegeliano - e também diferente daquele abordado pela economia clássica de Smith e Ricardo -, tem por fim destacar as categorias fundamentais da teoria marxista: forças produtivas, relações de produção e modo de produção. (Althusser: 1979, p. 96). (50).

De fato, ao iniciar sua exposição sobra a História na Ideologia Alemã, Marx diz que "somos forçados a começar constatando que o primeiro pressuposto de toda existência humana e, portanto, de toda a história, é que os homens devem estar em condições de viver para poder 'fazer história'. Mas, para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação destas necessidades, a produção da própria vida material, e de fato este é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, como há milhares de anos, deve ser cumprido todos os dias e todas as horas, simplesmente para manter os homens vivos". (Marx e Engels: 1973, p. 38).

(49) Louis ALTHUSSER, A Favor de Marx (2ª ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1979) pp. 65 e 66.

(50) Sobre os conceitos althusserianos de ruptura epistemológica e e problemática ver também, as páginas 22 a 55. Op. cit.

Esta crítica de Marx procura expor a história humana como desdobramento da satisfação de necessidades; a satisfação das necessidades primeiras geram ou conduzem a novas necessidades como a de estabelecer relações de cooperação entre vários indivíduos. Assim, "a produção da vida, tanto da própria, no trabalho, como da alheia, na procriação, aparece agora como dupla relação: de um lado, como relação natural, de outro como relação social - social no sentido de que se entende por isso a cooperação de vários indivíduos, quaisquer que sejam as condições, o modo e a finalidade". (Marx e Engels: 1973, p. 30)

E aqui surge outro enunciado fundamental: "donde se segue que um determinado modo de produção - satisfação das necessidades constantemente refeitas - ou uma determinada fase industrial ligam-se constantemente a um determinado modo de cooperação e a uma fase social determinada, e que tal modo de cooperação é, ele próprio, uma 'força produtiva'; segue-se igualmente que a soma de forças produtivas acessíveis aos homens condiciona o estado social e que, por conseguinte, a 'história da humanidade' deve sempre ser estudada e elaborada em conexão com a história da industria e das trocas (...) Desde o início mostra-se portanto, uma conexão material dos homens entre si, condicionada pelas necessidades e pelo modo de produção, conexão esta que é tão antiga quanto os próprios homens - e que toma, incessantemente, novas formas e apresenta, por tanto, uma 'história', sem que exista qualquer absurdo político ou religioso que, de fora, exteriormente, também mantenha os homens unidos" (Marx e Engels: 1973, pp. 30 e 31).

Este duplo aspecto do agir humano - a unidade contraditoria entre o lado natural e o lado social dessa atividade - aparece nestas teorizações delimitando o campo da problemática marxista.

Por um lado, Marx diferencia-se das perspectivas fundadas numa antropologia que procura expor, dogmaticamente, isto é, sem nenhum pressuposto empírico-prático, as qualidades ou atributos inerentes à "essência humana". "Esta soma de forças de produção, de capitais, de forças sociais de intercâmbio, que cada indivíduo e cada geração encontram como algo dado, é o fundamento real daquilo que os filósofos representaram como 'substância' e 'essência do homem'...". (Marx e Engels: 1973, p. 41). Retomando esta perspectiva, Althusser ressalta aquilo que qualifica como "anti-humanismo teórico de Marx": "Sob a relação estrita da teoria, diz ele, pode-se e deve-se então falar abertamente de um anti-humanismo teórico de Marx, e ver neste anti-humanismo teórico a condição de possibilidade absoluta (negativa) do conhecimento (positivo) do próprio mundo humano e da sua transformação prática. Só se pode conhecer qualquer coisa dos homens na condição absoluta de reduzir a cinzas o mito filosófico (teórico) do homem". (Althusser: 1979, p. 202).(51)

Por outro lado a recusa marxista da problemática - ideológica - do humanismo, bem como das abstrações também ideológicas tais como: "substância" e "essência" do homem, não determina, ao contrário do que se afirma correntemente, que Marx reduza o binômio homem-natureza a uma massa morta, petrificada. Antes disso, é exatamente a pressuposição da unidade contraditória entre histó- e natureza que distingue as concepções de Marx do materialismo metafísico (segundo a expressão de Engels) pré-marxista. Marx ressal

---

(51) Esta questão do "homem" enquanto fantasma ideológico presente nas chamadas "Ciencias Humanas" também é tratada por M. Foucault, em As palavras e as Coisas. Para uma crítica destas posições de Althusser e Foucault cf. Mikel Dufrene, Pour L'homme (Paris, Editions Du Seuil, 1968). Este último autor é citado por Paulo Freire, na Pedagogia do Oprimido.

ta, neste sentido, a força mediadora da atividade produtiva e o caráter histórico das relações contraditórias entre os homens ativos e a natureza. Ao tematizar este aspecto, Alfred Schmidt diz:"A circunstância de que os sujeitos que trabalham mediem com sua ação o material da natureza, não é o único motivo pelo qual este material não pode ser qualificado de princípio supremo do ser. Os homens não se enfrentam nunca, por certo, com a matéria como tal em seu processo produtivo, mas sempre com seus modos de existência concretos e determinados, quantitativa e qualitativamente. O universal desta natureza, sua independência com relação à consciência, só existe no particular. Não há nenhuma matéria originária, nenhum fundamento originário do ser. Não apenas por causa de sua relatividade com relação aos homens, em seu 'ser para outro', mas igualmente em seu 'ser em si', a realidade material não serve como princípio ontológico. O materialismo dialético tem ainda menos motivos que o idealismo dialético de Hegel para receber a denominação de 'filosofia da origem'. Não há nenhuma substância autônoma que possa existir independente de suas determinações concretas" (Schmidt: 1976, pp. 29 e 30).(52)

Marx delimita sua problemática por dois lados: em primeiro lugar combate a representação de um "em si" da natureza não mediado pelo homem; por outro lado, diferencia-se do conceito de sujeito do idealismo transcendental, criticando a autonomia da consciência, e de suas funções, com relação à natureza.

Este problema foi exaustivamente discutido pelo idealismo. O homem, para Kant e seus seguidores, não é objeto (Objekt) no sentido teórico, ou seja, no campo da físico-matemática de New-

(52) Do ponto de vista gnoseológico deve-se ressaltar que Marx mantém firme a prioridade da natureza exterior, e portanto, de suas leis, com relação ao fator social mediador. Voltaremos a este ponto no transcorrer da exposição.

ton, que determina relações de necessidade. O homem é sujeito, ou seja, ato livre. Embora esta distinção seja abordada pelo marxismo, este se recusa a aceitar a separação radical entre o domínio da natureza, e o campo da consciência humana. Ressalte-se aqui que o próprio conceito de natureza, de Kant à Marx, se modificou, trazendo consequências para a antropologia marxista, onde o trabalho e a natureza são entendidos como dois lados complementares na produção da riqueza. Neste sentido não há um privilégio do trabalho (o sujeito) nem da natureza (o terreno onde o homem opera) unilateralmente. O comércio do homem com a natureza, e dos homens entre si define-se não mais no campo do valor, do Homem enquanto transcendental, mas de uma atividade complexa e contraditória de "indivíduos concretos em situações concretas".(53)

Para Marx, a base real de toda a história encontra-se na produção da vida material, onde o homem trava suas relações com a natureza. E sua crítica vai ser dirigida às concepções que pressupõem uma separação (TRENNUNG) entre natureza e história.

Em sua crítica à Feuerbach, Marx aponta que, nele, o relacionamento entre natureza e história encontra-se envolto numa harmonia pressuposta entre natureza e os homens: por isso "a 'concepção' feuerbachiana do mundo sensível limita-se, de um lado, à simples contemplação deste último e, de outro lado, ao simples sentimento..." Ou seja: por um lado, Feuerbach reduz a realidade sensível às coisas tais como são e aconteceram, ao fato empírico; por outro lado opera com universais extremamente abstratos: "ele diz 'o Homem' ao invés de dizer 'os homens históricos reais' ". (Marx e Engels: 1973, p. 46).

Opõe-se, portanto, de um modo intuitivo - passivo, não

---

(53) Sobre o conceito de sujeito e de trabalho em Kant, ver E.Kant, Réflexions sur L'Education, (Paris, J. Vrin, 1966); notadamente o capítulo L'education intellectuelle.

ativo - prático, o ser genérico Homem como subjetividade que se mantém vazia, dotada de meras qualidades naturais, à natureza como objetividade morta. É certo que o homem é também, para Feuerbach, natureza, mas o que ele qualifica de unidade homem e natureza refere-se apenas ao fato, transfigurado por ele romanticamente, da origem natural do homem, mas não à sua unidade com a natureza mediada socio-historicamente na indústria.(54)

Ora, como Feuerbach resolve os choques permanentes entre o mundo sensível e sua consciência e sentimentos, choques que perturbam a todo instante a harmonia por ele pressuposta? "Para eliminar esta contradição, tem que se refugiar numa dupla concepção, oscilando entre uma concepção profana, que percebe apenas o que é 'imediatamente palpável', e uma concepção mais elevada, filosófica, que contempla a 'essência verdadeira' das coisas. Ele não percebe, continua Marx, que o mundo sensível que o envolve não é algo dado imediatamente por toda a eternidade, uma coisa sempre igual a si mesma, mas sim o produto da indústria e do estado da sociedade; isto, na verdade, no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda série de gerações, cada uma das quais alçando-se aos ombros da precedente, desenvolvendo sua indústria e seu comércio, modificando a ordem social de acordo com as necessidades alteradas" (Marx e Engels: 1973, pp. 46 e 47).

Essa crítica à oposição formal entre história e natureza, pressuposto da concepção que oscila entre o empírico profano e "o Homem" transcendente, já estava enunciada por Marx em sua primeira tese sobre Feuerbach. Ela nos permite compreender o modo pelo qual Marx trata a questão das formas de consciência, em relação com as bases materiais de produção da existência.

---

(54) Cf: Alfred SCHMIDT, Il Materialismo Antropologico di Ludwig Feuerbach (Bari, De Donato, 1975). Trad. de G. Valera e G. Marramao.

Marx criticava, nos velhos materialistas, exatamente o fato de que "o objeto (Gegenstand), a efetividade, a sensibilidade é compreendido apenas sob a forma de objeto (Objekt) ou de intuição, mas não enquanto atividade sensível humana, práxis, não subjetivamente (...) Feuerbach quer objetos (Objekts) sensíveis realmente distintos dos objetos do pensamento (Gedankenobjekten): mas não compreende a própria atividade humana como atividade objetiva (gegenständlich). É por isso, aliás, que na Essência do Cristianismo, ele considera a atividade teorética como o autenticamente humano, enquanto que a práxis só é colhida e fixada por ele na sua fenomenalidade formal judaico-sórdida. Ele não conceitualiza o significado revolucionário da atividade prático-crítica". (Marx e Engels: 1973, p. 665)

Por outro lado, Marx não deixa de ressaltar que esse aspecto ativo - ausente no velho materialismo - foi desenvolvido pelo idealismo "apenas de modo abstrato, porque o idealismo não reconhece a atividade sensível efetiva enquanto tal". (p. 665).

Marx vai desferir suas críticas tanto à contemplação da fenomenalidade formal - o "Objekt" reduzido a "Gegenstand" como também à representação transcendental "do" homem. Para ele, tais representações apenas cindem natureza e história. Daí, sua censura a Feuerbach: "Na medida em que Feuerbach é materialista, não aparece nele a história, e na medida em que toma a história em consideração, não é materialista" (Marx e Engels: 1973, p. 49).

Refletindo sobre a ruptura entre a natureza e a atividade humana Marx diz: "a célebre 'unidade do homem com a natureza' sempre existiu na indústria e se apresenta de maneira diferente, em cada época, segundo o desenvolvimento maior ou menor da industria... A indústria e o comércio, a produção e a troca das necessidades de vida, condicionam, por seu lado, a distribuição, a estru-

tura das diferentes classes sociais, para serem, por sua vez, condicionadas por estas em seu modo de funcionamento. Eis porque Feuerbach, em Manchester por exemplo, vê apenas fábricas e máquinas onde há cem anos atrás havia rodas de fiar e teares manuais... Certamente, em tudo isto, a prioridade da natureza exterior subsiste, e tudo isto não pode ser aplicado aos homens primitivos produzidos por generatio aequívoca (geração espontânea); mas esta diferenciação só tem sentido na medida em que o homem é considerado como distinto da natureza. De resto, a natureza que precede a história humana... é a natureza que hoje já não existe mais em parte alguma (exceto talvez em algumas ilhas de coral australianas de formação recente)...". (Marx e Engels: 1973, pp. 47 e 48)

Tendo exposto que a atividade humana objetiva é subtraída das considerações de Feuerbach sobre a natureza, Marx alerta que sua tendência (de Feuerbach) seria a de oscilar entre o objeto empírico "imediatamente palpável" e as construções universais abstratas: "o Homem", "a essência verdadeira das coisas". (55) Já em sua primeira tese, inclusive, salienta que, em oposição ao velho materialismo, o lado ativo, a atividade sensível dos homens na natureza, foram desenvolvidos pelo idealismo apenas de forma abstrata.

Devemos observar, agora, que esta tendência não se limita ao pensamento neohegeliano do século XIX. Vimos, em nosso primeiro capítulo que Toledo identificou em Vieira Pinto este mesmo movimento conceitual: "Vai-se com a mesma facilidade do 'idealismo' ao 'empirismo'; da teoria materialista do reflexo à afirmação do 'pensamento dialético'..." (Toledo: 1982, p. 55). Expusemos, tam-

(55) A Ideologia Alemã visa criticamente, sobretudo, o capítulo 10 da Essência do Cristianismo, onde Feuerbach opõe a teoria (desenvolvida pelos gregos) à prática (superestimada pelos judeus). Cf: La signication de la Création dans judaisme (Tradução de J.P. Osier, Paris, Maspero, 1968).

bém, a presença, nos textos de Freire, de uma conceitualização que, ao mesmo tempo, exige que se valorize o dado empírico e afirma o ato livre de subjetividade.

Podemos concluir, pois, que todo este campo de representações situa-se exteriormente à problemática marxista.

Em sua análise sobre o modo pelo qual Hegel trata esta questão, diz Marx: "Em Hegel há três elementos: a substância espinosana, a autoconsciência fichteana, a unidade hegeliana necessariamente contraditória de ambas, o espírito absoluto. O primeiro elemento é a natureza com roupagem metafísica em sua separação do homem; o segundo é o espírito com sua roupagem metafísica em sua separação da natureza; o terceiro é a unidade de ambos com roupagem metafísica, o homem real e o gênero humano real". (Karl Marx, apud: Schmidt: 1976, p. 26).

A crítica marxista recusa tanto a representação de um "em si" da natureza não mediada pelo homem, como o conceito de sujeito, derivado do idealismo alemão. Mais do que isso, a unidade entre subjetivo e objetivo no Espírito absoluto, na Idéia, anula os aspectos contraditórios das mediações, na medida em que a objetividade é pressuposta como um reflexo da consciência que se aliena: "A liberdade absoluta da idéia consiste em que esta... se resolve a deixar sair livremente de si, como natureza, o momento de sua particularidade, ou de seu primeiro determinar-se e ser outro, a idéia imediata como reflexo seu". (Hegel, apud, Schmidt: 1976, p. 19). Neste sentido, a unidade hegeliana da substância e do espírito nada mais é que a exaltação do último: "Como Hegel não interpreta o espírito como um momento do trabalho, mas o trabalho como um momento do espírito, tampouco pode ver, à maneira marxista, no

teletismo[56] uma automediação da natureza, mas deve considerá-lo como conclusão 'do conceito livre e independente, que se reune consigo mesmo através da atividade'. Portanto, o fim realizado não é apenas 'unidade do subjetivo e do objetivo', que na linguagem marxista seria a vinculação do trabalho e substância natural, mas sim que, como primeiro estágio da idéia, é identidade existente desta em si". (Schmidt: 1976, pp. 143 e 144).

A crítica de Marx à identidade hegeliana do sujeito e objeto retoma Kant. No entanto, não mais se coloca no interior da problemática Kantiana. Mesmo reafirmando a tese da não identidade entre sujeito e objeto, o ser não idêntico ao pensamento, não aparece em Marx uma incognoscível "coisa em si". Da mesma forma, aquilo que Kant denomina "atividade transcendental" - que pressupõe a informação subjetiva do material sensível, e o caráter eminentemente caótico deste - é, para Marx, a formação social de uma natureza já formada em si mesma.[57]

Nota-se portanto, que a prioridade do subjetivo é postulada por Kant e por Hegel: em Kant, no ato livre do sujeito transcendental; em Hegel, na identidade sujeito-objeto efetivada pelo Espírito absoluto.

---

(56) Ou seja, a doutrina teleológica, com fundamento em Aristóteles e sublinhada, de forma enfática, por Hegel. cf. Hegel, G. W. F. História da Filosofia: "Aristóteles" (F.C.E. México, 1946).

(57) "Quando Kant se refere à natureza como existência das coisas sob leis, tal ponto de vista pressupõe a reflexão transcendental filosófica sobre as formas próprias do sujeito, que condicionam a possibildade de que exista algo semelhante a um mundo ordenado da experiência".(Schmidt: 1976, p. 122). Já para Marx, "ao produzir, o homem só pode proceder como a própria natureza, isto é, apenas mudando as formas das matérias". Ver também a citação que Marx reproduz de Petro Verri: "Todas as manifestações do universo, sejam elas causadas pela mão do homem ou pelas leis gerais da Física,não são realmente novas criações, apenas pura e simplesmente uma transformação da matéria". Cf.: A Mercadoria in: O Capital Vol I (São Paulo, Abril Cultural, 1983) pp. 50 e 51.

O que diferencia a problemática marxista dessas concepções anteriores é, entre outros prismas, seu carater sócio-histórico. Marx considera a natureza como a verdadeira "fonte dos valores de uso (que são os que verdadeiramente integram a riqueza material!), nem mais nem menos que o trabalho..." (Marx: 1961, p. 211). Entende Marx, portanto, desde o início, a natureza em relação com a atividade humana... Todos os demais enunciados sobre a natureza, sejam de caráter especulativo(58), gnoseológico ou referentes às ciências naturais, pressupõem já e sempre a totalidade dos modos tecnológico-econômicos de apropriação dos homens, quer dizer, o agir social. E a forma fundamental desta ação é a prática material, a atividade produtiva: "dela dependem todas as outras formas como a espititual, a política, a religiosa, etc." (Marx e Engels: 1973, p. 83).

É neste quadro conceitual que podemos considerar as observações de Althusser: Marx inaugura uma nova problemática, rompendo, portanto, com seus predessessores. As categorias fundamentais desta nova perspectiva teórica, de abordagem da história e da vida social, não são "propriamente" filosóficas, mas sócio-econômicas: forças produtivas, relações de produção e modo de produção.(59)

De fato, contra todas as representações anteriores o sujeito transcendental de Kant, o Espírito absoluto hegeliano, a

---

(58) Cf: O Processo de Trabalho, in Marx: 1983, pp. 149 e ss.

(59) Deve-se lembrar que o empreendimento principal de Althusser foi "a pesquisa do pensamento filosófico de Marx"; dar resposta à questão de se "O Capital é a expressão ou a traição da filosofia do jovem Marx". A este propósito Schmidt pensava de maneira semelhante: "Convencidos de que Marx não se mostra de nenhuma maneira mais filósofo quando se serve da tradicional linguagem acadêmica dos filósofos, tomaremos aqui em consideração, em uma medida muito mais ampla que a habitual nas interpretações filosóficas de Marx, os escritos político-econômicos do período intermediário e maduro de Marx...". (Schmidt: 1976, p. 12)

essência do Homem de Feuerbach - Marx enuncia: "o fato, portanto,é o seguinte: indivíduos determinados, que como produtores atuam de de um modo também determinado, estabelecem entre si relações sociais e políticas determinadas. É preciso que, em cada caso particular, a observação empírica coloque necessariamente em relevo - empiricamente e sem qualquer especulação ou mistificação - a conexão entre a estruture social e política e a produção. A estrutura social e o Estado nascem constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas destes indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas tal e como efetivamente são, isto é, tal como se efetivam e produzem materialmente e, portanto, tal e como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de sua vontade" (Marx e Engels: 1973, p. 25)(60)

A ênfase aplicada por Marx aos indivíduos tal como efetivamente produzem sua vida material tem uma razão: combater a chamada ideologia alemã, onde "os indivíduos não mais submetidos à divisão do trabalho foram representados pelos filósofos como um Ideal sob o nome de 'o Homem', e todo esse processo (o desenvolvimento da história)... foi concebido como sendo o processo de desenvolvimento 'do Homem', de tal modo que, em cada fase histórica, 'o Homem'foi introduzido sorrateiramente por sob os indivíduos anteriores e apresentado como a força motriz da história". (Marx e Engels: 1973, p. 80)

Essa volatização dos indivíduos ativos, tal como efetivamente produzem, à universais abstratos - "o Homem", "a Essência humana" - é, portanto, um dos procediemntos usuais do discur

(60) Note-se que Marx refere-se, aqui, à vontade "escolha livre" (Wilkür) e não à vontade enquanto faculdade humana (Wille). Ou seja, visa criticar sobretudo o voluntarismo sem que isto signifique uma atitude favorável ao automatismo ou uma visão unilateral mecânica do homem.

so ideológico, Marx ressalta que o conceito de história, predominante desde o século XVIII, tende necessariamente a operar de forma que "Idéias cada vez mais abstratas dominam, isto é, Idéias que tomam cada vez mais a forma de universalidade". A necessidade deste fenômeno decorre de que cada nova classe que toma o lugar da que dominava antes dela é obrigada, para alcançar os fins a que se propõe, a apresentar seus interesses como "O interesse" comum de todos os membros da sociedade, isto é, "é obrigada a emprestar às idéias a forma de universalidade, a apresentá-las como sendo as únicas racionais, as únicas universalmente válidas". (Marx e Engels: 1973, p. 52).

Ora, uma vez que se tenha separado as idéias das classes sociais, das relações entre essas classes que nascem de um dado momento do modo de produção, é fácil concluir que na história as idéias sempre dominam. É também "natural" que todas as relações dos homens possam ser deduzidas do conceito de homem, do Homem representado, da Essência do Homem. "É muito fácil abstrair dessas idéias, diz Marx, 'a Idéia' etc. como o dominante na história e,nesta medida, conceber todos os conceitos e idéias particulares como 'autodeterminação' do conceito que se desenvolve na história... Assim procedeu a filosofia especulativa". (Marx e Engels: 1973,pp. 53 e 54).

Como procuramos discutir no capítulo anterior, esta perspectiva é marcante nos textos de Paulo Freire. Vimos a importância, para este autor, dos conceitos de época, autenticidade,humanidade, etc. Procuramos indicar a ausência, em seus textos, de considerações lógicas e empíricas mais precisas sobre os contôrnos sociais e econômicos daquilo que ele chama de época histórica: em detrimento da categoria histórica fundamental da concepção marxista - modo de produção - Freire enuncia: "Uma época histórica repre

senta,assim, uma série de aspirações, de anseios, de valôres, em busca de plenificação... Insista-se no papel que deverá ter o homem na plenificação e na superação dêsses valores, dêsses anseios, dessas aspirações. Sua humanização ou desumanização, sua afirmação como sujeito ou sua minimização como objeto, dependem, em grande parte, de sua captação ou não dêsses temas". E a participação do homem nessa época, continua Freire, será tão melhor "toda vez que, integrando-se ao espírito delas, se aproprie de seus temas fundamentais, reconheça suas tarefas concretas". (Freire: 1983, pp. 43 e 44;nós sublinhamos). Percebe-se, nestas frases nucleares de Freire uma tendência de afirmar determinada concepção de história: nela, é evidente a supremacia do valor, da vontade, do desejo, enfim da Idéia. Além disso, a proposição da universalidade dessas representações é marcante. Consoante com este aspecto, o autor afirma, em outro momento, que os interesses de grupos "estão longe de se identificar com a Nação. São antes a antinação". (Freire: 1983, p. 87).

Em última análise esta teoria da história não difere do pensamento de Hélio Jaguaribe, exposto por Toledo e mencionado por nós: "De outro lado, diz H. Jaguaribe, são autênticas as ideologias que, 'sejam quais forem os interesses situacionais que representam', formulem para a comunidade como um todo, critérios e diretrizes que a encaminhem no sentido de seu processo faseológico, ou seja, que permitam o melhor aproveitamento das condições naturais da comunidade, em função dos valores predominantes na civilização a que pertence". (Toledo: 1982, p. 41) (61).

---

(61) É certo que Freire utiliza-se muito mais de Álvaro Vieira Pinto para conceitualizar este tema, tanto na Educação como Prática da Liberdade como na Pedagogia do Oprimido. No entanto, Toledo, em sua pesquisa sobre o pensamento dos principais intelectuais do ISEB, destaca que, embora "Vieira Pinto não se utilize" "das espe-

No enunciado de Jaguaribe, é evidente a pressuposição de temas universais - abstratos (comunidade, como um todo, bem comum). Outro aspecto importante nesta passagem - que também é sugerido por Freire - é a transfiguração de fatores sociais, historicamente produzidos pelos "sujeitos", em "condições naturais". Mais ainda: estas "condições naturais", as que as ideologias autênticas devem se submeter, definem-se "em função dos valores predominantes" a que se pertencem.(62)

Elude-se evidentemente, no encadeamento lógico dessa exposição de Jaguaribe: que os "valores predominantes" são os valores da classe social econômica e politicamente predominante, que tais valores não podem, portanto, satisfazer à "comunidade como um todo". Ou melhor: é exatamente porque a "comunidade como um todo" é uma representação ideológica que ela não tem existência empírica, e os valores predominantes não são universais, mas representam interesses de determinada classe social.(63)

---

ciosas categorias utilizadas por G. Ramos/H. Jaguaribe, ...reconhece também que haveria 'interesses situacionais' coincidentes dos diversos grupos que compõem a 'comunidade nacional' e que estes são os do próprio desenvolvimento da Nação". (Toledo: 1982, p. 43)

(62) É interessante nesta operação conceitual a presença de uma estrutura complementar: ao empirismo do conceito - "condições naturais" - sempre corresponde o idealismo do sujeito - o privilégio do domínio do valor. Refletindo sobre esta questão, Althusser conceitualizou-a como "uma estrutura-tipo invariante, que constitui essa problemática: a um idealismo da essência correspondente sempre um empirismo do sujeito (ou a um idealismo do sujeito, um empirismo da essência). Cf: Althusser: 1979, p. 201. Esta anfibologia também é criticada por Foucault em As Palavras e as Coisas sob o nome de "duplo empírico - transcendental".

(63) "As idéias (Gedanken) da classe dominante são, em cada época, as idéias dominantes; isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem a sua disposição os meios de produção material dispõe, ao mesmo tempo dos meios de produção espitirual, o que faz com que a ela sejam submetidas, ao mesmo tempo e em média, as idéias daqueles aos quais faltam os meios de produção espiritual. As idéias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, as relações materiais dominantes concebidas como idéias; portanto, a expressão das relações que tor-

A tradução das questões históricas em têrmos universais - abstratos - condições naturais, tarefas da época, busca da humanização, realização da vocação, etc. -, tem como lado complementar a falta de rigor e de precisão nas considerações econômicas e sociais. Na verdade este duplo movimento conceitual representa a supremacia, nesta perspectiva, do ato livre do homem frente ao terreno das leis e necessidades históricas. Daí a forma auto-validativa - carente de demonstração e de evidência tanto lógica como empírica - com que as categorias são expressas: elas aparecem como se tratasse da "autodeterminação" do conceito que se desenvolve na história. Neste sentido o abandono da questão da veracidade pela autenticidade foi, como vimos, estratégica: esta operação conceitual faz com que os parâmetros, o domínio de referências, passem a ser sobretudo ético-morais. É o caso, por exemplo, quando se afirma que "o desenvolviemnto da Nação é um imperativo existencial",ou quando se julga os interesses da Nação como mais importantes (autênticos) que os desejos "de grupos".

Prosseguindo sua análise sobre as concepções ideológicas da história, Marx expõe, na Crítica da filosofia alemã mais recente: "Uma outra ramificação deste artifício lógico... é a exploração dos têrmos determinação, vocação, missão, etc., o que torna extremamente fácil transformar em Sagrado o que quer que seja. Com efeito, na vocação, etc., o indivíduo vê-se alheio, e, por conseguinte, sagrado, e impõe, para o seu ser efetivo, e contra ele,

---

nam uma classe a classe dominante; portanto, as idéias de sua dominação. Os indivíduos que constituem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, determinam todo o âmbito de uma época histórica; é evidente que o façam em toda sua extensão e, consequentemente, entre outras coisas, dominem também como pensadores, como produtores de idéias; que regulem a produção e a distribuição das idéias de seu tempo e que suas idéias sejam, por isso mesmo, as idéias dominantes da época". (Marx e Engels: 1973, pp. 50 e 51).

a idéia do que deverá ser, legitima esta idéia, torna-se o ideal, o Sagrado. Deste modo... tem a possibilidade, sempre que a matéria o exige, de transformar em Sagrado o que quer que seja, pela seguinte série de aposições: determinar-se ou, por outras palavras, atribuir-se uma certa determinação (pode inserir-se aqui um conteúdo a gosto), atribuir-se essa determinação enquanto tal, atribuir-se a determinação sagrada, atribuir-se a determinação como Sagrado ou, por outras palavras, o Sagrado como determinação". (Marx e Engels: 1973, p. 335).

As proposições universais-abstratas, ao anularem todos os fundamentos materiais da história, ao abandonarem o domínio da necessidade e das leis - e suas verdades objetivas - em favor do campo da moral - e sua autenticidade -, torna o discurso racional aparentemente vazio de conteúdo: tal é o significado da expressão "pode inserir-se aqui um conteúdo a gosto". Toledo, relacionando esta perspectiva ideológica com os "relativismos e ceticismos epistemológicos diversos", qualificou seu terreno como "extremamente movediço onde tudo se confunde e nada se distingue".(64)

Sabemos que esta carência de conteúdo é, no fundo aparente. Como observou Maria Sylvia de Carvalho Franco, a própria pesquisa de Toledo permite "constatar de que maneira um pensamento bastante confuso do ponto de vista teórico, nada rigoroso segundo parâmetros científicos, torna-se interessante enquanto ideologia". (Cf. Toledo: 1982, p. 14).

É neste sentido que vemos a preocupação de Marx, na sua crítica à Ideologia alemã, em demonstrar que o discurso funda

---

(64) É de grande valor para os objetivos deste trabalho as relações entre o sentido universal e abstrato das representações ideológicas e os relativismos e ceticismo epistemológicos. Voltaremos a esta questão no transcorrer da exposição. Cf: "Interpretação e Mundo" na XI Tese de Marx sobre Feuerbach, in Romano: 1985, pp. 167 e ss.

do nos universais abstratos elimina os elementos materiais da história. Pode-se dizer, por exemplo, que a "vocação" dos proletários é revoltar-se contra o estado de "desumanização" a que está submetido; mas com isto conceitualiza-se "descurando a realidade sobre a qual se fundamenta esta representação e o objetivo prático deste proletariado...". (Marx e Engels: 1973, p. 336).(65)

Descrevemos, no capítulo anterior, notadamente quando tratamos da Pedagogia do Oprimido, a manifestação deste fenômeno:é somente às custas de uma lacuna na exposição de Freire, no tocante às considerações econômicas e sociais mais precisas, que predomina, de forma absoluta em seu texto, proposições genéricas, como libertação, humanização, vocação, etc.: aos oprimidos destina-se a vocação de libertar os homens de sua existência alienada, dado seu estado de negação absoluta da essência humana. "A opressão, diz Freire, só existe quando se constitui em um ato proibitivo do ser mais dos homens... Por isto é que, somente os oprimidos, libertan-

(65) Reproduzimos aqui dois diálogos de Marx com seus interlocutores, pelo valor demonstrativo sobre a relevância desta função das formulações ideológicas: o primeiro,com os "socialistas verdadeiros": Em um artigo publicado nos Anais Renanos, Hemann Semming diz: "A nossa sociedade atual, é um fato, tornou-se a tal ponto numa selva que os indivíduos se lançam com uma avidez sobre o produto do trabalho de outrem, e, ao fazê-lo deixam apodrecer sua própria personalidade (os rentiers); isto tem como consequência inevitável que outros cujo bem próprio (a sua própria personalidade humana) se atrofia, não por inatividade mas, ao contrário, através de um esforço extenuante, sejam obrigados a produzir como máquinas (proletários)...". Ao que Marx adiciona o seguinte comentário: "O encadeamento causal deste desenvolvimento é portanto, o seguinte: que os proletários existem e trabalham como máquinas, é um fato que não podemos deixar de constatar. Porque devem os proletários 'produzir como máquinas'? Porque os rentiers 'deixam apodrecer a sua própria personalidade'. Porque deixam os rentiers apodrecer a sua própria personalidade? Porque 'a nossa sociedade de hoje se tornou a tal ponto numa selva'. Porque 'a nossa sociedade de hoje se tornou a tal ponto numa selva'? Isso, vai perguntar ao criador". (Marx e Engels: 1973, pp. 556 e 557). O segundo, com Stirner: Marx o apanha "proclamando que a nacionalidade é a sua qualidade própria, sendo por sua vez a nação a sua proprietária e sua ama senhora". E comenta: "Poderia prosseguir da seguinte forma:... A legalidade é a minha qualidade, o direito é Meu amo e senhor; a política é a Minha qualidade específica; o Estado, o Meu amo e senhor". (Marx e Engels: 1973, p. 342)

do-se podem libertar os opressores. Estes, enquanto classe que oprime, nem libertam, nem se libertam". (Freire: 1979, pp. 46 e 47).

Analisando este modo especulativo de representar os oprimidos, Althusser apontava que o humanismo "esquerdista" que surge após a Revolução de 17 "designava o proletariado como o lugar e missionário da essência humana"(66). De certa forma, vimos que esta tendência também se encontra em Freire: os oprimidos, corporificação da essência humana em revolta contra a sua negação radical, converte-se na afirmação revolucionária da essência humana: "nenhuma pedagogia realmente libertadora pode ficar distante dos oprimidos, quer dizer, pode fazer deles sêres desditados, objetos de um 'tratamento' humanitarista, para tentar, através de exemplos retirados de entre os opressores, modelos para a sua 'produção'. Os oprimidos hão de ser o exemplo para si mesmos, na luta por sua redenção". (Freire: 1979, p. 43).

Aqui encontramos, de modo exemplar, a conexão que indicamos anteriormente entre o sentido universal e abstrato das formulações ideológicas, e o relativismo epistemológico: os oprimidos, essência humana negada na história - mas a opressão não é a vocação histórica dos homens -, hão de ser o exemplo para si mesmos; paralelamente, desenvolve-se a perspectiva de que "não existe ignorância absoluta, nem sabedoria absoluta" (Freire: 1983, p. 105):"a relação de sujeito para objeto, de que resulta o conhecimento, é feita pelo homem independentemente de se é ou não alfabetizado:basta ser homem para realizá-la" (Freire: 1983, p. 105): "ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo". (Freire: 1979, p. 79).

---

(66) Louis ALTHUSSER, Ler o Capital Vol. 2. (Rio de Janeiro,Zahar, 1980), p. 36.

Com estes enunciados, lembrava Althusser a propósito da questão, "a tese Kautskista e leninista da produção das teorias marxistas por uma prática teórica específica, fora do proletariado, e da 'importação' da teoria marxista para o movimento operário, via se recusada sem consideração - e todos os temas do espontaneísmo se precipitavam... por essa brecha aberta: o universalismo humanista do proletariado". (Althusser: 1980, p. 36).(67)

A passagem deste universalismo humanista para o "humanismo de classe" fica interrompida, uma vez que nada se diz de substancial sobre o período social economicamente dado. Ao não se abordar as questões fundamentais - forças produtivas, relações de produção, modo de produção -, e isto se faz porque já se atribuiu prioridade à consciência, torna-se difícil compreender os temas opressão/libertação referenciados às classes sociais. Torna-se difícil, pois, conceitualizar a luta de classes.

Neste sentido, o componente universal - abstrato das representações ideológicas, que impede as operações conceituais analíticas - separação, classificação, distinção, descrição -, não pode prescindir dos relativismos e/ou ceticismos epistemológicos, para os quais uma lei ou conceito histórico é uma contradictio in adjecto (Croce).

Daí a preocupação de Marx, ao enfatizar os indivíduos em seu processo de vida efetivo, histórico, empiricamente constatável, em oposição aos universais abstratos. Para ele, na história "em cada uma de suas fases encontra-se um resultado material, uma soma de forças produtivas, uma relação historicamente criada com a

(67) No Lukács de História e Consciência de Classe, texto citado por Paulo Freire na Pedagogia do Oprimido, esta concepção "religiosa" do proletariado é também evidente: "classe universal", isto é, "perda do homem" em "revolta contra a sua própria perda". Cf:Georg LUKÁCS, História e Consciência de Classe. Estudos de dialética marxista (Porto, Escorpião, 1974).

natureza e entre os indivíduos, que cada geração transmite à geração seguinte; uma massa de forças produtivas, de capitais e de condições que, embora sendo modificada pela nova geração, prescreve a estas suas próprias condições de vida e lhes imprime um determinado desenvolvimento, um caráter especial... Esta soma de forças de produção, de capitais, de formas sociais de intercâmbio, que cada indivíduo e cada geração encontram como algo dado, é o fundamento efetivo daquilo que os filósofos representaram como 'substância' e 'essência do homem'...". (Marx e Engels: 1973, pp. 40 e 41).

A enfatização dos elementos materialistas da história segue junto com a crítica de Marx ao privilégio atribuído pelos idealistas à consciência: "Totalmente ao contrário do que ocorre na filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se ascende da terra ao céu. Ou em outras palavras: não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, e tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir do seu processo de vida efetivo, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. E mesmo as formações nebulosas no cérebro dos homens são sublimações necessárias do seu processo de vida material, empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas de consciência que a elas correspondem, perdem toda a aparência de autonomia. Não tem história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio material, transformam também, com esta sua efetividade, seu pensar e os produtos de seu pensar". (Marx e Engels: 1973, p. 26)[68].

(68) Com a eliminação dos elementos materiais da história, diz Marx, "pode-se então soltar, tranquilamente, as rédeas do corcel especulativo".(Marx e Engels: 1973, p. 55). Retomando esta crítica mar-

Em suma, deve-se apreender destas passagens a vinculação estreita no interior da problemática marxista entre as novas bases epistemológicas desenvolvidas por Marx e o combate às representaçẽos ideológicas e abstratas do processo histórico. Ou seja: as novas categorias conceituais - forças produtivas, relações de produção, modo de produção - implicam, ao mesmo tempo, a negação das concepções de história idealistas e a afirmação da possibilidade de se conhecer objetivamente as estruturas sociais e as leis de sua modificação. Esta possibilidade é exposta de modo particularmente elucidativo no Método da Economia Política: "O concreto é concreto por ser a síntese de múltiplas determinações, logo, unidade da diversidade. É por isso que ele é para o pensamento um processo de síntese, um resultado, e não um ponto de partida, apesar de ser o verdadeiro ponto de partida e portanto, igualmente o ponto de partida da observação imediata e da representação... a totalidade concreta enquanto totalidade-de-pensamento, enquanto concreto-de-pensamento, é de fato um produto do pensamento, da atividade de conceber; ele não é pois, de forma alguma o produto do conceito que engendra a si próprio, que pensa exterior e superiormente à observação imediata e à representação, mas um produto da elaboração de conceitos a partir da observação imediata e da representação" (Marx: 1977, pp. 218 e 219).

---

xista ao historicismo, Lukács apontou que a proposição da determinabilidade econômica e social dos conteúdos e das formas de consciência "não sugere nenhum relativismo histórico-social. Dentro da condicionalidade histórico -social destes conteúdos e formas, o caráter progressivo de qualquer situação ou tendência de desenvolvimento é sempre algo objetivo, independente em sua ação da consciência humana. O fato de que aquilo que marcha e se move para frente seja concebido como racional ou não, de que se afirme ou se rechace isso ou aquilo, constitui cabalmente um momento essencial e decisivo da ação dos partidos, da luta de classes na filosofia"(Lukács: 1967, p. 5). Ver também a análise de Marx sobre as causas estruturais do predomínio dos conceitos de honra e fidelidade no feudalismo; e dos conceitos de liberdade e igualdade no capitalismo (Marx e Engels: 1973, p. 52).

Perceba-se bem que, neste momento do pensamento de Marx, a síntese de múltiplas e complexas mediações representa uma concepção impossível de ser identificada com qualquer teoria do reflexo - quer se parta do espírito, quer se parta da natureza "em si" -; e que a busca de tais determinações no movimento efetivo da história não pode ser confundida com as concepções que se fundamentam no privilégio da consciência.

Criticando as concepções neo-hegelianas Marx diz: "Uma vez que, segundo suas fantasias, as relações humanas, toda a sua atividade, seus grilhões e seus limites são produtos de sua consciência, os jovens hegelianos, consequentemente, propõe aos homens este postulado moral: trocar sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta, removendo com isto seus limites. Exigir, assim, a transformação da consciência vem a ser o mesmo que interpretar diferentemente o existente, isto é, reconhecê-lo mediante outra interpretação" (Marx e Engels: 1973, p. 18).

Sabemos que a preocupação fundamental de Marx, no campo das relações do homem com a natureza, não é apenas com a alienação - "Entäusserung" (exteriorização vital, metabólica, natural), nem com a alienação - "Veräusserung" (proveniente da vontade - "Willkür" - do indivíduo). Para Marx importa, sim, um tipo específico e historicamente constituido de alienação - "Entfremdung" (separação, estranhamento, perda) que se dá no modo de procução capitalista, onde o produtor é separado, violentamente, de seu produto e dos meios de produção. Ou, no dizer de Mészáros, um tipo de alienação utilizado para ressaltar "o fato de que o homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil, de sua própria criação"(69). Neste sentido, o problema não está na consciência, "está

(69) Istvan MÉSZÁROS, Marx: A Teoria da Alienação. (Rio de Janeiro, Zahar, 1981), p. 281.

na evolução da conduta empírica do indivíduo que, por sua vez depende das condições universais. Se as circunstâncias em que este indivíduo evolui só lhe permitem um desenvolvimento unilateral de uma qualidade em detrimento de outras, se estas circunstâncias apenas lhe fornecem os elementos materiais e o tempo propícios ao desenvolvimento desta única qualidade, este indivíduo só conseguirá alcançar um desenvolvimento unilateral e mutilado. E não há prédicas morais que possam mudar este estado de coisas... O pensamento é sempre, automaticamente, um momento da vida total do indivíduo, que ora se desvanece ora se reproduz, conforme a necessidade"(Marx e Engels: 1973, pp. 304 e 305)

A determinação das formas de consciência a partir da atividade material contrapõe-se, neste sentido, ao privilégio atribuido, tanto pelo idealismo subjetivo Kantiano como pelo idealismo objetivo de Hegel e seus seguidores, à consciência. Procura evidenciar a mediação contraditória que se estabelece entre o homem e a natureza a partir do comércio que se estabelece entre ambos.

É certo que esta formulação de Marx engendrou, posteriormente, uma série de interpretações reducionistas acerca do papel determinante "em última instância" da estrutura econômica. O próprio Engels já reconhecia esse fenômeno em 1890. Dizia ele que a produção é o fator determinante, mas somente em "última instância". "Nem Marx nem eu afirmamos nada mais além disso". Aquele que "violentar o sentido dessa frase" para que ela passe a significar que o fator econômico é o único determinante" transformá-lo-á numa frase vazia, abstrata, absurda" (F. Engels, apud Althusser: 1979, pp. 97 e 98).

A relevância da primeira tese sobre Feuerbach insere-se nesta questão; nela Marx enfatiza que, desde que se abandone a cisão dogmática entre homem e natureza, a própria atividade humana

deve ser entendida como atividade objetiva. Esta proposição é incompatível com as perspectivas que tomam o fator econômico como o único determinante. A este propósito, Charles Bettelheim salienta que uma das tendências do "economicismo" caracteriza-se por identificar as forças produtivas com os meios materiais de produção, negando, assim, que a principal força produtiva seja constituida pelos próprios produtores. Em consequência, segundo Bettelheim, o economicismo "atribui um papel privilegiado, na construção do socialismo, não à iniciativa dos trabalhadores, mas à acumulação de novos meios de produção e aos conhecimentos técnicos"(70).

Se é certo que, em alguns momentos, os próprios Marx e Engels abrem espaço para que se desenvolva esta interpretação, deve-se levar em conta quem eram os interlocutores principais dos dois filósofos, na sua época. O próprio Engels lembrava, no final de sua vida, que "face aos nossos adversários era preciso sublinhar o princípio essencial negado por eles (o fator econômico), e então nem sempre encontramos tempo, lugar e ocasião de colocar nos seus devidos lugares os outros fatores que participam da ação recíproca". (F. Engels, apud Althusser: 1979, p. 91).

No entanto, os escritos de Marx e Engels trazem elementos suficientes para "colocar nos seus devidos lugares" esta questão. Um desses elementos, que na verdade é um pressuposto fun-

(70) O termo "economicismo" foi empregado por Lenine para caracterizar, de maneira crítica, uma concepção do "marxismo" que se esforça para reduzí-lo a uma simples "teoria econômica" a partir da qual poderia ser interpretado o conjunto das transformações sociais. Um dos principais efeitos do "economicismo" - uma vez que ele define o desenvolvimento das forças produtivas como o motor da história, é o fato de se considerar a luta política de classes como o produto direto e imediato das contradições econômicas. Supõe-se, desse modo, que estas deverão "engendrar", por si mesmas as transformações sociais e, ao "chegar o momento", as lutas revolucionárias. A classe operária parece, portanto, ser expontaneamente impelida à revolução (não sendo, pois, necessária a constituição de um partido proletário). Cf: Charles BETTELHEIM, A luta de Classes NA União Soviética (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976); notadamente o capítulo A dominância da problemática das forças produtivas.

damental da teoria marxista, é o rompimento com a idéia mecânica de reflexo. Tal rompimento, representa de fato, uma linha de demarcação rigorosa entre o marxismo e o idealismo objetivo hegeliano - "a liberdade absoluta da idéia", "a natureza como reflexo da idéia" - e entre o marxismo e o materialismo "metafísico" - a teoria do reflexo.

Lenine resumiu com bastante clareza esses limites demarcados pelo materialismo dialético. "A dialética como conhecimento vivo, multilateral (o número de lados aumentando perpetuamente) com uma multidão de matizes para toda maneira de abordar de aproximar a realidade (com um sistema filosófico que crê em um todo a partir de cada matiz): eis um conteúdo incomensuravelmente rico em comparação com o materialismo 'metafísico' cuja principal infelicidade é ser incapaz de aplicar a dialética à teoria do reflexo (Bildertheorie), ao processo e ao desenvolvimento do conhecimento. Para o materialismo grosseiro, simplório, metafísico, o idealismo filosófico não passa de uma ninharia. Ao contrário, do ponto de vista do materialismo dialético, o idealismo filosófico é o desenvolvimento (a inflamação, o inchaço) unilateral, exagerado, de um dos pequenos traços, de um dos aspectos, de uma das facetas do conhecimento, absolutamente separado da matéria, da natureza, divinizado. É verdade, o idealismo é uma carolice. Mas o idealismo filosófico é ('mais precisamente' e 'por outro lado') a via para a carolice por uma das matizes do conhecimento (dialético) humano, infinitamente complexo"(71).

---

(71) V.I. LENINE, Cahiers Philosophiques (Paris, Editions Sociales, 1973), pp. 346 e 347. Sobre a diferença entre o conceito de unidade sujeito e objeto hegeliano, e a vinculação do trabalho com a substância natural na perspectiva marxista ver: Alfred Schmidt, O Carater não Ontológico do Materialismo Marxista in: Schmidt: 1976 e Mészáros: 1983. Lembramos apenas que onde Hegel propõe reflexo - entre o sujeito e o objeto - Marx enuncia uma atividade altamente complexa e mediada de "indivíduos concretos em situações concre

Deve-se distinguir, no entanto, o reconhecimento da complexidade das mediações, da complexidade do conhecimento dialético, dos "fatores que participam da ação recíproca"; deve-se distinguir, enfim, o caráter contraditório e complexo das trocas entre o homem (atividade humana) e a natureza, de qualquer afirmação sobre a contingência ou sobre o livre-arbítrio dessas relações.

Althusser chama a atenção para esta complexidade operando com os conceitos de contradição e sobredeterminação: "Basta-me aqui, diz ele, reter o que é preciso chamar de acumulação de determinações eficazes (saídas das superestruturas e das circunstâncias particulares, nacionais e internacionais) sobre a determinação em última instância pelo econômico. É aqui que se pode, parece-me, esclarecer a expressão contradição sobredeterminada... Esta sobredeterminação torna-se inevitável e pensável, desde que se reconheça a existência real, em grande parte específica e autônoma, irredutível pois a um puro fenômeno, das formas da superestrutura e da conjuntura nacional e internacional... Nem no primeiro nem no último instante, a hora solitária da última instância jamais soa". (Althusser: 1979, p. 99).

Percebe-se, assim, que a complexidade atribuida pela literatura marxista às relações contraditórias entre a atividade

---

tas". A este respeito ver também Significação Dialética da Aproximação na Teoria do Conhecimento, in: Lukács: 1979, para quem "o materialismo mecanicista atribui ao conhecimento a projeção direta de um mundo estático e imóvel, um reflexo bruto, tal como resulta de nossa experiência cotidiana". Para uma análise do conceito de reflexo cf. também: Georges Canguilhem, La Connaissance de La Vie (Paris, J. Vrin, 1975); do mesmo autor, La Formation du Concept de Réflexe aux XVII et XVIII siècles (Paris, J. Vrin, 1953); Jean Pierre FAYE, Théorie du Récit in Langages Totalitaires (Paris, Hermann, 1973); Georg LUKÁCS, Problemas del realismo, notadamente o capítulo Arte Y Verdade Objetiva (México, F.C.E., 1966). Entre os autores brasileiros, encontramos uma apreciação crítica em Roberto ROMANO (op. cit, 1986) e em José Arthur GIANOTTI, Filosofia Miúda e demais Aventuras, notadamente no capítulo sobre o Behaviorismo (São Paulo, Brasiliense, 1985).

humana e a natureza, delimita numa nova problemática, bastante diferente das perspectivas que interpõe a categoria reflexo entre o sujeito e o objeto. Neste sentido, se em têrmos práticos o "historicismo" apresenta-se como antítese do "economicismo" - um expondo unilateralmente a consciência e a determinação política; outro apresentanto, também unilateralmente, o determinismo econômico -,no plano teórico ambos se baseiam no pressuposto da identidade especular, reflexiva, entre estrutura material e superestrutura espiritual.

Esta problemática, como vimos, está bastante presente em Freire. Em seus textos, percebemos uma oscilação constante entre a tendência de privilegiar as determinações necessárias - notadamente quando ele opera com o conceito de época histórica, de onde ele deduz inexoravelmente, como decorrências naturais, tarefas concretas, imperativos existenciais - e outra de privilegiar a subjetividade, a condição ontológica do homem de ser o sujeito da história.

É interessante ressaltar que, em vários planos conceituais, nota-se esta atitude de Freire de operar com tendências opostas: a consciência crítica e autêntica, por exemplo, ora ascentua aspectos empíricos - "a consciência crítica é a representação das coisas tal como ocorrem na existência empírica" -, ora subjetivos - sendo ela capaz de "opção" e de "ação livre" frente à exterioridade. Em outro plano, a definição de homem oscila entre uma abordagem universal abstrata - "a essência humana" - e outra empírica, que toma os indivíduos isoladamente - "o existir é individual" (Cf: Freire: 1983, pp. 41 e 105). O primeiro aspecto, discutimos no capítulo inicial. Quanto ao segundo, temos um juízo interessante de Althusser: "Esses dois postulados são complementares e indissociáveis. Ora, a sua existência e a sua unidade pressupõem

toda uma concepção empirista idealista do mundo. Para que a essência do homem seja atributo universal, é preciso, com efeito, que os sujeitos concretos existam como dados absolutos: o que implica um empirismo do sujeito. Para que esses indivíduos empíricos sejam homens é preciso que tragam cada um em si toda a essência humana, se não de fato, ao menos de direito: o que implica um idealismo da essência. O empirismo do sujeito implica, pois, o idealismo da essência e reciprocamente. Essa relação pode-se inverter no seu contrário - empirismo do conceito e idealismo do sujeito - mas a estrutura fundamental dessa problemática permanece fixa". (Althusser: 1979, p. 201).

Todo esse campo problemático - em suas variantes e em suas categorias (identidade sujeito-objeto, essência do homem,etc) foi substituido por Marx. Esta "ruptura epistemológica" dá origem a novos conceitos - forças produtivas, relações de produção, modo de produção, etc. - e no lugar das antigas teorias mecânicas do reflexo abre-se a perspectiva de pesquisas rigorosas sobre as mediações da práxis social nas trocas contraditórias dos homens entre si e deles com a natureza. Tanto o modo de produção como a práxis social são entendidas históricamente, o que permite situar cada atividade social particular nas diferenças específicas da estrutura social.

E serão exatamente as leis que regulam o desenvolvimento dessas formas de produção e de cooperação entre os indivíduos das quais Marx se ocupará em grande parte de suas investigações.

Com efeito, examinando o posfácio da segunda edição de O Capital podemos perceber tal preocupação. Ali Marx transcreve uma resenha publicada no Correio Europeu de Petesburgo: "Para Marx, só importa uma coisa: descobrir a lei dos fenômenos de cuja investigação ele se ocupa. E para ele é importante não só a lei que os

rege, à medida que eles têm forma definida e estão numa relação que pode ser observada em determinado período de tempo. Para ele, o mais importante é a lei de sua modificação, de seu desenvolvimento, isto é, a transição de uma forma para outra, de uma ordem de relações para outra... Para isso, é inteiramente suficiente que ele prove, com a necessidade da ordem atual, ao mesmo tempo a necessidade de outra ordem, na qual a primeira inevitavelmente tem que se transformar, quer os homens acriditem nisso, quer não, quer eles estejam conscientes disso, quer não. Marx considera o movimento social como um processo histórico natural, dirigido por leis que não apenas são independentes da vontade, consciência e intenção dos homens, mas, pelo contrário, muito mais lhes determinam a vontade, a consciência e as intenções..." (Marx: 1983, pp. 19 e 20)[72].

Voltando a considerar a racionalidade do desenvolvimento histórico, Marx salienta, no Método da Economia Política, a importância do estudo do modo de produção capitalista para a elucidação de suas origens e de suas potencialidades: "A sociedade burguesa é a organização histórica da produção mais desenvolvida e mais variada que existe. Por este fato, as categorias que exprimem as relações desta sociedade e que permitem compreender a sua estrutura permitem ao mesmo tempo perceber a estrutura e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, sobre cu-

(72) Sobre esta resenha, Marx afirmou: "Ao descrever de modo tão acertado e, tanto quanto entra em consideração à minha aplicação pessoal do mesmo, de modo tão benévolo aquilo que o autor chamou de 'meu verdadeiro método', o que descreveu ele senão o método dialético?" No prefácio da primeira edição ele também enfatiza a mesma questão: "Não pinto, de modo algum, as figuras do capitalista e do proprietário fundiário com cores róseas. Mas aqui só se trata de pessoas à medida que são personificações de categorias econômicas, portadoras de determinadas relações de classe e interesses. Menos do que qualquer outro, o meu ponto de vista, que enfoca o desenvolvimento da formação econômica da sociedade como um processo histórico natural, pode tornar o indivíduo responsável por relações das quais ele é, socialmente, uma criatura, por mais que ele queira colocar-se subjetivamente acima delas". (Marx: 1983, p. 13.)

jas ruínas e elementos ela se edificou, de que certos vestígios, parcialmente não apagados, continuam a subsistir nela, e de que certos signos simples, desenvolvendo-se nela, se enriqueceram de toda a sua significação". (Marx: 1977, p. 223).

Assim, podemos demonstrar que o estabelecimento das leis que ordenam o modo pelo qual os homens produzem sua própria existência e, principalmente, as leis que determinam a sucessão de um modo após o outro - ou seja, a racionalidade que permeia o seu desenvolvimento histórico - era uma das preocupações fundamentais de Marx.

Podemos indicar, sinteticamente, que a chave desta racionalidade está, segundo Marx, nas relações entre o grau de desenvolvimento das forças produtivas e as formas de intercâmbio entre os indivíduos - as relações de produção: "A relação entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio é a relação da forma de intercâmbio com a atuação ou atividade dos indivíduos. A forma fundamental desta atividade é, naturalmente, material, e dela dependem todas as outras formas: a espiritual, a política, a religiosa etc. A variada configuração da vida material depende em cada caso, naturalmente, das necessidades já desenvolvidas, e tanto a produção como a satisfação dessas necessidades é um processo histórico..." Essas diferentes condições, continua Marx, "que surgem primeiro como condição de auto-atividade e, mais tarde, como entraves a ela, formam ao longo de todo o desenvolvimento histórico uma série concatenada de formas de intercâmbio, cuja concatenação consiste em que a forma anterior de intercâmbio, transformada num entrave, é substituída por outra nova que corresponde às forças produtivas mais desenvolvidas e, por isso mesmo, ao modo avançado da auto-atividade dos indivíduos - uma forma que, *à son tour*, torna-se um entrave e é então substituída por outra forma. Desde que, con-

clui Marx, em cada fase, essas condições correspondem ao desenvolvimento simultâneo das forças produtivas, sua história é ao mesmo tempo a história das forças produtivas em desenvolvimento e herdadas por cada nova geração, e também, portanto, é a história do desenvolvimento das forças dos próprios indivíduos". (Marx e Engels: 1973, pp. 83 e 84).

Fica evidenciado, nestas proposições, que Marx não deduz, do caráter dinâmico e complexo do desenvolvimento histórico, conclusões unilaterais, em proveito do subjetivo imediato. Antes disso, é exatamente esta dinâmica contraditória, que é racional, o objeto da crítica de Marx e, por conseguinte, que ele procura interpretar, estabelecendo a compreensão de suas leis necessárias. Temos portanto, inclusive, a possibilidade de se conhecer objetivamente os determinantes das alterações das estruturas sociais. Esta conceitualização é evidentemente incompatível com o pensamento existencialista sobre a questão: "O saber previsivo e considerador acerca do curso das coisas é um saber de possibilidades, entre as quais não tem por que figurar sequer a que chegará a ser real". (Karl Jaspers, apud Lukács: 1967, p. 423).

Retomando esta discussão, Lukács critica as posições formuladas por Croce em sua polêmica com Hegel: "Quando Croce separa o que ele chama 'o vivo' em Hegel de 'o morto', há que se dizer que o primeiro é, cabalmente,um irracionalismo liberalmente moderado, e o segundo a dialética e a objetividade... O momento filosoficamente decisivo, nesta atitude, é uma radical subjetivação da história, a radical eliminação de todas as leis de seu desenvolvimento. 'Uma lei histórica, um conceito histórico - diz Croce - envolve uma verdadeira contradictio in adjecto'. A história, continua Croce em outro lugar, é sempre uma história do presente". (Lukács: 1967, pp. 16 e 17).

O ceticismo epistemológico - a radical supressão das leis e das necessidades - quanto à história é pressuposto indispensável para se tomar certas situações históricas como "condições naturais da comunidade" (Hélio Jaguaribe), como também para lamentar que "seria uma violência... se os homens não fossem o sujeito de seu próprio movimento". (Paulo Freire).

Em oposição aos relativismo, ou ceticismo, epistemológicos diversos, Marx se propôs a investigar o processo de desenvolvimento da sociedade moderna como um processo natural. Este empreendimento pressupõe, por um lado, o reconheciemento de leis necessárias que regulam tal processo e, por outro, a possibilidade de que essas leis fossem cognoscíveis para o homem: "a finalidade última desta obra, dizia Marx no prefácio da primeira edição de O Capital, é descobrir a lei econômica do movimento da sociedade moderna". (Marx: 1983, p. 13).

Esses pressupostos não representavam, como muitos críticos sugerem, qualquer adesão às atitudes fatalistas: ao contrário, Marx procura, a todo instante, relacionar suas descobertas com a atividade dos partidos operários existentes, de modo a melhor orientar sua ação.

Esta preocupação é particularmente marcante em seus textos políticos. No Manifesto, tenta expor as condições para se "converter as condições sociais e políticas, criadas pelo regime burguês, em outras tantas armas contra a burguesia"; para a "união dos proletários de todos os países". Na Mensagem à Liga dos Comunistas enuncia a importânica de se "organizar com toda independência o partido do proletariado". Em As Lutas de Classes na França de 1848 a 1850 procura evidenciar o papel das derrotas da Comuna para a organização de "um partido verdadeiramente revolucionário".

Toda atividade político-partidária de Marx pressupunha

um saber rigoroso sobre as estruturas sociais e as leis de suas transformações. No entanto, o reconhecimento deste campo das necessidades, das determinações, não apenas recusava o fatalismo, como proporcionava o fundamento para uma conduta racional.

Alfred Schmidt observou que, ao pensar as leis de desenvolvimento da história, Marx, de certa forma, operava com a teoria da "astúcia da razão" desenvolvida por Hegel: "A razão é tanto astuta quanto poderosa. A astúcia consiste em geral na atividade mediadora, que ao fazer atuar um sobre o outro aos objetos segundo sua própria natureza e desgastar-se recíprocamente, sem que ela intervenha neste processo, não faz mais que alcançar que se cumpra seu próprio fim". (G.W.F. Hegel, apud Schmidt: 1976, p. 117).

Certamente, o poder desta astúcia é, em Marx, historicamente determinado. Embora a sociedade se veja sempre frente a leis necessárias, a estrutura que ela assume, em cada caso, determina a forma com que os homens se expõem a elas; a forma pela qual essas leis agem, o domínio de sua validade, bem como os limites de sua utilização social.(73)

É nesse sentido que o estudo científico da estrutura do modo de produção capitalista procura entender as múltiplas determinações que interferem na possibilidade de se "converter as condições sociais e políticas, criadas pelo regime burguês, em outras tantas armas contra a burguesia".(74)

Marx examina detalhadamente estas determinações ao lon

---

(73) "Enquanto que Marx limita de modo materialista a 'astúcia da razão' à situação de trabalho do homem, para Hegel sua atividade principal se vincula com a providência divina a respeito do cosmos e seu desenvolvimento..." (Schmidt: 1976, p. 143).

(74) Tem razão Althusser ao afirmar que, ao assumir uma nova problemática, infinitamente mais complexa que as perspectivas anteriores, Marx não poderia se utilizar das antigas categorias - o homem, a essência humana, os sujeitos da história - não porque fossem abstratas, mas por não estarem ao nível do rigor de seu empreendimento, ou seja, por não serem científicas.

go de seus trabalhos. Na Ideologia Alemã chama a atenção para o fato de que "desde o instante em que o trabalho começa a ser distribuido, cada um dispõe de uma esfera de atividade exclusiva e determinada, que lhe é imposta e da qual não pode sair; o homem é caçador, pescador, pastor ou crítico, e aí deve permanecer se não quiser perder seus meios de vida ... Esta fixação da atividade social, esta consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo superior a nós, que escapa ao nosso controle, que contraria nossas espectativas e reduz a nada nossos cálculos - é um dos momentos capitais do desenvolvimento histórico que até aqui tivemos" (Marx e Engels: 1973, pp. 34 e 35).

Marx sublinha, nesta passagem, um momento na história do desenvolvimento social: aquele em que o produto da ação inicial de indivíduos escapa do seu controle, operando uma inversão onde o produzido torna-se o produtor e o produtor passa a ser encarado como produzido.(75)

Desta forma, "a diferença entre o indivíduo como pessoa e o indivíduo naquilo que tem de acidental não é uma diferença conceitual, mas um fato histórico. Tal distinção tem um sentido diverso em épocas diferentes... Não é uma distinção que tenhamos de estabelecer para cada época, mas que cada época estabelece por si mesma a partir dos diferentes elementos com que se encontra, não segundo qualquer teoria, mas obrigada por colisões materiais da vida". (Marx e Engels: 1973, pp. 82 e 83).

Assim, é um fato histórico fundamental - a divisão social do trabalho e a emergência das classes sociais - que transforma relações pessoais de indivíduos efetivos, relações que são or-

---

(75) "A propriedade, que inicialmente é uma instituição instaurada pelos próprios homens, logo dá à sociedade um rumo próprio de forma alguma pretendido por seus autores iniciais..." (Marx e Engels: 1973, p. 35).

gânicas para os indivíduos que as estabelecem (os homens fazem as circunstâncias), em forças objetivas, situadas exteriormente aos indivíduos e, portanto, em forças inorgânicas (as circunstâncias fazem o indivíduo): "O poder social, isto é, a força produtiva multiplicada que nasce da cooperação de vários indivíduos exigida pela divisão de trabalho, aparece a estes indivíduos, porque sua cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas como uma força estranha situada fora deles, cuja origem e cujo destino ignoram, que não podem mais dominar e que, pelo contrário, percorre agora uma série particular de fases e de estágios de desenvolvimento, independentemente do querer e do agir dos homens e que, na verdade, dirige este querer e agir". (Marx e Engels: 1973, p. 36).

"A concorrência, exemplifica Marx, isola os indivíduos uns dos outros, não apenas os burgueses, mas ainda mais os proletários, apesar de aglutiná-los. Por isso, decorre sempre um longo período antes que os indivíduos possam unir-se... Por isso, toda força organizada frente a esses indivíduos isolados, que vivem em condições que reproduzem diariamente o isolamento, só pode ser vencida após longas lutas". (p. 70).

Em vários momentos Marx chama a atenção para a importância da organização do proletariado enquanto classe, isto é, em partido para se vencer essa longa luta contra o isolamento.

Amparado nestes pressupostos, Marx formulou sua terceira tese sobre Feuerbach: "A coincidência da modificação das circunstâncias com a atividade humana ou alteração de si próprio só pode ser apreendida racionalmente como práxis revolucionária". (p. 666). Desenvolvendo esta tese enuncia, por um lado, que a existência de idéias revolucionárias, numa determinada época, já pressupõe a existência de uma classe revolucionária, que se tenha produzido "a massa de humanidade como massa totalmente destituída de

propriedade, e que se encontre, ao mesmo tempo, em contradição com um mundo de riquezas e de cultura existente de fato..." (p. 36). Por outro lado, "essas condições de vida, que as diferentes gerações encontram já existentes, decidem também se as convulsões revolucionárias, que periodicamente se repetem na história, serão ou não suficientemente fortes para subverter as bases de todo o existente".

Na introdução de O 18 Brumário de Luís Bonaparte Marx salientava que "os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como a querem: não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, ligadas e transmitidas pelo passado". Certamente esta frase é bastante ampla. E muito pouco produziu-se de contribuição neste campo após sua divulgação. Tem razão mais uma vez Althusser ao afirmar que "a teoria da eficácia específica das superestruturas e outras 'circunstâncias' permanece, em grande parte por elaborar... (Althusser: 1979, p. 99). No entanto, não podemos deixar de extrair desta proposição, e dos pressupostos nos quais ela se baseia, que a história tanto mais será produto da ação dos homens, quanto mais estes conheçam seus limites e suas determinações.

Concluindo, podemos verificar que a concretude dialética não se trata de uma ruptura formal entre subjetividade, de um lado, e subjetivismo ou psicologismo, de outro. Trata-se de compreender as trocas contraditórias entre subjetividade e objetividade. Nesta perspectiva, pelo que expusemos, percebe-se uma diferença evidente entre o pensamento marxista - incluindo aqui o próprio Marx-e aquele que procuramos analisar nos textos de Paulo Freire e demais autores próximos a ele.

Os trabalhos de Paulo Freire estabelecem um primado do sujeito, através de um enfoque eminentemente antropológico - lembre-se que um dos temas centrais do autor, tanto na Educação como

Prática da Liberdade, como na Pedagogia do Oprimido é o "Conceito Antropológico de Cultura" -, pelo qual se procura definir uma essência do Homem. Procuramos também evidenciar que esta essência é tecida ao redor da temática da consciência.

Já em Marx, e seus seguidores, a produção material, e seus desdobramentos no campo da história, da sociologia e da política, constitui-se no fundamento último - apesar de não ser o único - para o entendimento das trocas contraditórias entre os homens, e entre os homens e a natureza.

O partido tomado por Freire - o primado da consciência, do ato livre do sujeito - determina suas posições céticas com relação à teoria - enquanto representação subjetiva do reino da necessidade e da causalidade universais.

No capítulo seguinte procuraremos analisar as questões gnoseológicas desta opção.

VII - O SUJEITO, O OBJETO E A VERDADE

Na Ideologia Alemã, Marx enuncia que "o importante problema das relações entre o homem e a natureza..., de onde surgiram todas as 'obras de grandeza insondável' sobre a 'substância' e a 'autoconsciência', desaparece por si mesmo ante a convicção de que a famosíssima 'unidade do homem com a natureza' tem-se constituido sempre na indústria..." (Marx e Engels: 1973, p. 47).

Não sabemos ao certo se Paulo Freire estava ou não mencionando esta passagem; mas o fato é que, na Pedagoria do Oprimido, ele se refere explicitamente a Marx para criticar as "dicotomias" estabelecidas entre homem e mundo. Para o autor, admitir um mundo sem homens é tão absurdo quanto "a outra ingenuidade, a do subjetivismo, que implica em homens sem mundo. Não há um sem os outros, mas ambos em permanente integração. Em Marx, lembra Freire, como em nenhum pensador crítico, realista, jamais se encontrará esta dicotomia" (Freire: 1979, p. 39).

Estariam os dois autores expondo uma mesma concepção? Pelo que vimos até aqui, a resposta é negativa.

De fato, em Paulo Freire a unidade entre o subjetivo e o objetivo parte de uma descrição fenomenológica do sujeito, da "vocação natural dos homens", da "essência humana". A tentativa de expor uma ontologia do homem revela o enfoque acentuadamente antropológico de seu trabalho conceitual.

Opera-se, nele, uma cisão ou quebra entre sujeito e objeto - o sujeito como criador, o objeto como a criação - para que, posteriormente, a partir de um determinante imanente ao sujeito - ente de relações -, ambos sejam reunificados na "unidade dialética" entre subjetividade e objetividade. Estabelece-se, portan-

to, nestas relações, um privilégio do sujeito.(76)

Já em Marx, a "famosíssima unidade do homem com a natureza" baseia-se em pressupostos de teor estritamente empírico-prático. Além disso, o caráter desta unidade é definido, não a partir do sujeito, mas fundado nas trocas, no comércio contraditório, que se estabelece entre o homem e a natureza, sem que nenhum dos polos seja privilegiado unilateralmente.(77)

Vemos, portanto, que Paulo Freire parte de atributos conferidos a priori ao homem para chegar à unidade sujeito-objeto. Marx não chega a esta unidade, mas dela parte.

Tentaremos aqui, analisar as consequências gnoseológicas desta diferença.

Pudemos expor no capítulo inicial que, embora indique inicialmente, o mundo como "uma realidade objetiva, independente

---

(76) "O conceito de relações, da esfera puramente humana, guarda em si, ...conotações de pluralidade, de transcendência, de criticidade, de consequência e de temporalidade. As relações que o homem trava no mundo com o mundo (pessoais, impessoais, corpóreas, incorpóreas) apresentam uma ordem tal de características que as distinguem totalmente dos puros contatos, típicos da outra esfera animal... É fundamental partirmos de que o homem, ser de relações não só de contatos, não apenas está no mundo, mas com o mundo. Estar com o mundo resulta de sua abertura à realidade que o faz ser o ente de relações que é". (Freire: 1983, p. 39). O que torna problemático, este esquema, é a incompatibilidade entre a oposição estabelecida entre homem e mundo (na medida que o "puramente humano" é estabelecido a priori, a partir de elementos imanentes ao próprio homem), e o enunciado da "unidade dialética" entre sujeito e objeto, que exige que se opere não com a categoria oposição, mas com a contradição.

(77) "Podemos distinguir o homem dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo que se queira. Mas o homem mesmo se diferencia dos animais a partir do momento em que começa a produzir seus meios de vida, passo este que se acha condicionado por sua organização corpórea... O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da natureza mesma dos meios de vida com que se encontram e que se trata de reproduzir... O que são (os indivíduos) coincide, portanto, com sua produção, tanto com o que produzem como com o modo como produzem". (Marx e Engels: 1973, p. 19). Duas questões devem ser ressaltadas deste enunciado: primeiro, as qualidades do homem - para uniformizar o discurso poderíamos dizer: a essência do homem entre aspas - não são defi-

do homem, possível de ser conhecida", Freire termina privilegiando o sujeito e negando a independência da objetividade.

A partir de qualidades próprias do homem - estar integrado com o mundo -, o autor enuncia a unidade indissolúvel homem-mundo, de modo a considerar um absurdo a existência de um mundo sem homens. "Na verdade, diz Freire, não há eu que se constitua sem um não-eu. Por sua vez, o não-eu constituinte do eu se constitui na constituição do eu constituido. Desta forma, o mundo constituinte da consciência se torna mundo da consciência, um percebido objetivo seu, ao qual se intenciona... Não há consciência antes e um mundo depois e vice-versa". (Freire: 1983, pp. 39 e 81).

Esta maneira de abordar a questão das relações entre a consciência e o ser, é bastante comum na tradição filosófica idealista.

Nela, duas questões fundamentais sobressaem. Por um lado, o mundo exterior não pode possuir objetividade real, independente da consciência individual: "não há objeto sem sujeito".

Por mais que este enunciado contrarie a experiência humana, e sobretudo as descobertas no campo das ciências humanas e naturais, ele possui presença constante na literatura filosófica i-

---

nidas a priori, dogmaticamente, desprovida de pressupostos; "A reflexão sobre as formas de vida humana, e, portanto, também sua análise científica, segue sobretudo um caminho oposto ao desenvolvimento real. Começa post festum e, por isso, com os resultados definitivos do processo de desenvolvimento". (O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo in Marx: 1983, p. 73). Segundo, ao procurar tratar cientificamente sobre as formas de vida humana, Marx não considera unilateralmente o Homem ou a Natureza, mas as trocas contraditórias entre o homem e a natureza, através do trabalho: "Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a natureza, um processo em que o homem por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio deste movimento, sobre a natureza externa a ele e ao modifica-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza". (O processo de trabalho in Marx: 1983, p. 149).

dealista. Com igual frequência manifesta-se também a crítica materialista a tal proposição.

Já tivemos oportunidade de expor o pensamento marxista sobre a questão. Para ele, "os sistemas filosóficos em voga, que se orientam para o 'terceiro caminho', colocam habitualmente a correlação da existência e da consciência, proclamando que uma não poderia existir sem a outra. Por essa afirmação chega-se a expulsar o idealismo pela porta, para fazê-lo voltar pela janela, porque admitindo-se que a existência não pode existir sem a consciência, abandona-se o materialismo, segundo o qual a existência é independente da consciência" (Lukács: 1979, p. 68)

Lenine, com ênfase semelhante, procurou criticar a tentativa de intelectuais que se movem nesse sistema de, por vezes, autodenominarem-se "realistas", uma vez que não admitem a existência do sujeito independente do objeto: "O apêlo ao 'realismo ingênuo' que se pretende defender com a ajuda de semelhante filosofia[78], é apenas um sofisma da espécie mais medíocre. O 'realismo ingênuo' (...) consiste em admitir a existência das coisas, do meio, do mundo independentemente da nossa sensação, da nossa consciência, do Eu, e do homem em geral... As nossas sensações, a nossa consciência são apenas a imagem do mundo exterior, e concebe-se que a representação não pode existir sem o que representa, enquanto que a coisa representada pode existir independentemente daquilo que a representa. A convicção 'ingênua' da humanidade é posta conscientemente pelo materialismo na base da sua teoria do conhecimen-

(78) Lenine se refere à doutrina de Avenarius sobre a "coordenação de Princípio": "A essência desta doutrina está na tese sobre a coordenação (quer dizer a correlação) indissolúvel (unauflöliche) do nosso Eu (des Ich) e do meio. Em têrmos filosóficos pode-se dizer: 'o Eu e o não-Eu'. Um e outro, o nosso Eu e o meio, 'encontramo-los sempre juntos' (immer ein Zusammen - Vorgefundenes)". (Lenine: 1975, p. 56)

to" (Lenine: 1975, p. 58).

Em trabalho mais recente, Alfred Schmidt procurou destacar que a tese da independência da realidade objetiva com relação à consciência é comum tanto ao materialismo pré-marxista, como ao próprio materialismo dialético: "Em sua crítica a Feuerbach, Marx define a produção social como o fundamento de todo o mundo sensível. Mas deixa, ao mesmo tempo, claro e firme a idéia de que a mediação social da natureza não anula, mas confirma a 'prioridade' desta. A matéria existe independentemente dos homens. Estes criam toda 'capacidade produtiva da matéria somente sob o pressuposto da própria matéria' ". (Schmidt: 1976, p.110). E, conclui Schmidt, "o dialético do materialismo não consiste em que se negue à matéria toda legalidade e movimento próprio, mas sim na compreensão de que somente através da práxis mediadora podem os homens reconhecer e empregar teleológicamente as formas de movimento da matéria"(p. 111).

Percebe-se, portanto, que há em torno desta questão uma diferença fundamental entre as tradições filosóficas idealista e materialista, incluindo aqui, neste particular, o materialismo dialético: qual seja, a de se reconhecer ou não a independência da realidade objetiva com relação à consciência e à subjetividade. No campo da literatura marxista, verificamos também que as tentativas das perspectivas idealistas, quer na admissão de que não pode haver subjetividade sem objetividade, quer na exploração das mediações sociais presentes na natureza, não são suficientes para confundir os dois sistemas filosóficos.(79)

A ênfase que encontramos no estabelecimento claro e ri

---

(79) Veja-se, por exemplo, a referência que Paulo Freire faz ao "realismo" marxista, e que indicamos no início deste capítulo.

goroso desta distinção explica-se por um segundo ponto envolvido nesta polêmica: a crítica ao privilégio do sujeito em suas relações com a natureza.

De fato, sabemos que sobretudo para Fichte, pensador paradigmático da atitude idealista, o não-eu representa o Ser, conceituado pela teoria, necessidade ou não-liberdade. Já o Eu significa a prática livre, o ato livre do sujeito.

Atento a tais pressupostos, Lenine apontou, criticamente, que "se não se reconhece que a realidade objetiva existindo independentemente de nós é muito simplesmente o nosso 'conteúdo sensível'(80), só lhe resta o Eu 'puramente abstrato', o Eu com uma maiúscula, e em itálico, o 'cravo em delírio imaginando-se único no mundo'(81). Se o 'conteúdo sensível' das nosas sensações não é o mundo exterior, é pois porque não existe nada fora desse Eu completamente nu, que se abandona a vãs elucubrações 'filosóficas' "... (Lenine: 1975, p. 34).

Esta crítica de Lenine recupera os enunciados clássicos de Hegel: "o pior dos quadros é aquele em que o artista mostra si mesmo". Roberto Romano também encontrou, no filósofo alemão, a crítica deste subjetivismo extremado: "Esta limitação absoluta do conceito teve em Hegel - continuador, nesse sentido, da doutrina da ciência - uma crítica rigorosa. Desde a juventude, Hegel combateu o apego ao sentimento e ao particularismo subjacentes à interpre-

---

(80) Alusão a têrmo empregado por Ernest Mach: "As sensações não são 'símbolos das coisas'. A 'coisa' é, pelo contrário, um símbolo mental para um complexo de sensações com uma estabilidade relativa. Não são as coisas (os corpos), mas sim as cores, os sons, as pressões, os espaços, as durações (que chamamos habitualmente sensações) que são os verdadeiros elementos do mundo" (citado de Die Mechanik in Ihrer Entwicklung historisch-kritisch Dargestellt, 3. Auflage, Leipzig, 1897, p. 473. Apud, Lenine: 1975, p. 31)

(81) Alusão a trecho de Diderot em sua Conversa com D'Alambert, (p. 30).

tação do mundo profetizada por Schleiermacher... Segundo as invectivas da História da Filosofia hegeliana, o método de Schleiermacher desconhece o pressuposto de qualquer atividade científica. Seu Discurso, profético sim, mas sem conceitos (Dies begrifflose prophetisch Reden...') exime-se da instância dialógica, própria à posição e exposição do saber. Este, para Hegel, exige a comunicação clara de pensamentos e princípios, rejeitando-se as intuições pessoais experiências pretensamente concretas, prisioneiras do aqui e agora, cuja especificidade é revolver palavras, adiando indefinidamente o confronto das idéias".

"Limitando-se ao inefável individual e à sua própria experiência do mundo, continua Romano, o intérprete schleiermachia no desobriga-se da prova e da verificação de seus enunciados face aos demais pensadores. Resta-lhe apenas o Monólogo, de 1799, onde, sempre segundo Hegel, 'tudo é cifrado pela subjetividade particular'... Entre o filósofo e o mundo cria-se um abismo só transposto pela imediatez sensível, imaginada como harmonia primeira. À desarticulação empírica, responde-se com a unidade do sentimento, com a inteireza da vida afetiva intensa, anulando-se o conceito, o negativo, a contradição lógica". (Romano: 1985, pp. 177 e 178).

Certamente, a ausência de categorias idealistas rigorosas e estritas nos textos de Paulo Freire, torna complexa uma análise comparativa mais profunda da sua teoria do conhecimento com as concepções transcendentais. Nestas últimas, a antinomia fenômeno - coisa em si, está pressuposta como base do conhecimento científico, ou de sua negação.

No caso de Paulo Freire, para enunciar a autoridade da experiência, o primado do particular - empírico sobre o universal, parte-se das qualidades atribuidas a priori ao homem - o ser sujeito de seu próprio movimento e acrescentar ao mundo algo do

qual ele próprio é o criador. Aliado a este aspecto encontramos também, em Freire, o argumento da historicidade, do eterno devir, da incompletude do mundo: o que é causalidade autêntica hoje, pode não ser amanhã. Mudando interminavelmente o empírico, sem nenhuma determinação constante, permanece apenas o Eu abstrato, formal.

Este duplo empírico transcendental nem atende às efetividades empíricas, nem ao movimento do conceito: permanece sempre na indefinida fronteira entre sujeito e objeto, com marcada preferência pelo primeiro, abstraido e imediato.

A supervalorização do Eu formal tem, como contrapartida a retomada de uma "realidade" cuja maior virtude é ser extra-fenomênica. O uso a-crítico do próprio termo "realidade" mostra a distância enorme entre os pressupostos do materialismo dialético e os de Paulo Freire. Para o marxismo, em suas vertentes teóricas mais elevadas, não é possível unir, de modo imediato, o empírico e o real. Este último, na escrita de Marx e seus seguidores, vem sempre determinado social, cultural, histórica e economicamente. Não remeta à uma universalidade abstrata, sendo que, na própria lingua filosófica do materialismo dialético, há uma diversidade de matizes, para designar o que se entende como "realidade". Entre o conceito de Realität e o de Wirklichkeit, normal e indiferenciadamente traduzidas como "real",há uma diferença significativa. Algo efetivo (Wirklich) pode não ser real, mas pura e simplesmente empírico.

Até mesmo a dialética Kantiana entre o fenômeno e a coisa em si não se confunde com a perspectiva do materialismo dialético: "Kant admite a existência da 'coisa em si', mas declara-a 'incognoscível', diferente em princípio do fenômeno, da competência de um domínio completamente diferente, do domínio do 'além' (Jenseits), inacessível ao saber, mas revelado pela fé" (Lenine: - 1975, p. 89)

Criticando a ampla posição idealista, Lukács diz que "a essência é objetivamente real e do ponto de vista da teoria do conhecimento, 'da mesma essência' do imediato (fenômeno): essa descoberta suprime o êrro que consistia em rebaixar o fenômeno ao nível da aparência" (Lukács: 1979, p. 230). Atribui-se, portanto, existência tanto ao fenômeno imediato como à essência. A diferença que os separa, manifesta-se - através de uma série ininterruptas de transições lógicas - pela diversidade dos graus de existência: "o estabelecimento dessas gradações do ser (Sein, Dasein, Wesen, Existenz, Realität, Wirklichkeit) representa uma das maiores revelações da lógica hegeliana".

No entanto, ressalta Lukács, "não se trata de uma hierarquia fria e rígida, mas de uma unidade dialética, isto é, contraditória, da relatividade do ser ou do não-ser. A essência está dotada de uma existência mais profunda que o fenômeno imediato,que é apenas um de seus elementos constitutivos, enquanto a essência é precisamente a síntese, a unidade desses elementos. Segue-se necessáriamente que jamais poderiam ser considerados separadamente um do outro. O conhecimento da correlação mútua dos fenômenos (Marx diria: a síntese de múltiplas determinações) objetivos e imediatos indica o caminho para o conheciemnto da coisa em si". (p. 231).

Percebe-se, nesta contraposição à dialética idealista, uma preocupação evidentemente epistemológica. Lenine a reforça,citando Joseph Dietzgen: "uma mística doentia distingue a verdade absoluta não científica da verdade relativa. Faz do fenômeno e da 'coisa em si', quer dizer, do fenômeno e da verdade, duas categorias distintas 'toto coelo' e que não pertencem a nenhuma categoria comum" (J. Dietzgen, apud Lenine: 1975, 106)(82)

(82) Esta passagem sugere uma explicação para o fato apontado por Toledo sobre Vieira Pinto - "Vai-se com a mesma facilidade do 'idealismo' ao 'empirismo' " - e que procuramos evidenciar nos traba-

A conclusão gnoseológica de Lenine é a seguinte: "Não há e não pode haver nenhuma diferença de princípio entre o fenômeno e a coisa em si. Só há diferença entre o que é conhecido e o que ainda não o é. Quanto às invensões filosóficas sobre a existência de um limite especial entre essas duas categorias, sobre uma coisa em si situada 'para além' dos fenômenos... tudo isso não é mais que lubia, expedientes e invenções" (p. 89).

Há, nesta cisão entre o fenômeno e a coisa em si, muita homologia com a barreira, estabelecida por Paulo Freire, entre "os fatos e as coisas como se dão na sua existência empírica", e as leis naturais e universais: o que se procura é estabelecer uma proposição que rompa com o conhecimento universal e sistemático da realidade objetiva, o enunciado de suas verdades.

É certo que esta recusa da racionalidade científica, manifestada por Freire, não decorre diretamente, como já dissemos, da utilização das categorias Kantianas, mas sim do papel ativo e livre que ele atribui ao sujeito, e de sua concepção sobre história: "o que é causalidade autêntica hoje pode não ser amanhã".

Há, neste último item, uma confusão evidente entre historicidade e condicionamento. Michel Debrun já observou este embaralhamento conceitual em Álvaro Vieira Pinto: ao confundir a historicidade e o condicionamento, Vieira Pinto - assim como Freire - atribui a este último "a mobilidade e variabilidade que caracterizam a primeira... Se tudo é fugaz, inclusive a constatação da fugacidade universal, não há verdade nenhuma. Permanece valiosa a velha argumentação contra o ceticismo". (M. Debrun, apud Toledo:1982,

---

lhos de Freire, naquela construção em que, ao mesmo tempo, se sobrecarrega o empírico e o sujeito: a cisão entre o fenômeno imediato e a essência, a barreira que se interpõe entre o conhecimento do particular "situado e datado" e os enunciados universais, impede que esses autores operem com a categoria Verdade, substituindo-a pela da autenticidade.

p. 56). Nesta mesma perspectiva diz Alfred Schmidt: "a mediação social da natureza não anula, mas confirma a prioridade desta". Pressupor que a natureza não existe sem o homem é "reduzir a natureza, tanto em sua forma como em seu conteúdo,às formas sociais de sua apropriação", é "negar à matéria toda legalidade e movimento próprios". (Schmidt: 1976, pp. 110 e 111).

Em síntese, o pressuposto comum à tradição filosófica idealista - não há objeto sem sujeito,não há não-Eu sem o Eu - inscreve-se em um trabalho conceitual que tem como ponto de chegada o privilégio do ato livre, do sujeito, suprimindo, com a exacerbação da vontade, o terreno do necessário,o conhecimento científico. O corolário deste discurso é o enunciado de proposições agnósticas, céticas, ou relativistas: a categoria da verdade é a mais atingida por este esquema.

Percebemos ainda uma cisão entre o fenômeno e a verdade; ou um processo de redução do real objetivo à mera fenomenalidade; e o fenômeno, por sua vez, é separado incisivamente da essência, ou seja, da própria verdade.

No caso da tradição transcendental, o conhecimento é o conhecimento do fenômeno sem que nada se possa dizer sobre sua essência. Tem-se, portanto, que categorias como o tempo, o espaço, a causalidade são tratadas, não como formas de existência do ser - situadas, portanto, no campo da não liberdade, do não-Eu -, mas como formas da sensibilidade humana, estabelecidas apriorísticamente.(83)

---

(83) "O caráter essencial da filosofia de Kant, é que concilia o materialismo e o idealismo, institui um compromisso entre um e outro, associa num sistema único duas correntes diferentes e opostas da filosofia. Quando admite que uma coisa em si, exterior a nós, corresponde às nossas representações, Kant fala como materialista. Quando a declara incognoscível,transcendente, situada no além, apresenta-se como idealista. Reconhecendo na experiência, nas sensações, a fonte única do nosso saber, Kant orienta sua filosofia

Por outro lado, se não encontramos referências rigorosas de Paulo Freire ao idealismo transcendental, nele, entretanto, o conhecimento é o saber do "situado e datado" sem que nada nos diga sobre o eterno devir dos homens e da natureza: esta só pode ser conhecida no seu tempo e em seu espaço.

Podemos, portanto, inferir que o entroncamento dos pressupostos epistemológicos de Paulo Freire com a tradição crítica idealista ocorre onde o acento empírico une-se ao caráter relativista, agnóstico, deste perspectivismo teórico, no qual o trânsito entre o complexo empírico - agnóstico proporciona o primado do sujeito, verdadeiro universal abstrato, cujo corolário prático é a antiga tese do Homem, separado dos "indivíduos concretos, em situações concretas".

---

para o sensualismo, e, através do sensualismo, sob certas condições, para o materialismo. Reconhecendo a aprioridade do espaço, do tempo, da causalidade, etc., Kant orienta sua filosofia para o idealismo" (Lenine: 1975, p. 176). Lukács retoma esta crítica: "(Kant) não só considera o espaço e o tempo, como Schopenhauer, como premissas aprioristicas gerais de toda objetividade e, portanto, como princípios filosóficos independentes de toda objetividade e que devem captar-se antes desta, como sublinha, além disso, a independência de um com respeito ao outro" (Lukács: 1967, p. 195).

CONCLUSÃO

Ao levantarmos questões epistemológicas aos dois livros de Paulo Freire analisados nesta dissertação, concluimos que as diferenças fundamentais entre as concepções do autor e o materialismo dialético situam-se, justamente, no lugar onde Freire procura apoiar-se em Marx, para defender suas proposições: o papel da subjetividade na história e o estatuto dos enunciados científicos.(83)

A literatura marxista tem reservado especial atenção ao debate epistemológico em tôrno dessas questões.

De início, encontramos, nesta perspectiva teórica, a afirmação de dois pressupostos: a independência do ser em relação ao espírito, e o primado do primeiro em relação ao segundo, da existência em relação à consciência.

Esses pressupostos determinam a forma e o conteúdo de algumas categorias gnoseológicas básicas para o materialismo dialético.

Os conceitos de causalidade e de necessidade são reconhecidos como objetivos, independentes do sujeito, pertencendo ao domínio da natureza, a qual subsume sujeito e objeto, ao mesmo tempo. Procura-se, com esta conceitualização, diferenciar-se da perspectiva transcendental, cujo paradigma maior é a filosofia Kantiana. Para esta vertente do pensamento filosófico, a existência das coisas sob leis "pressupõe a reflexão transcendental filosófica so

---

(83) Referimo-nos sobremodo às páginas 39 e 43 da Pedagoria do Oprimido, onde, respectivamente, Paulo Freire nega a existência do objeto sem sujeito, e enuncia a relatividade do conhecimento em geral, através de interpretação pessoal da "terceira tese" de Marx, notadamente da idéia de que "o próprio educador deve ser educado".

bre as formas próprias do sujeito, que condicionam a possibilidade de que exista algo semelhante a um mundo ordenado da experiência" (Cf: Schmidt: 1976, p. 122). Tampouco a especulação pós-Kantiana, que transforma a filosofia trancendental em dialética idealista pode ser confundida com a abordagem materialista e dialética da questão da causalidade, visto que, para Hegel por exemplo, a natureza é pressuposta como o Espírito que se aliena: "a liberdade absoluta da idéia consiste em que esta se resolve deixar sair livremente de si como natureza..." (Cf: Schmidt: 1976, p. 19).

Da mesma forma, reconhecendo a existência da realidade objetiva, da matéria em movimento sob leis,independentemente da nossa consciência, o materialismo dialético pressupõe também a realidade objetiva e contraditória do tempo e do espaço: o tempo e o espaço não são simples formas dos fenômenos, ou formas de intuição humana dos mesmos, mas condições essenciais da existência.

Evidentemente, esta abordagem das categorias de causalidade, de tempo e espaço, não significa uma exposição dogmática sobre a infalibilidade dos procedimentos científicos. Atento a esta falsa associação, Lenine lembra que "a questão verdadeiramente importante da teoria do conhecimento, que divide as correntes filosóficas, não é a de saber que grau de precisão atingiram as nossas descrições das relações de causalidade, nem se essas descrições podem ser expressas numa fórmula matemática precisa, mas se a fonte do nosso conhecimento dessas relações está nas leis objetivas da natureza ou nas propriedades do nosso espírito, na faculdade de conhecer certas verdades a priori, etc." (Lenine: 1975, p. 141).Neste mesmo sentido, Engels dizia que, ao se reconhecer a existência objetiva do tempo,"não se trata do conceito de tempo,mas do tempo real..."(Anti-Dühring, 2ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, p. 45).(85)

(85) "Dissociar a doutrina de Engels sobre a realidade objetiva do tem

Essa distinção entre o conceito e a realidade objetiva procura evitar a oposição formal entre dogmatismo e o ceticismo, entre a relatividade e a dialética. "A dialética, diz Lenine, como já o explicava Hegel, integra como um dos seus momentos, o relativismo, a negação, o ceticismo, mas não se reduz ao relativismo. A dialética materialista de Marx e Engels inclui sem dúvida o relativismo, mas não se reduz a ele; quer dizer, que admite a relatividade de todos os nossos conhecimnetos, mas no sentido da relatividade histórica dos limites da aproximação dos nossos conhecimentos em relação a esta verdade... Todas as declarações de Engels... mostram bem que não há, para o materialismo dialético, linha de demarcação intransponível entre a verdade relativa e a verdade absoluta ... Do ponto de vista do materialismo moderno, quer dizer, do marxismo, os limites da aproximação dos nossos conhecimentos em relação à verdade objetiva, absoluta, são historicamente relativos, mas a própria existência dessa verdade é certa como é certo que nos aproximamos dela... O fato de neste ou naquele momento, nestas ou naquelas condições, termos avançado no nosso conhecimento da natureza... é historicamente relativo; mas o que é certo, é que qualquer descoberta deste gênero é um progresso do 'conhecimento objetivo absoluto'. Numa palavra, qualquer ideologia é historicamente relativa, mas é certo que a cada ideologia científica (contrariamente ao que se produz, por exemplo, para a ideologia religiosa)

---

po e do espaço da sua teoria da transformação das 'coisas em si' em 'coisas para nós', do seu reconhecimento da verdade objetiva e absoluta, mais precisamente da realidade objetiva que nos é dada na sensação, - dissociá-la do seu reconhecimento das leis naturais, da causalidade e da necessidade objetivas, é fazer um picado de uma filosofia que é toda uma única peça... enganam-se no caminho confundindo a variabilidade dos conceitos humanos do tempo e do espaço, o seu caráter exclusivamente relativo, com a invariabilidade do fato de o homem e a natureza só existirem no tempo e no espaço; ora, seres criados fora do tempo e do espaço pelo clericalismo e alimentados pela imaginação das multidões exploradas e mantidas na ignorância, são apenas os produtos maus de um mau regime social" (Lenine: 1975, p. 164).

corresponde uma verdade objetiva, uma natureza absoluta" (Lenine: 1975, pp. 120 e 121).

Percebe-se nestes enunciados de Lenine, o esforço para evitar a cisão formal entre o mecânico e o orgânico, o estático e o dinâmico, o absoluto e o relativo: nossos conhecimentos encontram-se, sempre, em aproximação da plenitude da realidade objetiva e, por isso, são sempre relativos; na medida, entretanto, em que representam a aproximação efetiva do real, que existe independentemente de nossa consciência, são sempre absolutos. O caráter, ao mesmo tempo, absoluto e relativo da consciência, forma uma unidade dialética, ou seja, inseparável e contraditória.

O pensamento idealista moderno separa rigidamente o absoluto do relativo: onde o materialismo dialético interpõe a mediação contraditória, aparece a oposição formal, a cisão cirúrgica das relações efetivas da realidade objetiva, para se isolar um único elemento, o da relatividade, o que é enunciado como princípio condutor de todo conhecimento humano. Este procedimento leva necessáriamente a que toda verdade torne-se absurda, desde que ultrapassa seus limites.

Lenine adiantou uma objeção à conceitualização dialética sobre a verdade: o seu carater vago e incompleto. Respondeu a ela dizendo que a unidade contraditória entre o absoluto e o relativo, como elementos da verdade, "é precisamente suficientemente 'vaga' para impedir a ciência de se tornar um dogma no mau sentido desta palavra, uma coisa morta, congelada, ossificada; mas é suficientemente 'precisa' para traçar entre nós e o fideismo, o agnosticismo, o idealismo filosófico, uma linha de demarcação decisiva e indelével. Há aqui um limite... É o limite entre o materialismo dialético e o relativismo" (Lenine: 1975, p. 120).

Não há como eludir que a precisão destes limites apon-

ta, ao mesmo tempo, para a sua incompletude. Na tradição filosófica marxista é comum a referência crítica ao materialismo pré- dialético. Já em Marx encontramos, na primeira tese sobre Feuerbach,a indicação da " falha fundamental de todo materialismo precedente"; (Marx e Engels: 1973, p. 665); Engels ocupa-se de maneira intensa em refutar o "materialismo metafísico", traçando diferenças entre esta tendência - mecanicista, metafísica e idealista - e as comcepções suas e de Marx. (Cf. Engels: 1977 e Engels: 1979).

Retomando esta perspectiva, Lenine enfatizou as diferenças entre o materialismo mecanicista e o materialismo dialético (Cf. Lenine: 1975) e Lukács apontou as fragilidades do aparelho conceitual demasiado simplista, no seu entender, do materialismo do século XVIII frente à evolução das ciências naturais. (Cf. Lukács: 1979. Para outra abordagem crítica do materialismo mecanicista cf. também, Louis Althusser, Curso de Filosofia para Científicos, Barcelona, Editorial Laia, 1975).

Por outro lado, todos esses autores sempre evidenciaram que o desenvolvimento do materialismo pela dialética não poderia ser interpretado como a implosão de todos os pressupostos do materialismo em geral, nem como a adesão ao idealismo filosófico.

Marx lamenta em sua primeira tese - a mesma em que critica o materialismo não dialético - que o lado ativo da práxis humana tenha sido desenvolvido, mas apenas de modo abstrato, pelo idealismo; Lenine critica o idealismo filosófico por ser o desenvolvimento exagerado e unilateral de um dos aspectos do conhecimento, absolutamente separado da natureza e, portanto, divinizado.(Cf. Lenine: 1973, p. 347).

Mais recentmente, Lukács e Althusser vão mais adiante em suas críticas à exploração das fragilidades do materialismo mecanicista pela filosofia idealista, ou seja, à recusa em desenvol-

ver os pressupostos do materialismo pela incorporação da dialética. O primeiro, destaca que as escolas idealistas tem se apressado em tirar conclusões relativistas, agnósticas, e até místicas, das questões reais colocadas pela física moderna. O segundo denuncia a exploração com fins religiosos dos processos de reestruturação das ciencias; quando se afirma que a ciência está em crise, diz Althusser, estamos, na verdade, diante de "crises" filosóficas que são exteriorizadas nesta afirmação. (Cf. Lukács: 1979, p. 234 e Althusser: 1975, p. 75).

Podemos, portanto, dizer que o materialismo dialético tem procurado se mover num espaço bastante contraditório em que, a cada instante, busca demarcar suas fronteiras com o materialismo mecanicista, por um lado, e com as diversas escolas propriamente idealistas, por outro. O caráter dinâmico e complexo deste espaço pode ser bem observado na distinção operada por Lenine entre a dialética e o relativismo, que expusemos acima(86).

No entanto, muitos autores têm reconhecido uma ameaça bastante grave à fertilidade do campo metodológico aberto pelo materialismo dialético; esta ameaça estaria representada por um conceito incorporado pela literatura marxista: o conceito de REFLEXO.

Um dos autores mais criticados pela utilização que faz desta categoria é Roger Garaudy. Em um de seus trabalhos, expõe a questão nestes termos: "essa concepção da consciência e do co-

---

(86) Esse caráter contraditório e não-linear dos procedimentos lógico-racionais também foi lembrado por Gaston Bachelard: "sob muitos aspectos, diz ele, o método é a antítese do hábito e é o erro gnoseológico do formalismo que pretendesse tornar o método maquinal. A consciência de método deve permanecer vigilante. Como diz Nietzche(L'Antéchrist, § 59):".. é preciso dizê-lo dez vezes, os métodos são o essencial, e também as coisas mais difíceis, aquelas que por mais tempo têm contra si os hábitos e a preguiça'. Quando tentamos acompanhar em todas as suas ressonâncias os efeitos deste desdobramento, ficamos pasmados com a observação costumeira dos filósofos que dá o ato de pensar como absolutamente unitário".(O Racionalismo Aplicado, Rio de Janeiro, Zahar, 1975 - p. 37).

nhecimento como reflexo seria mais facilmente acessível caso se reencontrasse, remontando para lá de um século e meio de manipulação do Kantismo, o cartesianismo em sua pureza (...) o cartesianismo de Descartes: o que não busca no cogito o fundamento de um idealismo subjetivo ou de uma variante do existencialismo, mas, segundo o espírito mesmo de Descartes, a experiência irrecusável de minha participação no (...) O Deus de Descartes tem precisamente por tarefa garantir que as idéias claras e distintas sejam reflexos fiéis da realidade (...) Por mais profundas que sejam as diferenças entre o cartesianismo e o materialismo dialético, ambos repousam sobre esta certeza comum de que a consciência se acha implantada no ser, e não no nada, e de que a unidade do ser e da consciência garante a eficácia da consciência. A idéia de uma dialética da natureza vincula-se intimamente à teoria do reflexo..."(87).

A idéia de reflexo, por sua vinculação à física óptica, traria consigo conotações de mecanicismo, de passividade. Enfim, com a idéia de reflexo, o materialismo dialético estaria às voltas novamente com a trama do velho materialismo do século XVIII.(88)

Atento a esta problemática, Lukács ressaltou ser próprio do materialismo mecanicista atribuir ao conhecimento a projeção direta de um mundo estático e imóvel, um reflexo bruto, tal como resulta de nossa experiência cotidiana. Segundo Lukács, o conhecimento, ao mover-se do fenômeno para a essência, não possui autonomia própria, mas segue o movimento do próprio existente. Neste sentido, a teoria do reflexo representa, nos domínios do materialismo dialético, a condição de que a consciência humana tem, como

(87) Roger GARAUDY, Perspectivas do Homem (Rio de Janeiro, civilização Brasileira, 1968) pp. 279 e 280

(88) Para uma análise do conceito de reflexo na literatura marxista e não-marxista cf. bibliografia indicada na página 114 dessa dissertação.

origem, sensações provenientes da realidade objetiva, cuja existência é independente dela; e de que, portanto, o pensamento constitui reflexo complexo e indireto do movimento e da transformação do ser. (Cf. Lukács: 1979, p. 230).

Também em Lenine vamos encontrar uma forma cuidada de operar com a idéia de reflexo.(89). Pare ele, este conceito não denota precisão ou conhecimento completo, mas significa que as representações ou sensações humanas não têm outra origem que não a realidade objetiva exterior, existindo independentemente daquilo que procura representá-la. A questão fundamental da teoria do conhecimento, que divide as correntes filosóficas, não é de saber que grau de precisão atingiram as nossas descrições das relações de causalidade, nem se essas descrições podem ser expressas numa fórmula matemática precisa; o importante, segundo Lenine, é se a fonte do nosso conhecimneto dessas relações está nas leis objetivas da natureza ou nas propriedades do nosso espírito, na faculdade de conhecer certas verdades à priori, etc. (Cf. Lenine: 1975, p. 141).

Essa diferença repercute não apenas sobre a concepção de causalidade. Também no tocante às noções de tempo e espaço, contra a tradição Kantiana que postula serem estas categorias simples formas dos fenômenos ou formas de contemplação humana dos mesmos, Lenine defende o tempo e o espaço como condições essênciais da existência, como realidades objetivas independentes das consciências.(90)

---

(89) Segundo Lenine, a principal infelicidade do materialismo metafísico é a "incapacidade de aplicar a dialética à teoria do reflexo (bildertheorie), ao processo e ao desenvolvimento do conhecimento". (Lenine: 1973, p. 347)

(90) Para uma análise da questão do tempo na perspectiva dialética hegeliana, cf. Paulo Eduardo Arantes, A Ordem do Tempo. (São Paulo, Pólis, 1982). Cf., também, Gerard Lebrun, Hegel e a Neutralização do Tempo. in: Passeios ao léu (São Paulo, Brasiliense, 1983).

Finalmente, um outro aspecto contrário ao entendimento do conceito de reflexo, na perspectiva do materialismo dialético, de modo mecânico-passivo, é a atitude que Lenine - aderindo a Engels - adota com relação ao avanço das ciências. Em seu trabalho Materialismo e Empiriocriticismo, faz a seguinte citação do físico Heinrich Hertz :"Se nos perguntarmos porque é que a física contemporânea gosta de usar nos seus argumentos a linguagem energética, a resposta será que isto permite mais comodamente evitar falar das coisas que conhecemos muito pouco (...) Decerto, estamos todos convencidos que a matéria ponderável é composta de átomos; representamo-nos mesmo, em certos casos, de maneira bastante precisa, as suas dimensões e os seus movimentos. Mas, na maior parte dos casos, a forma dos átomos, e a sua coesão, os seus movimentos escapam-nos completamente (...) Por isso, as idéias que formamos dos átomos constituem um objeto importante para investigações ulteriores(...) para a explicação da essência da antiga matéria, de sua força de inércia e da sua gravitação" (Heinrich Hertz, Gesammelte Werke. apud Lenine: 1975, p. 256). Comentando esta passagem, Lenine lembra Engels: "com toda e qualquer descoberta que faça época no domínio das ciências naturais o materialismo deve inevitavelmente modificar a sua forma" (Lenine: 1975, p. 226).

A citação que Lenine reproduziu de Hertz, data de 1894. Em 1932, Einstein foi questionado sobre a tendência da física na época de "atribuir algo parecido com livre-arbítrio mesmo aos processos rotineiro da natureza inorgânica". "Esse nonsense, respondeu Einstein, não é apenas nonsense. É nonsense objetável (...) A física quântica nos apresentou processos muito complexos, e para enfrentá-los precisamos ampliar e refinar ainda mais nossa concepção de causalidade".(91)

(91) Cf. Paul FORMAN, A Cultura de Weimar, a Causalidade e a Teoria Quântica; in: Cadernos de Filosofia e História da Ciência (ss: 1983), UNICAMP.

Quase um século se passou, desde que Engels e, pouco depois, Lenine enunciaram as ciências naturais como guia importante do materialismo dialético. A questão que se coloca, é saber até que ponto têm sido tratados com a devida importância os avanços das ciências e as "atualizações de forma" necessárias à tradição filosófica inaugurada por Marx e Engels.

Talvez esta seja uma questão fundamental, notadamente para um discurso que pretende mover-se num espaço complexo e contraditório, onde não há lugar para verdades científicas infaliveis, dogmáticas e formais; que, igualmente, repudia o relativismo fácil, da "raison paressense" a que se refere Leibniz.(92)

No entanto ela não invalida o limite indelével entre o materialismo dialético e as perspectivas agnósticas.(93)

Longe de limitar-se a uma preocupação epistemológica "pura", as implicações políticas deste debate é evidente. Lukács diz que uma das teses fundamentais de seu O Assalto à Razão é de que não há em nenhum sentido, nenhuma ideologia "inocente": "a atitude favorável ou contrária à razão decide, ao mesmo tempo, sobre a essência de uma fisolofia como filosofia, sobre o papel que ela esta chamada a cumprir no desenvolvimento social. Entre outras razões, porque a própria razão não é e não pode ser algo que flutua

---

(92) "É preciso confessar que se trata de um método (o método dialético) muito fecundo... para ignorantes e espíritos preguiçosos, pretenciosos, presunçosos e cheios de ciência". (Karl Marx, apud Lenine: 1975, p. 296).

(93) Veja-se, por exemplo, a exposição do Sr. Chales Renouvier, citada por Lenine: "Ouvem-se, entre os próprios sábios, vozes isoladas elevarem-se contra a presunção crescente dos seus colegas e contra o espírito antifilosófico que se apoderou das ciências da natureza; recomeçam a procurar novos caminhos para as profundezas do mistério, uma entrada melhor para o santuário da verdade". (Lenine: 1975, p. 188).

por sobre o desenvolvimento social, algo neutro e imparcial, mas reflete sempre o caráter racional (ou irracional) concreto de uma situação social, de uma tendência de desenvolvimento, dando-lhe clareza conceitual e, portanto, impulsionando-a ou entorpecendo-a" (p. 5).

O tempo e o espaço se modificam e, com eles, a orientação dos discursos filosóficos. O que permanece como universal é o combate do materialismo dialético contra as concepções que ou proram traçar limites infranqueáveis para a captação discursiva do mundo e dos fenômenos, considerando "acientíficas" todas as proposições que "ultrapassam" tais limites, ou procuram estabelecer uma cisão formal entre a representação das coisas e dos fatos como se dão na existência empírica e a totalidade dos fatos sociais, propugnando métodos e procedimentos subjetivos radicalmente diferentes para os dois domínios.

Logo, há uma estreita vinculação entre a defesa da verdade, enquanto categoria epistemológica, e a da razão, e o juízo sobre o caráter racional (ou irracional) concreto de uma situação social. Não há como, pois, reduzir os enunciados epistemológicos do materialismo dialético a um culto ao "significado" ou "sentidos" das representações subjetivas sobre os fenômenos naturais ou sociais, desvinculados entre si e/ou desvinculados de suas decorrências histórico-sociais, da luta de classes em filosofia. Esta redução é mais própria do formalismo lógico que opera por oposição com as categorias forma-conteúdo, particular-universal.(94)

---

(94) "A respeito da análise das atitudes do pensamento e seus conteúdos, das tendências artísticas, das concepções morais etc., temos que dizer que o materialismo histórico se diferencia do sociologismo na medida em que insiste sobre o fato de que a gênese social e a pretensão de verdade de uma construção espiritual não podem separar-se uma da outra; esta idéia possui uma importância ainda maior quando se trata da compreensão social das condições categoriais mais abstratas do pensamento em geral... Mas isto não significa, nem de longe, que, por exemplo, todas as afirmações so-

O que tem caracterizado a literatura marxista fundamental é a tentativa de se estabelecer mediações racionais entre essas categorias, de tratá-las como contraditoriamente unificadas.

O problema das relações que unem o fenômeno e a essência, a essência e a lei, a forma e o conteúdo, o particular e o universal, etc, o problema de sua homogeneidade ou de sua unidade dialética, torna-se portanto, essencial nos desdobramentos do pensamento moderno. O materialismo dialético tem procurado garantir o primado da existência sobre a consciência, nestas reflexões. "A reflexão, diz Lukács, ultrapassando a existência imediata, dá lugar à ilusão de que essa superação seria unicamente devida ao conhecimento e exterior portanto, à realidade objetiva (e, portanto, acientífica, não objetiva, dependente unicamente do sujeito). Na verdade, essa superação é realizada pela própria existência... Ora, se caminhando do fenômeno para a essência, o conhecimento apenas segue o movimento da própria existência, isto é, se tudo o que se convencionou chamar 'abstração', 'lei natural', etc., é apenas forma nova, embora inacessível à percepção direta, do próprio existente, se enfim esse caminho do conhecimento não constitui uma atividade autônoma, pertencendo-lhe exclusivamente, mas simplesmente o reflexo complexo e indireto do movimento e da transformação do ser na consciência humana, então a teoria do conhecimento materialista, segundo a qual a consciência humana reflete a realidade objetiva cuja existência é independente da sua, apresenta-se sob uma luz completamente nova. A realidade objetiva, sendo ela própria, um processo feito do movimento dos fenômenos, que evoluem para tornar-se seu contrário, a reflexão não poderia pretender reproduzì-

---

bre a natureza revelem sempre e somente algo sobre a ordem que existe em cada caso, a partir da qual se pensa, e nunca ou raramente algo do contexto objetivo da natureza..." (Schmidt: 1976, p. 138).

la de uma maneira adequada, a não ser com a condição de ser ela mesma dialética" (Lukács: 1979, p. 230).

Na análise epistemológica que procuramos fazer das proposições de Paulo Freire percebemos que a ênfase, aplicada nos seus trabalhos, no sujeito (não há objeto sem sujeito), acaba por constituir-se em uma barreira para se estabelecer as mediações entre o fenômeno (e a"representação das coisas e dos fatos como se dão na sua existência empírica") e a essência, ou entre o "situado e datado" e a verdade.

Seu trabalho conceitual revela uma face marcadamente empírica - ênfase à existência empírica situada e datada -, agnóstica - atribuições de mobilidade e variabilidade absolutas às determinações, necessidades, causalidades naturais - e subjetiva - o sujeito cognoscente é absolutamente livre e capaz de opção.

Esses traços, articulados com a cisão entre o fenômeno e a verdade, entre o empírico situado e datado e o conceito universal, tornam possível a convivência entre a forma factual (como se dão na existência empírica) e o conteúdo ideológico (os imperativos ontologicamente existenciais do homem) de suas representações.(95). As imagens, o empírico imediato, absolutamente separados do conceito, complementam-se com o abandono da verdade, enquanto categoria lógica. Em lugar da prova e da verificação, próprias dos procedimentos discursivos de demonstração da verdade, Paulo Freire enuncia a autenticidade como objetivo último do pensamento humano, e a intuição, em muitos momentos por ele denominada captação, como procedimento privilegiado para se alcançar o autêntico.

---

(95) "... o saber sensível, que em sua forma é vivo e colorido ... também é, por seu conteúdo, pobre em determinações e, portanto, abstrato". (Schmidt: 1976, p. 131):

Como procuramos demonstrar esse esquema não se altera substancialmente da Educação como Prática da Liberdade para a Pedagogia do Oprimido: de fato, tanto no enunciado do desenvolvimento nacional autônomo como imperativo existencial (no primeiro livro), como na proposição da recuperação da humanidade e da libertação dos homens (no segundo), não aparecem, em todo seu rigor, as concatenações lógicas desses conceitos. Isto porque, tendo Paulo Freire, desde o início, cindido o particular do universal, o fenômeno da verdade, nos seus enunciados gerais não aparecem as determinações que poderiam validar a sua tentativa de síntese.

Com isso, a ausência de uma teoria que atinja o concreto (enquanto síntese de múltiplas determinações) determina que predomine, nos livros analisados, visões lacunares e unilaterais do processo cultural humano; e isto numa sociedade onde a dominação se estabelece pela fragmentação em classes, e se justifica pela representação ilusória, de um sujeito humano igual e harmonioso, mas simplesmente imaginário.

BIBLIOGRAFIA

1. ALTHUSSER, L. A favor de Marx. 2a. Ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
2. _____. Ler O Capital. 2 vol. Rio de Janeiro, Zahar, 1980.
3. _____. Curso de Filosofia para Científicos. Barcelona, Editorial Laia, 1975.
4. ARANTES, P.E. A Ordem do Tempo. São Paulo, Polis, 1982.
5. BACHELARD,G. O Racionalismo Aplicado. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1977.
6. _____. A Formação do Espírito Científico.Contribuição a uma Psicanálise do Conhecimento Objetivo. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1975.
7. BERTAUX, P. Hölderlin. Paris, Gallimard, 1983.
8. BETTELHEIM, C. A luta de classes na União Soviética. Rio de Janeiro, Paz e Terra,1976.
9. CANGUILHEM, G. La Connaissance de la Vie. Paris, J. Vrin, 1975.
10. _____. La Formation du Concept du Réflexe aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles. Paris, J. Vrin,1953.
11. CASO, A. A esquerda armada no Brasil. Lisboa, Moraes, 1976.
12. DREIFUSS, R. A. 1964: A Conquista do Estado. Petrópolis, Vozes, 1981.
13. ENGELS, F. Anti-Dühring. Rio de Janeiro, Paz e Terra,1979.
14. _____. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: textos escolhidos Vol. 1. São Paulo, Alfa-Omega, 1977.
15. FAYE, J.P. Langages Totalitaires; avec Théorie du Récit. Paris, Hermann,1973.

16. FEUERBACH, L. La signication de la Création dans judaisme. Paris, Maspero, 1968.

17. FORMAN, P. A cultura de Weimar, a causalidade e a Teoria quântica, 1918-1927, In Cadernos de História e Filosofia da Ciência (12): 1983, Centro de Lógica Epistemologia e História da Ciência, UNICAMP.

18. FOUCAULT, M. As Palavras e as Coisas. Lisboa, Portugalia Editores, s/d.

19. FREIRE, P. Educação como prática da liberdade. 15a. ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.

20. _____. Pedagogia do Oprimido. 6a. ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

21. GARAUDY, R. Perspectivas do Homem. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.

22. GIANOTTI, J. A. Filosofia Miúda e demais aventuras. São Paulo, Brasiliense, 1985.

23. HEGEL, G.W.F. A Ciência da Lógica, livro III: A doutrina do Conceito. Buenos Aires, Hachette, 1968.

24. _____. Aristóteles; in: Historia da Filosofia. México, Fondo de Cultura Econômica, 1946.

25. KANT, E. Réflexions sur L' education. Paris, J. Vrin, 1966.

26. LEBRUN, G. Hegel e a neutralização do Tempo; in Passeios ao Léu. São Paulo, Brasiliense, 1983.

27. LENHARO, A. Sacralização da Política. Campinas, Papirus - Unicamp, 1986.

28. LENINE, V.I. Materialismo e Empiriocriticismo. Lisboa, Editorial Estampa, 1975.

29. _____. Cahiers Philosophiques. Paris, Editions Sociales, 1973.

30. LUKÁCS, G. El Asalto a la razón. La trayectoria del irracioa-

nalismo desde Schelling hasta Hitler. Havana, Instituto del Libro, 1967.

31. _____. Existencialismo ou Marxismo? São Paulo, Ciências Humanas, 1979.

32. _____. História e Consciência de Classe. Estudos de dialética marxista. Porto, Escorpião, 1974.

33. _____. Problemas del Realismo. México, Fondo de Cultura Econômica, 1966.

34. MARCUSE,H. Razão e Revolução: Hegel e o Advento da teoria social. Rio de Janeiro, 1978.

35. _____. A ideologia da Sociedade Industrial. 6a. ed., Rio de janeiro, Zahar, 1982.

36. MARX,K. Crítica da filosofia do direito de Hegel: Introdução. 2a. ed., Lisboa, Presença, 1983.

37. _____. O Capital. São Paulo, Abril Cultural, 1983.

38. _____. Contribuição à Crítica da Economia Política.São Paulo, Martins Fontes, 1977.

39. _____. Manifesto do Partido Comunista. In: Textos escolhidos Vol. 3. São Paulo, Alfa-Omega, s/d.

40. _____. Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas In: Textos escolhidos Vol. 3. São Paulo, Alfa-Omega,s/d.

41. _____. As lutas de classes na França de 1848 a 1850.In: Textos escolhidos Vol. 3-São Paulo,Alfa-Omega,s/d.

42. _____. O 18 brumário de Luis Bonaparte. In: Os Pensadores Vol. XXXV. São Paulo, Abril Cultural, 1974.

43. _____. Crítica ao Programa de Gotha. In: Obras Escolhidas Vol. 2. Rio de Janeiro, Vitória, 1961.

44. MARX, K. e ENGELS,F. La Ideologia Alemana. Argentina. Pueblos Unidos. 1973.

45. MESZÁROS, I. Marx: A Teoria da alienação. Rio de Janeiro,

Zahar, 1981.

46. _____. Marx Filósofo. In: História do Marxismo Vol. 1 Org. Eric J. Hobsbawn. 2a. ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.

47. PAIVA,V.P. Paulo Freire e o Nacionalismo desenvolvimentista. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.

48. _____. 50 anos do Governo Pedro Ernesto. São Paulo, Folhetim, 21 de outubro de 1984.

49. PONCE,A. Educação e luta de classes. 2a.ed., São Paulo,Cortez, 1981.

50. ROMANO,R. Conservadorismo Romântico Origem do totalitarismo. São Paulo, Brasiliense, 1981.

51. _____. Corpo e Cristal: Marx Romântico. Rio de Janeiro, Guanabara Dois, 1985.

52. _____. Brasil Igreja Contra Estado. São Paulo, Kayrós, 1979.

53. _____. Limites da Ação Política do Professor; in Universidade, Escola e Formação do Professor. São Paulo, Brasiliense, 1986.

54. SCHMIDT,A. El concepto de naturaleza en Marx. México, Siglo Veintiuno, 1976.

55. _____. Il materialismo Antropologico di Ludwig Feuerbach. Bari, De Donato, 1975.

56. TOLEDO,C.N. ISEB: Fábrica de Ideologias. 2a.ed., São Paulo, Ática, 1982.

57. VASQUEZ, A.S. Práxis, Razão e História. In: Filosofia da Práxis.Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.