

MOACIR BORTOLOZO

INCURSÕES PELA CONCEPÇÃO DE SUBJETIVIDADE
DO PENSAMENTO PEDAGÓGICO DE PAULO FREIRE:
UM ESBOÇO CRÍTICO

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

1993

Moacir Bortolozo

INCURSÕES PELA CONCEPÇÃO DE SUBJETIVIDADE DO PENSAMENTO
PEDAGÓGICO DE PAULO FREIRE: UM ESBOÇO CRÍTICO

Este exemplar corresponde à redação
final da Dissertação de Mestrado
defendida por Moacir Bortolozo e
aprovada pela comissão julgadora em

Data: 29 / 04 / 1993

por Moacir Bortolozo

Dissertação apresentada como exigência parcial para obtenção do Título de Mestre em Educação na área de concentração: Filosofia da Educação à Comissão Julgadora da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. JOSÉ LUIZ SIGRIST.

COMISSÃO JULGADORA:

Pimenta

[Signature]

2011

Dedico

Aos meus pais, *André* (in memoriam) e *Benedita*,
com gratidão.

Aos meus filhos, *Maira*, *Gabriela*, *Thales* e
Ludmila,
com amor.

Ao professor *José Carlos de Souza Araújo*, com
respeito, pelo pesquisador incansável do
pensamento pedagógico no âmbito da cultura
ocidental.

Ao professor *Teódulo Augusto Campelo de
Vasconcelos*, economista e poeta, meu compadre,
grande batalhador por uma Universidade
autônoma, pública, séria e competente.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES pelo apoio financeiro que permitiu o início de meu trabalho.

Agradeço a *Iracema Barbosa Marques* pelo carinhoso e decisivo apoio nos momentos finais da redação deste texto.

Agradeço ao professor *Leosino Bizinoto Macedo*, pela paciência estóica e a coragem amiga com que decifrou e remendou meus escritos quase hieroglíficos no momento de sua digitação.

RESUMO

Este trabalho é eminentemente teórico. Procuramos evidenciar aqui a incongruência lógico-metodológica que perpassa pela ontologia e pela epistemologia do pensamento pedagógico de Paulo Freire. Nesse sentido, analisamos especificamente a concepção de subjetividade que portam os conceitos *diálogo* e *conscientização*. Em nossa análise, mostramos que, tanto na ontologia como na epistemologia, a concepção de subjetividade de Paulo Freire é ambígua. Paulo Freire oscila entre uma concepção de subjetividade conforme o pensamento cristão e uma outra conforme o materialismo histórico-dialético. O que, a nosso ver, inviabiliza o rigor sistemático de seu pensamento pedagógico.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
1 Origem do problema.....	1
2 Delimitação do problema.....	3
3 O objeto.....	8
4 O tema da dissertação.....	9
5 Relevância para a Educação.....	9
6 Considerações de ordem metodológica.....	11
Capítulo I - AS BASES EXISTENCIALISTAS DO PENSAMENTO PEDAGÓGICO DE PAULO FREIRE.....	14
1 Caracterização da Filosofia da Existência.....	15
1.1 O método da Filosofia da Existência.....	15
1.2 O método da Filosofia da Existência e "inteligência" nacional.....	16
1.3 Os fundamentos ontológicos da Filosofia da Existência.....	20
2 A especificidade freireana no âmbito da Filosofia da Existência.....	24
2.1 A historicização do conceito "situações-limite"...	
2.2 O modo de superação das "situações-limite".....	24
Capítulo II - O DIÁLOGO E A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE	29
1 Filosofia da Existência e Comunicação.....	30
1.1 Comunicação e Situação Geral da Contemporaneidade	31

1.2	A Especificidade de Paulo Freire frente a situação geral da contemporaneidade.....	32
2	O diálogo como relação que desvela o homem ao homem....	35
2.1	O diálogo como relação horizontal.....	37
2.2	O diálogo no pensamento pedagógico freireano.....	41
2.2.1	A essência do diálogo no pensamento pedagógico de Paulo Freire.....	43
2.2.2	O diálogo e a teleologia do <i>ser-mais</i>	48
Capítulo III - A CONSCIENTIZAÇÃO E A QUESTÃO DA		
	SUBJETIVIDADE	51
1	A consciência como transcendência.....	52
1.1	A concepção da educação bancária e a teoria da consciência recipiente.....	55
1.2	A concepção da educação problematizadora e a teoria da <i>consciência-de</i>	57
1.2.1	A absolutização <i>cogito</i> em Husserl	59
1.2.2	A Consciência no mundo como consciência do mundo	60
2	Conscientização: a criticidade da consciência do mundo.....	63
2.1	A conscientização em Álvaro Vieira Pinto.....	63
2.2	A conscientização em Paulo Freire.....	64
2.2.1	A consciência semi-intransitiva.....	67
2.2.2	A consciência transitivo-ingênua.....	68
2.2.3	A consciência transitivo-crítica.....	71
2.3	Conscientização: reflexo ou intencionalidade?.....	73
2.3.1	A consciência e os fatores infra-estruturais	73
2.3.2	A anterioridade cronológica da realidade objetiva	78

Capítulo IV - A AMBIGÜIDADE DA SUBJETIVIDADE DO	
PENSAMENTO PEDAGÓGICO DE PAULO FREIRE	83
1 A subjetividade na ontologia freireana	84
1.1 A concepção de subjetividade no historicismo	
dialético-materialista.....	84
1.2 A concepção de subjetividade no historicismo	
cristão.....	86
1.3 As razões da ambigüidade da subjetividade na	
ontologia freireana.....	89
1.3.1 A questão da subjetividade no âmbito	
da Filosofia Moderna.....	90
1.3.2 A crítica de Paulo Freire à concepção	
de ciência do materialismo	
histórico-dialético.....	93
2 A subjetividade na epistemologia freireana.....	99
2.1 As razões da ênfase freireana no fator subjetivo..	99
2.2 As razões da rejeição freireana ao caráter..	
reflexo da consciência.....	104
À guisa de conclusão.....	109
Bibliografia.....	114

INTRODUÇÃO

1 Origem do problema

A Educação não se realiza no vácuo. Ela é essencialmente produto e produtora do homem. Tomada como fenômeno histórico, ela é engendrada pelas formas de determinações sócio-econômico-culturais porque passou e passa a sociedades humana.

Entre os pensadores contemporâneos, quer pátrios ou não pátrios ocupados com a questão da Educação, há significativa parcela que a concebe como um meio/instrumento, entre outros, para efetivar a superação da sociedade classista burguesa, reino do Capital - elemento de alienação humana. Uma tal concepção de Educação fundamenta-se sobre uma concepção filosófica mais ampla: a filosofia dialético-materialista.

A nível crítico-teórico, especificamente, o discurso da filosofia dialético-materialista tem-se proposto como o mais radical para equacionar os problemas da Educação. Mas este equacionamento tem frequentemente degenerado em análises sociológicas, políticas e econômicas, confundindo o método filosófico com o método das demais Ciências Humanas. Além disso, ele resulta às vezes em uma plena exacerbação da objetividade. De certo modo, configura-se ali o escamoteamento do sujeito humano.

INTRODUÇÃO

1 Origem do problema

A Educação não se realiza no vácuo. Ela é essencialmente produto e produtora do homem. Tomada como fenômeno histórico, ela é engendrada pelas formas de determinações sócio-econômico-culturais porque passou e passa a sociedades humana.

Entre os pensadores contemporâneos, quer pátrios ou não pátrios ocupados com a questão da Educação, há significativa parcela que a concebe como um meio/instrumento, entre outros, para efetivar a superação da sociedade classista burguesa, reino do Capital - elemento de alienação humana. Uma tal concepção de Educação fundamenta-se sobre uma concepção filosófica mais ampla: a filosofia dialético-materialista.

A nível crítico-teórico, especificamente, o discurso da filosofia dialético-materialista tem-se proposto como o mais radical para equacionar os problemas da Educação. Mas este equacionamento tem frequentemente degenerado em análises sociológicas, políticas e econômicas, confundindo o método filosófico com o método das demais Ciências Humanas. Além disso, ele resulta às vezes em uma plena exacerbação da objetividade. De certo modo, configura-se ali o escamoteamento do sujeito humano.

Neste trabalho, queremos perquirir sobre a possibilidade de permanência, no âmbito do pensamento pedagógico contemporâneo, do sentido da velha pretensão de Rousseau para com o Emílio: "Viver é o ofício que lhe quero ensinar... Tudo o que um homem deve ser, ele o saberá, se necessário, tão bem quanto quem quer que seja; e por mais que o destino o faça mudar de situação, ele estará sempre em seu lugar"¹.

Pensar o lugar do homem tem sido a tarefa básica e urgente da Filosofia e, decisivamente, da Filosofia da Educação. E pensar aqui o lugar do homem, significa afirmá-lo efetivamente como subjetividade. Entendemos por subjetividade a interioridade mesma do homem, isto é: o lugar de sua consciência e de sua liberdade. Como observou Sartre: "...Esta teoria é a única a conferir uma dignidade ao homem, é a única que não faz dele um objeto"².

Nesse sentido, tendo em vista nossa preocupação com a Educação, apontamos como alvo de estudo o pensamento pedagógico freireano. Paulo Freire, além de conceber a Educação como um meio/instrumento no sentido da transformação social, põe-se também como um dos grandes tematizadores contemporâneos da questão da

¹Jean-Jacques ROUSSEAU, *Emílio ou Da educação*, p. 15.

²Jean-Paul SARTRE. *O Existencialismo é um humanismo*, p. 248.

subjetividade. O sujeito constitui o ponto central de sua pedagogia.

2 Delimitação do problema

Afirmar que o sujeito constitui o centro da pedagogia freireana não significa inferir imediatamente que Paulo Freire escamoteie o pólo objetivo. Ele não sustenta um puro subjetivismo, por exemplo, à maneira de Protágoras que concebia o "homem como medida de todas as coisas, tanto das que são enquanto são como das que não são enquanto não são"³. Ao contrário, Freire assegura o permanente vínculo dialético entre subjetividade e objetividade. É o que ele precisa, de maneira cabal, na *Pedagogia do Oprimido*: "Não se pode pensar objetividade sem subjetividade. Não há uma sem a outra, que não podem ser dicotomizadas"⁴.

A preocupação deste trabalho, portanto, é com a questão da subjetividade no pensamento pedagógico freireano sem, contudo, escamotearmos o seu permanente vínculo dialético com o pólo da objetividade. A nossa preocupação põe-se como uma preocupação de caráter metodológico na medida em que ali procuraremos destacar apenas um dos pólos da relação: o pólo subjetivo.

³Protágoras. In: Guillermo FRAILE. *Historia de la filosofía*, v. I, Grécia e Roma, p. 230.

⁴Paulo FREIRE, *Pedagogia do Oprimido*, p. 38.

Assim, no pensamento pedagógico de Freire, visamos dois lugares onde a subjetividade encontra-se sobejamente tematizada: sua ontologia e sua epistemologia.

Aqui é preciso abrir parênteses. Cabe uma definição dos termos citados. Começemos pela ontologia. Brugger, por exemplo, define-a como sendo "a doutrina do ente enquanto tal e do que lhe pertence essencial e imediatamente"⁵. Esta definição, vale observarmos, é densamente afetada pela filosofia substancialista clássica. Assim definida, uma tal ontologia apenas foi possível no âmbito da filosofia grega e cristã medieval. Ali o ente era sempre afirmado e entendido em função do *Logos* ou de Deus. Em outras palavras, o Absoluto assegurava a inteligibilidade do real. Brugger afirma, portanto, a inviabilidade de uma ontologia contemporânea. Segundo ele, desde Kant, a filosofia suprimiu a ciência de Deus e, com ela, a ontologia. Houve, diz Brugger, "desligadura do ser em relação ao espírito, e o alheamento recíproco do ser e do espírito é arvorado em bitola do nível ontológico. Por esta forma, pretende-se constituir uma ontologia fundamentalmente distinta, a qual, em rigor de expressão, não merece mais o nome de ontologia; esta equivale a uma estreita restrição à pura finitude e, com isso, em última instância, tal

⁵Walter BRUGGER. *Dicionário de Filosofia*, verbete "ontologia", p. 388.

ontologia redundante impossível"⁶. Contudo, apesar de Brugger, adotaremos aqui as contribuições do existencialismo-fenomenológico que propõe uma ontologia a partir mesmo da finitude⁷.

A epistemologia - fiquemos ainda com Brugger - ele a define como sendo "tanto as investigações psicológicas sobre a produção e essência do conhecimento quanto as investigações crítico-cognitivas acerca da validade do mesmo"⁸. A definição de Brugger aqui é válida. Nela, interessa-nos sobretudo o seu segundo aspecto. Se ela é válida, contudo, não é completa. Brugger não atentou para o fato de que subjacente a tais "investigações" sempre permanece suposta uma determinada teoria da consciência. Assim, na epistemologia freireana, interessa-nos explicitar o seu aspecto crítico-cognitivo e também a teoria da consciência que o informa.

Retomando a preocupação deste trabalho, é fato filosófico que de toda ontologia decorre determinada epistemologia. Nesse sentido, a questão que queremos propor e averiguar é a seguinte: haverá, lógico-metodologicamente,

⁶ *Ibid.*, p. 388-389.

⁷ Convém lembrarmos que Heidegger, em *Ser e tempo*, pretendeu erigir uma ontologia fundamental perguntando pelo sentido do ser. O subtítulo de *O ser e o nada*, de Sartre, é *Ensaio de Ontologia Fenomenológica*.

⁸ Walter BRUGGER, *ibid.*, p. 389.

congruência tanto na ontologia quanto na epistemologia freireanas no sentido de ambas tematizarem uma mesma concepção de subjetividade? A nossa questão não é mera questão de retórica. Há sérias razões que a legitimam e, por isso, autorizam a sua procedência. Apontemos apenas as duas mais fundamentais:

1.) A ontologia freireana possui pressupostos no pensamento cristão, notadamente na sua vertente existencialista. O pensamento cristão, no entanto, funda-se sobre o postulado da Verdade Revelada (Deus) e sua relação com a Criatura (Homem e Natureza).

2.) Tanto na ontologia quanto na epistemologia freireanas são encontradas frequentemente categorias da filosofia dialético-materialista. Ora, para a filosofia dialético-materialista, a libertação do homem reside em uma perspectiva fundamentalmente histórica.

Cabe, portanto, perguntar:

1.) Como se efetuou o remanejamento ontológico no âmbito do pensamento pedagógico de Paulo Freire? Em outras palavras: como Paulo Freire conciliou a perspectiva eminentemente imanentista da filosofia dialético-materialista com a transcendência cristã?

2.) Como foi superada ali a antinomia epistemológica entre Verdade Revelada (Deus que é Pessoa: Vontade, Liberdade e

Transcendência) e Dialética Materialista (Sujeito Coletivo: Subjetividade x Objetividade, Determinação e Imanência)?

Este trabalho não tem, por agora, a pretensão de enfrentar a densidade das questões acima. Ele quer ser, no limite, mais um encaminhamento que uma solução cabal. Mas, como encaminhamento, quer ser uma contribuição válida. E a validade de sua contribuição reside em querer abordar o pensamento pedagógico de Paulo Freire por dentro, isto é: perguntar por sua coerência interna. Afinal, "o que constitui o sistema como sistema é a ligação, compreendida não no sentido de uma simples conexão de fatos, mas sim, no sentido de sua concatenação necessária. (...) O sistema só faz ver a necessidade das ligações que desenvolve, na medida em que descreve o circuito completo de suas ligações, mostrando como, de um ponto qualquer, pode-se passar a qualquer outro"⁹. Se o sistema, portanto, caracteriza-se pela pretensão à completude, exigindo necessária ligação lógica entre elementos que o compõem e "mostrando como, de um ponto qualquer, pode-se passar a qualquer outro", este trabalho, ao visar a ontologia e a epistemologia freireanas, quer nelas destacar apenas dois conceitos, um ontológico e outro epistemológico, buscando explicitar a concepção de subjetividade que os informam.

⁹Jean LADRIÈRE. *A articulação do sentido*, p. 159-160.

O objeto

Os seguintes conceitos do pensamento pedagógico freireano constituem o objeto deste trabalho:

- a) Conceito ontológico: o diálogo
- b) Conceito epistemológico: a conscientização.

Estes conceitos não foram colhidos ao acaso. Eles obedeceram a uma determinada criterização na qual consideramos relevantes os seguintes aspectos:

a) O *topus* no âmbito interno do pensamento pedagógico freireano. Citando Jaspers, Freire diz da importância do diálogo: " O diálogo é, portanto, o indispensável caminho não somente nas questões vitais para nossa ordenação política, mas em todos os sentidos do nosso ser". O diálogo põe-se, assim como o conceito fundamental da pedagogia freireana. Em torno dele, portanto, gravitam e articulam-se todos os demais conceitos.

O conceito *conscientização*, por sua vez, revela a teoria da consciência que embasa o pensamento pedagógico freireano. E ele também aponta para a teoria da Educação permanente na pedagogia de Paulo Freire.

b) A vulgarização: o diálogo e a conscientização são os conceitos mais difundidos do pensamento pedagógico freireano.

Entretanto, essa difusão implica certa vulgarização, o que pode permitir a degeneração do sentido original. Pretendemos perceber aqui o seu real significado no âmbito interno do pensamento pedagógico de Paulo Freire, tendo em vista sempre a nossa preocupação já anteriormente explicitada.

c) A relevância para este trabalho: como apontamos, o diálogo e a conscientização são os conceitos mais fundamentais e difundidos do pensamento de Paulo Freire. Assim, buscar explicitar a concepção de subjetividade que eles portam, significa, efetivamente, pôr em questão a congruência lógico-metodológica de sua ontologia e de sua epistemologia.

4 O tema da dissertação

Sustentamos que os conceitos *diálogo* e *conscientização* portam ambos uma concepção ambígua de subjetividade.

5 Relevância para a educação

Refletir sobre o pensamento pedagógico de Paulo Freire é algo relevante. Freire coloca-se, tranquilamente, entre os maiores pensadores contemporâneos ocupados com a questão da Educação. E, discuti-lo aqui a partir do seu tratamento do tema da

subjetividade, implica perguntar pelos fundamentos de sua concepção pedagógica, isto é: pela "idéia" de homem em seu pensamento pedagógico.

Este trabalho, por outro lado, pode importar porque procurará evidenciar, através da análise de seu objeto, a concepção ambígua que Paulo Freire tem da subjetividade. O que, a nível teórico, será sua real contribuição para uma Filosofia da Educação que queira repensar a questão da subjetividade.

Finalmente, este trabalho tem preocupações epistemológicas. Assim, priorizar o pensar sobre o pólo da subjetividade significa chamar, por ricochete, a atenção sobre determinada concepção de Ciências Humanas fundada na aceção clássica de ciência em geral postulada pelo positivismo do século XIX. Ali o pólo do objeto constituía o ponto central e decisivo da teoria do conhecimento. E, dessa fonte, beberam tantos dialéticos materialistas que até hoje inspiram análises e concepções sobre a Educação. Para tal espécie de dialéticos, a História, como a Física moderna, deve ser concebida como a ciência que consiste na descoberta e na manipulação de leis que expliquem e favoreçam o devenir das sociedades. Em última instância, o sujeito aparece apenas como o resultado de suas obras.

Considerações de ordem metodológica

Este trabalho propõe ser teórico. Mas, se pretendemos um trabalho teórico, não significa que negligenciaremos o contexto histórico em que Paulo Freire reflete. Ao contrário, o contexto teórico encontra-se circunscrito e condicionado pelo contexto histórico. Nesse sentido, podemos desdobrar o contexto histórico em dois momentos:

1.) O contexto sócio-político

Este é o momento da *praxis* política em que Paulo Freire está engajado e que, necessariamente, tem determinado a sua produção teórica. Este momento importa, porém, não de maneira decisiva, porque nos permitirá situar as opções teóricas de Freire. A ele voltaremos, ao longo deste trabalho, quando nossa reflexão assim o exigir.

2.) O contexto teórico

Este é, propriamente, o momento da produção teórica de Freire. Ele compreende as raízes, os postulados e as influências teóricas recebidas por Freire. Este é o momento decisivo para o nosso trabalho. E, nele, procuraremos analisar a especificidade do retrabalhamento freireano sobre os conceitos que constituem nosso objeto de estudo.

Entretanto, por um lado, a eleição de apenas dois conceitos para constituir nosso objeto de estudo pode não dar conta da abrangência do tema desta dissertação. Corremos, de fato, o risco da arbitrariedade teórica. Contudo, é um risco que, como já salientamos anteriormente, vale como encaminhamento das questões aqui levantadas. Não pretendemos, no parco espaço deste trabalho e que é apenas uma dissertação de mestrado, resolver de um só golpe questões que possam abarcar toda uma vida acadêmica.

E, por outro lado, não pretendemos ir além das três obras de Paulo Freire consideradas como fundamentais para a Pedagogia Contemporânea: *A educação como prática da liberdade*, *Pedagogia do oprimido* e *Ação cultural para a liberdade*. Isso se justifica porque, nelas, Paulo Freire formulou e fundamentou de forma rigorosa os conceitos *diálogo* e *conscientização*.

Cabe, ainda, uma última consideração. Refletir e escrever sobre o pensamento pedagógico de Paulo Freire não constitui tarefa fácil. E isso por dois motivos extremamente razoáveis:

1.) A obra e o pensamento freireanos possuem caráter aberto. Paulo Freire permanece produtivo. Assim, perguntar pelo caráter sistemático de seu pensamento pedagógico pode parecer aventura teórica; entretanto, não é aventura gratuita e irresponsável. Pretendemos suscitar, de maneira séria e rigorosa,

o debate teórico, que constitui um dos caminhos pelos quais o saber tem avançado.

2.) A quantidade de trabalhos produzidos e publicados sobre o pensamento pedagógico de Paulo Freire, quer aqui no Brasil como no exterior, impõe a este o risco de incorrer em redundância. Mas é um risco que conscienciosamente aceitamos dada a nossa impossibilidade de acompanhar toda aquela produção e bibliografia. No entanto, acreditamos que este trabalho, ainda que sem originalidade, possa humildemente valer como exercício acadêmico de aprendizagem filosófico-pedagógica.

CAPÍTULO I

AS BASES EXISTENCIALISTAS DO PENSAMENTO PEDAGÓGICO DE PAULO FREIRE

O objetivo deste capítulo consiste em situar o pensamento pedagógico freireano no âmbito da Filosofia da Existência, buscando detectar ali sua especificidade.

1 Caracterização da Filosofia da Existência

1.1 O método da Filosofia da Existência

Apontamos, na introdução deste trabalho e agora ao explicitarmos o objetivo deste capítulo, que o pensamento pedagógico de Paulo Freire situa-se no interior do quadro teórico da Filosofia da Existência. Mas, o que é a filosofia da existência?

Historiadores e comentadores da Filosofia tem-na geralmente apresentado como aquele pensar que visa a perquirir sobre o existir humano no mundo. Jean Beaufret, por exemplo, concebe-a do seguinte modo: "A filosofia tem por finalidade essencial expor o homem a si mesmo, de tal sorte que nela ele se reconheça autenticamente. Existem, porém, duas linhagens de filósofos. Alguns parecem esforçar-se primeiramente por elucidar a estrutura geral do todo da existência. Se chegam, finalmente, ao homem, isto só se dá ao cabo de suas cuidadosas pesquisas. Só o encontram através de considerações abstratas sobre Deus, o ser, o mundo, a sociedade, as leis da natureza ou as da vida... Outros, ao contrário, não cessam de armar-se contra um método tão

terrivelmente indireto, posto que se limita a reunir, a título de consequências mais ou menos longínquas de princípios gerais abstratos, as verdades que cada qual está farto de saber. Estes filósofos tratam diretamente do homem. É visando-o na força mesma de seu 'existir' que tentam arrancar da obscuridade de sua condição uma verdade que, de imediato, esteja à altura de nossa nostalgia fundamental"¹.

Conforme a concepção de Jean Beaufret, o elemento básico que caracteriza o filósofo existencialista é o seu método: "tratar diretamente do homem". No fundo, significa afirmar a existência humana contra qualquer tipo de pretensão que queira resolvê-la no âmbito dos abrangentes sistemas teóricos. Enfim, para o filósofo existencialista, a máxima de Nietzsche constitui norma: "Irmão, permaneça fiel à terra"².

1.2 O método da Filosofia da Existência e "inteligência" nacional

Paulo Freire chega à Filosofia da Existência por duas vias que nele se entrecruzam: através do pensamento do filósofo

¹Jean BEAUFRET, *Introdução à Filosofia da Existência*, p. 11.

²Friedrich W. NIETZSCHE, *Assim falava Zarathustra*, p. 59.

isebiano³ Álvaro Vieira Pinto e através do pensamento cristão-católico.

Vanilda Pereira Paiva assinala que "ao surgir no meio intelectual ainda nos anos 50, Paulo Freire endossou as idéias isebianas. No entanto, na medida em que vai tomando contato e sendo influenciado pelos jovens católicos radicais - na década seguinte - ele abandonou a maior parte de seus inspiradores isebianos para ater-se à formulação dada por Vieira Pinto àquelas idéias"⁴.

A formulação das "idéias isebianas" efetuada por Vieira Pinto partia da consideração dos problemas experienciados pela "massa popular" no interior da realidade nacional. A ideologia nacional-desenvolvimentista deveria assentar-se sobre este solo. Vieira Pinto sustentava assim o primado do vivido, da existência, sobre o teórico.

³ O termo "isebiano" designa o ISEB - Instituto Superior de Estudos Brasileiros. O ISEB surgiu no final da década de cinqüenta e foi extinto pela didatura militar na década de sessenta. Era sua pretensão estudar e propor soluções aos problemas mais relevantes da realidade nacional. Queria ser uma espécie de Sorbonne brasileira. Pode-se destacar entre os seus integrantes os seguintes intelectuais: Guerreiro Ramos, Álvaro Vieira Pinto e, ainda na ativa, Hélio Jaguaribe.

⁴ Vanilda P. PAIVA. Anotações para um estudo sobre o populismo católico e educacional no Brasil. In: Vanilda Pereira PAIVA (Org.). *Perspectivas e dilemas da educação popular*, p. 245.

E também era este o problema dos jovens católicos radicais da época: afirmar a existência, o vivido, contra a razão teórica. Vale citar aqui significativo trecho de um boletim da JUC de então: "Todos nós sabemos que o conhecimento teórico é um conhecimento frio, não engaja, não compromete com a realidade e por isto é muitas vezes um conhecimento manco, ao qual escapam os aspectos mais ricos da existência... O homem conhece melhor aquilo com que tem naturalidade e ele se compromete pela vivência, pelo amor"⁵.

Assim, tanto em Vieira Pinto quanto nos jovens católicos radicais, estava presente o método existencialista: "tratar diretamente do homem". Dessa forma, e porque fiéis ao método, eles sustentavam os seguintes postulados de cunho existencialista: a interpretação da realidade, a compreensão do mundo e o projeto que dali decorre constituem algo permanentemente inacabado.

Convém observar que, se Vieira Pinto e parcela da intelectualidade católica dos anos 60 faziam-se existencialistas, não o faziam contudo e imediatamente pelas mesmas razões. Apenas acordavam em um ponto: o político. Era necessário consolidar a democracia. Daí resultava a preocupação pela vivência da "massa popular".

⁵Boletim da JUC, n. 4 - *O ideal histórico*, p. 14.

Por seu lado, Vieira Pinto pretendia elaborar a ideologia nacional-desenvolvimentista no sentido da autenticidade do ser nacional atrelada ao desenvolvimento do capitalismo nacionalista. Por outro lado, a intelectualidade católica radical - ou de esquerda - ao valorizar a existência, "o vivido da massa popular", procurava rejeitar, no sócio-econômico, os malefícios inerentes ao desenvolvimento do capitalismo que, segundo ela, implicava "o individualismo, o consumismo, a alienação, a perda das formas de solidariedade vicinal, a destruição dos valores cristãos, da religiosidade do povo, a sua manipulação política e, finalmente, a sua massificação"⁶. Portanto, a democracia seria o caminho pelo qual, através do voto popular, garantir-se-ia aquela rejeição e, paulatinamente, ir-se-ia também viabilizando o socialismo como a forma sócio-político-econômica mais autêntica de convivência humana.

É respirando esse clima intelectual, suscintamente descrito, que Paulo Freire surge propondo uma educação problematizadora que deveria desembocar no compromisso com a existência. Nesse sentido, Freire diz que "necessitávamos de uma educação para a decisão, para a responsabilidade social e política... Uma educação que possibilitasse ao homem a discussão corajosa de sua problemática. Que o advertisse dos perigos de seu

⁶Vanilda p. PAIVA, *op. cit.*, p. 245.

tempo para que, consciente deles, ganhasse força e coragem de lutar, ao invés de ser levado e arrastado à perdição de seu próprio "eu" submetido às prescrições alheias. Educação que o colocasse em diálogo constante com o outro. Que o predispusesse a constantes revisões. À análise crítica de seus 'achados'. A uma certa rebeldia, no sentido mais humano da expressão"⁷.

Nas palavras acima de Freire já se nota esboçada, além do método, uma antropologia existencialista. O homem é entendido ali como um ser de relação, que está no mundo e com o mundo, como ser de temporalidade, como ser de criticidade e, por isso, de transcendência.

1.3 Os fundamentos ontológicos da Filosofia da Existência

A Filosofia da Existência, postulando a precedência da existência sobre a essência, erige-se como uma filosofia da subjetividade. Historicamente, ela afirmou-se como reação a Hegel e ao hegelianismo. Contra o conceito hegeliano totalizante e panlogicista, Kierkegaard opôs o "reales individuum, o sujeito concreto em sua singularidade, com sua existência contraditória, com sua indigência, com sua seriedade, com sua paixão"⁸. Para

⁷ Paulo FREIRE, *Educação como prática da liberdade*, pp. 88-91.

⁸ Joseph LENS. *El moderno existencialismo alemán e francés*. Apud Mario Curtis GIORDANI. In: *Iniciação ao existencialismo*, p. 15.

Kierkegaard, Hegel considerou a existência humana ou o "reales individuum" como apenas um ser-outro da Idéia diluído na esfera da singularidade. A existência humana reduziu-se, assim, a um mero objeto dentre outros. Entretanto, a existência é o único objeto que realmente deve importar ao homem. E deve importar porque o constitui. "As pedras são, mas elas não existem fora do ato mental, único, que pode fazê-las existir. A existência, com efeito, não é um estado mas um ato, a passagem mesma da possibilidade à realidade; como indica a etimologia da palavra, existir é partir daquilo que se é (ex) para se estabelecer (sistere) no nível daquilo que não era, antes, mais que possível"⁹.

E como ato, como impulso-para, a existência humana não é movimento *ad infinitum* tipo élan vital bergsoniano. É existência que se temporaliza. E, no tempo, é contingente e precária. Ainda no tempo, condição de sua historicidade, ela constitui para o homem o objeto de seu próprio que-fazer: é processo e projeto. Portanto, convém que reafirmemos, o homem não se define a partir de uma essência *a priori*. Como diz Sartre: "O homem, tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque, primeiramente, não é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer... O homem é, não apenas como ele se

⁹ Paul FOULQUIÈ. *L'Existencialisme*. Apud Mario Curtis GIORDANI. In: *Iniciação ao Existencialismo*, p. 23.

concebe, mas como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência, como ele se deseja após este impulso para a existência; o homem não é mais do que o que ele se faz"¹⁰.

A existência humana, por outro lado, é ser-em, isto é: é existência em situação. O conceito de situação aponta para o seu *locus*: o mundo. Por sua vez, o mundo não é apenas o mundo determinístico da natureza, físico-biológico, mas, fundamentalmente, o mundo construído: o mundo da história cujo conteúdo é a cultura. História e cultura são os fatores determinantes da existência em situação. Constituem o "domínio em que, diz Paulo Freire, os seres humanos experimentam a dialética entre determinação e liberdade"¹¹.

No âmbito da Filosofia da Existência, no entanto, há filósofos que sustentam a impossibilidade de superação de determinadas situações existenciais. Jaspers, por exemplo, chamou-as *situações-limite*. Ele apontou como situações-limite: a culpa (*schuld*), o sofrimento (*leiden*), a luta (*kampf*) e a morte (*tod*). O fundamental é salientar que tais situações, de certo modo, transcendem a vontade e a liberdade humanas. Inviabilizam, em última instância, a dialética entre determinação e liberdade.

¹⁰ Jean-Paul SARTRE, *Op. cit.*, p. 216.

¹¹ Paulo FREIRE, *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, p. 66.

Importa-nos destacar aqui, ainda que brevemente, a posição de Jaspers que exerceu nítida influência sobre o pensamento pedagógico freireano. Jaspers enfatiza a dimensão epistemológica no âmbito das situações-limite. Para ele, as situações-limite são opacas ao pensamento. Elas constituem, no fundo, a fronteira onde a consciência cessa como consciência-de para se afirmar, quase como em Kierkegaard, como aposta, como salto. É, de certa forma, o irrompimento do irracionalismo no pensamento jasperiano.

É preciso observar que um tal irracionalismo funda-se sobre uma "ontologia radical da subjetividade". Contra o racionalismo moderno, quer o de tipo cartesiano ou mesmo hegeliano, que se estabelece a partir de uma ontologia do Outro, como Absoluto, e que fundamenta as experiências e as determinações da existência humana, o irracionalismo da filosofia jasperiana explica-se porque prefere apegar-se à contingência e à precariedade da existência de um sujeito que a si mesmo se põe como critério último. É, portanto, só a partir deste sujeito, porque só a ele interessa existir, que seus atos se estabelecem com o mundo e com o outro.

2 A especificidade freireana no âmbito da Filosofia da Existência

2.1 A historicização do conceito "situações-limite"

Paulo Freire, buscando evitar o irracionalismo jasperiano, não assume uma "ontologia radical da subjetividade". Com efeito, Freire sustenta a possibilidade de superação das situações-limite. Para ele, dão-se elas no âmbito da realidade concreta. Elas se verificam historicamente.

Aqui é necessário que nos expliquemos. A historicização do conceito de "situações-limite" operada por Freire inspira-se na crítica que Álvaro Vieira Pinto dirigiu à antropologia existencialista fundada sobre a "ontologia radical da subjetividade". De maneira geral, o filósofo existencialista concebe o homem apenas como um ser individual lançado ao mundo e ali entregue a si mesmo. "Daí que, observa Vieira Pinto, em sua versão original, o conceito 'situações-limite' exprime, para o indivíduo, sua necessidade de sempre existir em alguma situação e, em particular, o achar-se na situação de luta, fracasso, culpa e morte. Ser votado irremediavelmente a existir em tais condições é indício da finitude insanável do ser que as descobre como fronteiras intransponíveis, além das quais nada existe"¹².

¹² Álvaro Vieira PINTO, *Consciência e realidade nacional*, p. 283.

Em contrapartida, querendo recuperar "a riqueza desse conceito", Vieira Pinto transporta-o para o plano da existência social e interpreta-o ali como modo de estar histórico de uma comunidade nacional em ascensão. Nesse sentido, Vieira Pinto diz que "as situações-limite" não são a fronteira entre o "ser" e o "nada", mas a fronteira entre o "ser" e o "mais ser". Não são a abertura para a transcendência metafísica ou religiosa, como julga o filósofo que concebeu pela primeira vez esta idéia, mas a abertura para a transcendência histórica. Não são o contorno infranqueável onde terminam todas as possibilidades, mas a margem real de onde começam as mais ricas possibilidades... Não são a morada do desespero, mas a da esperança"¹³.

A Educação Problematizadora de Freire aponta justamente para a direção que Vieira Pinto deu ao conceito. "Os homens ultrapassam as "situações-limite", diz Freire, que não devem ser tomadas como se fossem barreiras insuperáveis, mais além das quais nada existisse. No momento mesmo em que os homens as apreendem como freios, em que elas se configuram como obstáculos a sua libertação, se transformam em "percebidos destacados" em sua visão de fundo. Revelam-se, assim, como realmente são: dimensões concretas e históricas de uma dada realidade"¹⁴.

¹³ *Ibid.*, p. 284.

¹⁴ Paulo FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 106.

Paulo Freire adota - e esta é uma de suas especificidades - posição historicista no âmbito da Filosofia da Existência. Ao recusar uma "ontologia radical da subjetividade", Freire quer sustentar a dialética entre determinação e liberdade enquanto processo coletivo e também quer resgatar o decisivo papel da consciência no interior de tal dialética. Busca afirmar, assim, a História como produto e produtora do homem e, fundamentalmente, como palco de sua libertação. "Não há realidade histórica - mais outra obviedade - , diz Freire, que não seja humana. Não há história *sem* homens como não há uma história para os homens, mas uma história de homens que, feita por eles, também os Faz, como disse Marx"¹⁵

A outra especificidade de Freire está na mudança de perspectiva que ele opera no conceito "situações-limite". Vimos que , para Vieira Pinto, o conceito apontava para o sentido da "ascensão de uma comunidade nacional". Freire amplia o seu sentido colocando-o na perspectiva da libertação do proletariado e de toda espécie de minorias.

¹⁵ *Ibid.*, p. 152.

2.2 O modo de superação das "situações-limite"

Todavia, como realidades historicamente superáveis, as "situações-limite" são mecanicamente superadas pelo próprio devenir da História. Para Freire, como vimos, a superação das "situações-limite" exige a ação dos homens sobre elas. Esta ação implica três fatores e todos eles centrados no sujeito:

1.) O nível da consciência: é o nível da apreensão cognoscitiva que o sujeito tem da realidade que o envolve e de si próprio;

2.) O enfrentamento: é o enfrentamento ativo, prático-teórico, da realidade em que o sujeito está inserido no sentido de sua transformação;

3.) A dimensão do outro: é a dimensão da intersubjetividade, do outro que também experiencia a mesma situação. A transformação da realidade, pelo enfrentamento ativo, não é tarefa de um sujeito isolado, tipo demiúrgico, mas ação coletiva dos múltiplos sujeitos¹⁶.

¹⁶Ibid., ver todo o capítulo IV.

A interrelação destes três fatores permite aos homens objetivarem o mundo e a sua atividade sobre ele. É fundamental observarmos que a comunicação permeia tais fatores. Ela constitui o combustível da relação dialética entre ação e reflexão que vai operando a transformação da realidade.

Neste momento já podemos colocar duas perguntas que irão marcar a perspectiva de nossos próximos capítulos:

1.) Paulo Freire concebe a subjetividade como algo que se constitui e se determina apenas historicamente?

2.) a libertação do homem é de caráter eminentemente histórico-immanentista?

CAPÍTULO II

O DIÁLOGO E A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE

O objetivo deste capítulo é o de explicitar a concepção de subjetividade que informa o conceito *diálogo*.

1 Filosofia da Existência e Comunicação

A Filosofia da Existência tem-se ocupado do problema da comunicação porque visa a autenticidade da existência humana. Existir de forma autêntica, para o filósofo existencialista, é viver na responsabilidade. Isso significa um profundo compromisso do ser humano consigo mesmo, com o mundo e com o outro. Compromisso que é resultado da inquietude: proposta e projeto de de ser.

A comunicação revela fundamentalmente a dimensão intersubjetiva do ser humano. Ela é essencialmente ponte para o outro. Quando, por exemplo, diz Sartre: "eu sou o que digo"¹, ele está afirmando que é próprio do ser humano ser sinal, signo, para um outro também como sujeito. Entretanto, é preciso que aí estejamos atentos: o ser que diz não é um ser no vácuo, porém, ser situado. A situação determina o ser e, por consequência, o dizer do ser. Enfim, a comunicação radica-se no mundo.

¹Jean-Paul SARTRE, *L'être e le néant*. Citado por Gerd A. Bornheim em *Sartre*, p. 266.

1.1 Comunicação e Situação Geral da Contemporaneidade

Jaspers foi um dos filósofos existencialistas que mais se ocupou do problema da comunicação. Em sua obra *A situação espiritual do nosso tempo*, ele aponta o fenômeno da massificação como sendo uma das características determinantes da situação geral da contemporaneidade. Segundo ele, a massificação resultou do desenvolvimento do capitalismo aliado à realização do mundo técnico-científico². O homem encontra-se hoje, do trabalho ao lazer, em um mundo onde tudo é, de certa forma, predeterminado. O mundo é operado como se fosse uma grande máquina. E, neste mundo, o homem deixa de ser ele mesmo para aparecer como massa.

O mundo do homem-massa, por sua vez, vai demandar uma linguagem específica. Linguagem que Jaspers chama de a "linguagem do disfarce" - uma forma moderna da sofística. "Esta linguagem, diz Jaspers, torna-se um método, tanto mais quanto é impossível alcançar o rigor racional. Os critérios desta linguagem atribuem-lhe o valor de via conducente ao bem da comunidade que considera mensurável, sendo o seu objetivo a satisfação de todos aqueles que não de desempenhar as suas funções, na calma e na

²Karl Jaspers, *A situação espiritual do nosso tempo*, pp. 68-73.

ordem. Opondo-se à opressividade da existência, manifestam-se as tentativas apaziguadoras desta linguagem"³.

Assim, retomando o aforismo sartreano "Eu sou o que digo", a linguagem do homem contemporâneo é um dizer inautêntico porque a inautenticidade é o conteúdo (matéria) de sua forma existencial atual. E, como ser-inautêntico, o homem contemporâneo torna-se o homem da "consciência alienada", isto é: da consciência não problematizadora das condições reais de sua existência. No fundo, a linguagem do homem contemporâneo parece adequar-se ao sentido da clássica e terrível fórmula de Goebbels: "Não falamos para dizer alguma coisa, mas para obtermos um determinado efeito"⁴.

1.2 A Especificidade de Paulo Freire frente à situação geral da contemporaneidade

Paulo Freire, de modo geral, aceita a análise de Jaspers sobre o fenômeno da massificação e a sua conseqüente linguagem específica. Mas, fiel a sua posição historicista, Freire introduz uma diferença significativa de caráter epistemológico no âmbito mesmo do conceito "contemporaneidade" tematizado por Jaspers.

³ *Ibid.*, p. 15.

⁴ *Folhetim*. Folha de São Paulo 12.05.85, p. 12.

Paulo Freire entende que Jaspers, enquanto filósofo existencialista metropolitano, quando fala do mundo, compreende-o como o "mundo em geral". Universaliza a sua compreensão de mundo. Torna-a, portanto, abstrata. Por seu lado, enquanto filósofo da periferia, Freire compreende o mundo como uma realidade particular, local. Em relação ao "mundo metropolitano", o "mundo periferia" constitui uma realidade dependente e que, por isso, possui determinações sócio-histórico-culturais específicas.

Assim, o conceito "contemporaneidade" não deve ser entendido de maneira sincrônica, porém, diacrônica. A análise de Jaspers cabe evidentemente para o "mundo europeu", altamente tecnologizado e consumista, mas vale não necessariamente para o "mundo de Paulo Freire". O "mundo de Paulo Freire" é uma "situação-limite" que precisa ser superada. "A situação-limite do subdesenvolvimento, diz Paulo Freire, 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'"⁵.

Na sociedade primeiro-mundista, o fenômeno da massificação significa a "integração" do indivíduo em um mundo

⁵ Paulo FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 111.

onde "tudo ou quase tudo é pré-fabricado e o comportamento automatizado, ali os indivíduos 'se perdem' porque não têm de 'arriscar-se'. Não têm de pensar em torno das coisas mais insignificantes; há sempre um manual que diz o que deve ser feito na situação 'A' ou na situação 'B'"⁶. Na sociedade terceiro-mundista, porém, o fenômeno do irrompimento das massas não significa ainda a "integração" do indivíduo em um mundo altamente desenvolvido e programado. Ele é simplesmente o sintoma de "rachadura" no interior de uma sociedade que, até então, tinha se caracterizado pelo bloqueio da ascensão social da maioria dos seus indivíduos mas que, devido agora ao seu relativo desenvolvimento sócio-econômico, vai, aos poucos, enredando sua cooptação.

Convém salientarmos, no entanto, que tanto Jaspers quanto Paulo Freire incidem sobre um ponto comum: a necessidade de despertar nas e com as massas uma forma de comunicação que lhes dê a possibilidade de assumir a existência como algo autêntico e responsável. E essa forma de comunicação é o Diálogo.

⁶ Paulo FREIRE, *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, p. 83.

Antes de desenvolvermos este tema, é necessário que enfrentemos uma questão preliminar, isto é: o diálogo é um conceito ontológico? De outra forma: o diálogo pertence essencial e imediatamente à estrutura mesma do ente humano? Caberia, por certo, sobre esta questão uma outra tese. Entretanto, este não é, prioritariamente, o nosso propósito. Aqui importa apenas marcar a posição do filósofo existencialista.

O peso e o sentido da questão acima residem, com certeza, naquilo que pode ser entendido por "estrutura do ente humano". Julián Marias observou que a "tradição filosófica do ocidente tendeu sempre a pensar o homem como uma coisa (...) pois que esta maneira tradicional assimilava o homem a realidades inertes ou vivas, mas sempre do modo de ser das coisas"⁷. O solitário *cogito* cartesiano (*a res cogitans*) e a fechada mônada de Leibniz no reino da harmonia pré-estabelecida constituem clássicos exemplos na História da Filosofia. Sob esta perspectiva, o diálogo sempre foi tomado na acepção grega do termo como sendo apenas um determinado procedimento pedagógico, que visava a conduzir o homem da região da *doxa* para a esfera do *logos*. O diálogo, dessa forma,

⁷Julián MARIAS, *Antropologia metafísica*, pp. 48-49.

não constituía algo que devesse pertencer intrinsecamente à estrutura mesma do ente humano.

Sartre, criticando tal tradição filosófica do ocidente, sustentou que "pelo 'penso', contrariamente à filosofia de Descartes e contrariamente à filosofia de Kant, atingimo-nos a nós próprios, em face do outro, e o outro é tão certo para nós como nós mesmos. Assim, o homem que se atinge diretamente pelo *cogito* descobre também todos os outros, e descobre-os como condição de sua existência"⁸.

O professor Fiori, prefaciando a *Pedagogia do oprimido*, e na mesma esteira de Sartre, sintetizou com extrema precisão o que o filósofo existencialista entende finalmente por diálogo. "As consciências, diz o professor Fiori, não se encontram no vazio de si mesmas, pois a consciência é sempre, radicalmente, consciência do mundo. Seu lugar de encontro necessário é o mundo, que, se não for originariamente comum, não permitirá mais a comunicação. (...) *As consciências não são comunicantes porque se comunicam, mas comunicam-se porque comunicantes*"⁹.

⁸Jean-Paul SARTRE, O Existencialismo é um Humanismo. In: *Os pensadores*, p. 21-22.

⁹Ernani Maria FIORI. In: *Pedagogia do oprimido*, Prefácio, p. 10. Grifo nosso.

O filósofo existencialista, conforme vimos em Sartre e em Fiori, postula a intersubjetividade humana. A categoria mundo, por sua vez, exige que se inscreva a intersubjetividade no reino da existência concreta e cotidiana. Existência que é, conforme salientamos, fundamentalmente *que-fazer*: processo e projeto. O ente humano, para a Filosofia da Existência, não pode ser definido *a priori*. Ele é, para usarmos uma linguagem heideggeriana, o seu *sendo-aí-no-mundo*. E sua estrutura, também conforme mostramos, já não depende da fundamentação última de uma essência. Portanto, a intersubjetividade, enquanto modo constitutivo do existir humano no mundo, é essencialmente relação. O diálogo, dessa forma, põe-se como o modo mais autêntico da relação inter-humana. Enfim, ele é o modo constitutivo do existir humano autêntico no mundo.

2.1 O diálogo como relação horizontal

Apontamos acima que o diálogo constitui o modo autêntico da relação entre os homens. E o filósofo existencialista entende essa relação como sendo uma relação horizontal, melhor dizendo, uma relação de igualdade. Mas, qual é a condição de possibilidade de uma tal relação? O que, no fundo, a garante?

Aqui o filósofo da existência está, de certa maneira, próximo da inspiração ética kantiana. Bubber diz que "Kant enunciou o princípio da maior importância que o nosso semelhante nunca deve ser considerado e tratado como um simples meio, mas

sempre e ao mesmo tempo deve ser considerado como um fim em si. O princípio coloca-se sob o signo de um dever que é sustentado pela idéia da dignidade humana"¹⁰. Mas, em Kant, o imperativo ético adquiriu um caráter de impessoalidade e, por isso, de validade geral. Segundo Nietzsche, com Kant, a moral tornou-se a essência do mundo. Tornou-se lei. E, na ordem do agir, cada natureza humana singular deve submeter-se a ela tal como, por exemplo, o objeto físico na ordem das leis físicas¹¹.

A especificidade do filósofo da existência, em relação a Kant, reside no fato de que ele considera o imperativo ético como algo que constitui o estofamento mesmo da intersubjetividade humana. Não significa, como em Kant, que ele tenha um caráter de lei impessoal a que cada natureza humana singular deva submeter-se. Ele somente se instaura a partir do encontro com o outro. De outra forma: é no e pelo encontro que o eu e o tu descobrem-se (desvelam-se) como sujeitos, e sujeitos mediatizados pelo mundo. Bollnow diz: "...pois o encontro não está na linha de uma evolução que se processa a partir de dentro, segundo uma lei própria imanente. É antes uma realidade que não cede, mas que sustenta o meu ataque. Assim, são sempre duas realidades, por assim dizer iguais no seu peso como realidades, que se chocam uma contra a

¹⁰ Martin BUBBER, *Do diálogo e do dialógico*, p. 56.

¹¹ Friedrich W. NIETZSCHE, *O anti-Cristo*, pp. 8-9.

outra no encontro. Daqui o encontro adquire a sua dureza peculiar, sua inexorabilidade e inevitabilidade. O homem é, literalmente, 'sacudido' no encontro com a realidade, com a qual depara e que não recua diante dele"¹².

E, como evento entre sujeitos, o encontro permite que seja desvelada a dimensão autêntica da intersubjetividade, isto é: o amor, a humildade, a confiança, a fé e a esperança¹³.

Mas afirmar o amor, a humildade, a confiança, a fé e a esperança como elementos básicos da dimensão autêntica da inter-subjetividade não significa ter visão piegas do homem?

Com efeito, o filósofo existencialista não nega o mundo conflituoso das paixões e dos interesses individuais e/ou grupais inconciliáveis. Ele não escamoteia o mal. Ao conceber o homem como ser de relação, o filósofo existencialista afirma aqueles elementos como sendo os ingredientes da autêntica e verdadeira relação entre os homens: a relação dialógica. Eles fazem aflorar, no encontro, a crença de um eu em um tu, e vice-versa. Como diz Paulo Freire: "A confiança implica no testemunho que um sujeito dá aos outros de suas reais e concretas intenções. Não pode existir,

¹²Otto F. BOLLNOW, *Pedagogia e Filosofia da Existência*, p. 158. Grifo nosso.

¹³Paulo FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, pp. 91-97. Conforme também Karl Jaspers em *Razão e anti-razão de nosso tempo*, pp. 108-109.

se a palavra descaracterizada, não coincida com os atos (...). Falar, por exemplo, em democracia e silenciar sobre o povo é uma farsa. Falar em humanismo e negar os homens é uma mentira"¹⁴. Ou ainda como assinala Jaspers: "Somente pela virtude da crença, tem o diálogo estímulo e significação: pela crença de que somente chego a ser eu mesmo quando os demais também chegam a ser eles mesmos"¹⁵. Assim, aqueles elementos adquirem dimensão política significativa no sentido da libertação dos homens das situações que os desumanizam. Está-se aqui longe da dialética hegeliana do senhor e do escravo onde o encontro, como momento da auto-afirmação e do auto-reconhecimento, significava simultaneamente o momento da redução de um dos sujeitos em mero objeto do outro.

Retomando a nossa questão, podemos afirmar que o diálogo, enquanto uma relação horizontal ou de igualdade, funda-se sobre uma base ética. Isto é: a dimensão autêntica da intersubjetividade constitui um postulado existencialista sobre a natureza humana. E é o que, de fato, sugere Buber: "O dialógico não é, como o dialético, um privilégio da atividade intelectual. Ele não começa no andar superior da humanidade. Ele não começa mais alto do que ela começa. Não há aqui dotados e não-dotados,

¹⁴ Paulo FREIRE, *Op. cit.*, p. 96.

¹⁵ Karl Jaspers, *Op. cit.*, p. 108.

somente há aqueles que se dão e aqueles que se retraem. E aquele que se dá amanhã, nele não se nota isto hoje, *ele próprio não sabe ainda que tem este algo dentro de si, que nós o temos dentro de nós, ele vai simplesmente encontrá-lo, e encontrando-o, surpreender-se-á*"¹⁶.

Conforme Bubber, portanto, tal postulado parece transcender o devenir histórico das situações que determinam a existência humana. Ele se põe como um postulado metafísico no âmbito da ontologia da Filosofia da Existência.

2.2 O diálogo no pensamento pedagógico freireano

Explicitamos, no primeiro capítulo deste trabalho, a posição de Freire no interior da Filosofia da Existência. Vimos ali que ela se caracteriza como uma posição historicista. Paulo Freire sustenta o historicismo do materialismo histórico-dialético. Agora, é preciso averiguar se ele, coerente com o historicismo materialista, rompe com o postulado metafísico da Filosofia da Existência.

Preliminarmente, convém esclarecermos um ligeiro equívoco. Alguns estudiosos do pensamento pedagógico de Freire

¹⁶Martin BUBBER, *Op. cit.*, p. 71. Grifo nosso.

geralmente afirmam, sem acurada atenção, que a sua reflexão desencadeia-se a partir apenas do oprimido. Ledo engano! O oprimido não vem ao mundo por si. Ele não se instaura a partir de uma *dinamis* própria. O oprimido vem ao mundo porque é relativo ao opressor. Lição hegeliana básica! Paulo Freire, assim como os demais filósofos da existência, concebe o homem como um ser-de-relação.

A reflexão freireana desencadeia-se, portanto, a partir da relação opressor X oprimido. Esta relação constitui-se como uma relação histórica. Ela é, essencialmente, uma relação de contradição. O opressor não pode promover o oprimido como um seu igual sob pena de se auto-eliminar como opressor e uma vez que seus privilégios de opressor só existem em função da existência espoliada do oprimido. Esta relação faz-se, então, como uma relação de dominação e violência. E, nela, é impossível o diálogo entre os pólos que a constituem. Ao referir-se ao amor, como um dos ingredientes da relação dialógica, Paulo Freire diz tacitamente o que acabamos de enunciar: "Sendo fundamento do diálogo, o amor é, também, diálogo. Daí que seja essencialmente tarefa de sujeitos e que não possa verificar-se na relação de dominação. Nesta o que há é patologia de amor: sadismo em quem domina; mazoquismo nos dominados"¹⁷.

¹⁷ Paulo FREIRE, *Op. cit.*, p. 94.

Mas, então, como é possível curar a patologia? De outra forma: como a relação anti-dialógica, no âmbito do pensamento pedagógico freireano - que é historicista -, pode ser superada pela relação dialógica? Para respondermos a esta questão, é necessário que consideremos a essência do diálogo e o diálogo na teleologia do *ser-mais* no pensamento pedagógico freireano.

2.2.1 A essência do diálogo no pensamento pedagógico de Paulo Freire

No terceiro capítulo da *Pedagogia do oprimido*, Paulo Freire analisa a essência do diálogo. Ali o diálogo aparece-nos essencialmente como uma relação que é mediada pela palavra. Nesse sentido, Freire introduz uma distinção epistemológica em sua análise da palavra. Há, para ele, três classes de palavra: a) a palavra verbalista; b) a palavra ativista; e c) a palavra autêntica e verdadeira. O critério que serve de base para esta distinção epistemológica é a *praxis*, entendida sempre como ação e reflexão sobre a ação. Consideremos brevemente cada uma dessas classes de palavras.

a) A Palavra Verbalista:

A palavra verbalista é palavrório, verbalismo. Ela é produto da reflexão que se tornou pura ao dissociar-se da ação. Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil*, observou que, em

determinado momento de nossa História cultural, a característica básica do trabalho intelectual de nossa "inteligência" consistia apenas no "amor à frase sonora, ao verbo espontâneo e abundante, à erudição ostentosa, à expressão rara. É que para bem corresponder ao papel que, mesmo sem o saber lhe conferimos, inteligência há de ser ornamento e prenda, não instrumento de conhecimento e ação"¹⁸.

Este cultivo da reflexão pura, da "razão ornamental", é característica da sociedade dependente. Da sociedade que tem na metrópole o seu modelo ideal de civilização e que, por isso, de lá tudo importa, principalmente idéias. E idéias importadas podem tornar-se, dependendo do estágio de desenvolvimento sócio-histórico-cultural de determinada sociedade, idéias inertes, isto é: "idéias que a mente se limita a receber, sem que as utilize, verifique ou transforme em novas combinações"¹⁹.

Segundo Freire, se a História da cultura brasileira foi caracterizada, por um longo período, pela importação das idéias metropolitanas, isso permitiu que originasse entre nós uma Educação narradora e dissertadora cuja característica principal era apenas a sonoridade da palavra e, não, sua força transformadora. Entretanto, segundo ainda Freire, o mal não estava

¹⁸Sérgio B. de HOLANDA, *Raízes do Brasil*, p. 55.

¹⁹Paulo FREIRE, *Educação como prática da liberdade*, p. 93.

na importação das idéias metropolitanas. O mal, com efeito, residia no compromisso de nossa elite intelectual para com a realidade nacional e o povo. Aquelas idéias, sem o crivo da crítica fundada na realidade local, entendiam-nos e explicavam-nos a partir de um pensar alheio²⁰.

b) A Palavra Ativista:

A palavra ativista é exatamente o antípoda da palavra verbalista. É palavra que serve como combustível da ação que se dissociou da reflexão. A palavra, no fundo, nada mais é do que apenas palavra-de-ordem. Nominalismo puro.

A palavra ativista, no entanto, é risco que ronda especialmente a esquerda revolucionária. Sua liderança, ao enfatizar a ação, pode assumir uma visão mecânica da História e, conseqüentemente, adquirir um desprezo à cultura. Estes elementos, visão mecânica da História e desprezo à cultura, podem efetivamente tornar a liderança revolucionária em uma outra espécie de dominador. "A importância de seu papel, diz Freire, contudo, não lhe dá o direito de comandar as massas populares, cegamente, para a sua libertação. Se assim fosse, esta liderança repetiria o messianismo salvador das elites dominadoras, ainda

²⁰ *Ibid.*, p. 85-99.

que, no seu caso, estivessem tentando a "salvação" das massas populares. (...) Adesão conquistada não é adesão, porque é "aderência" do conquistado ao conquistador através de prescrição das opções deste àquele"²¹.

c) A Palavra Autêntica e Verdadeira

A palavra autêntica, verdadeira, brota da ação e da reflexão sobre a ação; mas ação e reflexão "de tal modo solidárias, em uma interação tão radical que, sacrificada, ainda que em parte, uma delas, se ressentem, imediatamente a outra"²². Produto da ação e da reflexão, a palavra verdadeira é a única capaz de realmente pronunciar o mundo e o "mundo pronunciado, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos pronunciantes, a exigir deles um novo pronunciar"²³. A palavra verdadeira é, assim, *praxis* transformadora.

E, como *praxis* transformadora, a palavra verdadeira constitui, para Paulo Freire, a essência mesma do diálogo, que, dessa forma, se faz "o caminho pelo qual os homens ganham

²¹Paulo FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 197.

²²*Ibid.*, p. 91.

²³*Ibid.*, p. 92.

significação enquanto homens"²⁴. Como caminho, portanto, o diálogo põe-se como a relação que desvela o homem ao homem e o mundo, porque feito por eles como também porque os faz, aos homens.

Aqui se põe toda a diferença entre a concepção grega e a concepção freireana do diálogo. "O intelectualismo socrático, diz Freire, que tomava a definição do conceito como o conhecimento da coisa definida e o conhecimento mesmo como virtude, não constituía uma verdadeira pedagogia do conhecimento, mesmo que fosse dialógica. A teoria platônica do diálogo não conseguiu ir muito além de Sócrates (...). Para Platão, porém, a "*prise de conscience*" não se referia ao que os seres humanos soubessem ou não soubessem ou soubessem equivocadamente em torno de suas relações dialéticas com o mundo. Tinha que ver com o que os seres humanos um dia souberam e de que se esqueceram ao nascer. Conhecer era, pois, lembrar ou recuperar um conhecimento olvidado. A apreensão da *doxa* e do *logos* e a superação daquela por este não se dava na compreensão dialética das relações seres humanos-mundo, mas no esforço de recordar um *logos* esquecido"²⁵.

A crítica de Freire à concepção grega do diálogo parte do caráter metafísico do saber grego. Como ressaltamos no início

²⁴ *Ibid.*, p. 93.

²⁵ Paulo FREIRE, *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, p. 55.

deste capítulo, o diálogo para os gregos era apenas um instrumento de ascese intelectual. Ele conduzia o homem à contemplação do "mundo ideal" e, uma vez alcançada tal contemplação, deveria ser descartado. Ao contrário dos gregos, para Freire, o conhecimento resulta da atividade concreta dos homens sobre o mundo. Ele origina-se na *praxis*. A verdade não possui caráter definitivo e estático. Ela põe-se como processo. Dessa forma, o diálogo, enquanto lugar da palavra verdadeira que brota da ação e da reflexão sobre a ação, constitui necessária exigência gnoseológica para os homens. Ele veicula o conhecimento que é tido sempre como tarefa. O conceito, portanto, já não deve ser afirmado dogmaticamente, tal como o era o conceito socrático, como o fim último do conhecimento, mas, *hic et nunc*, o seu meio.

2.2.2 O diálogo e a teleologia do ser-mais

Se, como vimos acima, o diálogo, enquanto lugar da palavra verdadeira, é relação que desvela o homem ao homem e o mundo também ao homem, há então nele um suposto (postulado) que é, de certo modo, a identificação dos homens em seu próprio ser como seres de relação que são. Mas, enquanto ser-de-relação, o homem é essencialmente vir-a-ser. É que-fazer: processo e projeto. E, para Freire, não é, por exemplo, como era em Camus, um desenrolar-se no absurdo. Como tornar-se, o ser do homem é presa de um sentido que, no e pelo encontro, a autêntica e verdadeira intersubjetividade revela-se-lhe como um ser em busca de ser-mais. E ser-mais

significa, em última instância, o tender sempre para a esfera do Bem, que Paulo Freire chama de Libertação. "O homem dialógico, diz Freire, que é crítico, sabe que, se o poder de fazer, de criar, de transformar, é um poder dos homens, sabe também que podem eles, em situação concreta, alienados, ter este poder prejudicado. Esta possibilidade, porém, em lugar de matar no homem dialógico a sua fé nos homens, aparece a ele, pelo contrário, como um desafio ao qual tem de responder. Está convencido de que este poder de fazer e transformar, mesmo que negado em situações concretas, tende a renascer. Pode renascer. Pode constituir-se. Não gratuitamente, mas na e pela luta por sua libertação"²⁶.

Mas, de onde vem tal sentido de ser-mais?

Provém de o homem, como ser em devenir, como projeto, saber-se transcendente. E sua transcendência não só lhe revela o caráter finito e inacabado de sua existência como também, e fundamentalmente, a possibilidade de plenitude que "se acha na ligação com seu Criador. Ligação, diz Freire, que, pela sua própria essência, jamais será de domesticação, mas sempre de libertação"²⁷. Dessa forma, há, conforme Freire, no ser do homem, enquanto ser-de-relação-em-devenir-no-mundo, inscrita uma espécie

²⁶ Paulo FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 96. Grifo nosso.

²⁷ Paulo FREIRE, *Educação como prática da liberdade*, p. 40. Grifo nosso.

de vocação de plena libertação que se resolve, enfim, no Absoluto
- DEUS - esfera última do BEM.

Pensamos, assim, ter respondido à pergunta deixada atrás: como a relação anti-dialógica, no âmbito do pensamento pedagógico freireano, que é historicista, pode ser superada pela relação dialógica? Em resumo, buscamos mostrar aqui que Freire suspende a perspectiva do materialismo historicista e afirma a transcendência cristã. E, tal como Bubber, ele concebe o homem como natureza dialógica. Daí a sua repulsa a qualquer espécie de "dirigismo" ou de "prescrições" às massas. E, não importando as situações históricas que o homem experiencia, ele terá sempre a possibilidade de emergir para o mundo da dialogicidade, o mundo propriamente humano.

Paulo Freire, portanto, não rompe com o postulado metafísico da Filosofia da Existência. A nosso ver, a concepção de subjetividade que in-forma o seu conceito *diálogo* resulta problemática porque ambígua. Mas, as razões desta ambigüidade só as procuraremos no quarto capítulo deste trabalho.

CAPÍTULO III

A CONSCIENTIZAÇÃO E A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE

Este capítulo tem dois objetivos:

1.) Compreender a teoria da consciência no pensamento pedagógico de Paulo Freire;

2.) Em função de nossa compreensão, explicitar a concepção de subjetividade que informa o conceito conscientização.

1 A consciência como transcendência

No livro I da *Metafísica*, já no primeiro parágrafo, Aristóteles diz: "Todos os homens, por natureza, desejam conhecer"¹. Ainda na mesma obra, logo mais adiante, Aristóteles esclarece que o desejo do conhecimento humano brota de uma primordial atitude do homem frente ao mundo: a *atitude da admiração*².

Com efeito, para o filósofo estagirita, a admiração diz ao homem de sua ignorância e de sua abertura frente ao mundo. Estas duas características da admiração, ignorância e abertura, apontam o homem como um ser de transcendência. Diferentemente do animal, que, em função da espécie, está encerrado em uma caixa biológico-instintiva e, por, isso, permanece imerso em um esmagador presente imediato, o homem, se nada sabe do mundo,

¹Aristóteles, *metafísica*, p. 36.

²*Idem*, p. 42.

possui entretanto uma certeza fundamental: *sabe que está no mundo*. Este "saber-que-está" revela ao homem, ao contrário do animal, que ele não é prisioneiro do mundo. Este "saber-que-está" é o evento primeiro do *admirar*. É, no fundo, o impulso inicial para o conhecimento. E a filosofia tem sido sempre este contínuo e dramático esforço do *admirar*: a tentativa do homem para compreender o mundo e, nele, a si próprio.

Ao longo da História da Filosofia Ocidental, é correto sustentar que a Filosofia Moderna "entregou" o homem ao homem. É o irrompimento da subjetividade no âmbito do discurso filosófico. Epistemologicamente, a sua novidade reside na instauração da consciência humana como sendo a matriz de representação do real. O exemplo mais eloqüente é ali o *cogito* no interior do pensamento cartesiano.

O idealismo alemão, dando um passo adiante, conceberá a consciência humana como sendo, essencialmente, atividade. Kant, na *Introdução da Crítica da razão pura*, diz que, "embora todo o nosso conhecimento comece com a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente da experiência. Pois poderia bem acontecer que mesmo o nosso conhecimento de experiência seja um composto daquilo que recebemos por impressões e daquilo que a nossa própria faculdade de conhecimento (apenas provocada por impressões sensíveis) fornece de si mesma, cujo aditamento não distinguimos daquela matéria-prima antes que um longo exercício nos tenha

chamado a atenção para ele e nos tenha tornado aptos a abstrai-lo³.

O importante é observar que o princípio da atividade da consciência denota, no idealismo alemão, a soberania da consciência frente ao mundo. Na relação epistemológica, relação do conhecimento ou relação sujeito-objeto, o objeto resulta como produto constituído pela própria consciência⁴. Segundo Vazquez, "as diversas formas adotadas historicamente por esse movimento filosófico nada mais fazem do que reafirmar este princípio, escorá-lo cada vez com maior firmeza"⁵.

No capítulo II da *Pedagogia do oprimido*, Paulo Freire, ao considerar a concepção bancária⁶ e a concepção problematizadora

³Kant, *Crítica da razão pura*, p. 36. Grifo nosso.

⁴Vale citar aqui a observação de Lukács sobre o princípio da atividade da consciência (ou princípio da razão ativa como querem alguns comentadores de porte da Filosofia) no pensamento de Fichte, mas que serve de regra geral para todo o idealismo alemão. Lukács diz que o princípio da atividade da consciência em Fichte "tornou-se o fundamento único da verdadeira realidade, cuja essência é constituída pela razão ativa e esta é afirmada como idêntica à realidade".

⁵Adolfo Sanchez VAZQUEZ, *Filosofia da praxis*, pp. 55-56.

⁶A expressão "concepção bancária" de Educação de Paulo Freire insopira-se na crítica que Sartre dirigiu à teoria da consciência do filósofo empirista John Locke. Para Locke, a mente humana era, ao nascer, uma *tábula rasa*, uma mesa ou lousa vazia, que se ia enchendo de realidade. Popper também a chama de "teoria da consciência do balde". Assim, para Freire, a educação autoritária, anti-dialogal, concebe a mente do educando como uma espécie de *conta bancária* onde o educador vai fazendo os *depósitos de realidade* que lhe interessa.

da educação, vai aos poucos nos fornecendo elementos valiosos para que possamos caracterizar a teoria da consciência que informa o seu pensamento pedagógico. Podemos adiantar que, a seu modo, ela se insere no âmbito do movimento filosófico-epistemológico acima apontado.

1.1 A concepção da educação bancária e a teoria da consciência recipiente

A concepção da educação bancária repousa sobre uma teoria da consciência que concebe a consciência como uma espécie de recipiente, por exemplo e para usarmos uma expressão popperiana, um balde. Popper diz que no mundo filosófico "esta teoria é melhor conhecida pelo nome mais nobre de teoria da *tabula rasa* da mente: nossa mente é uma lousa vazia na qual os sentidos gravam as suas mensagens. Mas, o ponto principal da teoria da *tabula rasa* vai além da teoria do senso comum do balde: refiro-me à sua ênfase sobre a perfeita vacuidade da mente no nascimento (...). A tese importante da teoria do balde é que aprendemos a maior parte, se não tudo, de quanto aprendemos por meio da entrada da experiência pelas aberturas de nossos sentidos, de modo que toda a experiência consiste de informação recebida através de nossos sentidos"⁷.

⁷Karl POPPER, *O conhecimento objetivo*, pp. 66-67.

Como educador e, por isso, mais preocupado com o aspecto político-antropológico que dela deriva, Paulo Freire diz que esta teoria da consciência "sugere uma dicotomia inexistente entre homens-mundo. Homens simplesmente no mundo e não com o mundo. Homens espectadores e não recriadores do mundo. Concebe a sua consciência como algo especializado neles e não aos homens como "corpos-conscientes". A consciência como se fosse alguma sessão "dentro" dos homens, mecanisticamente compartimentada, passivamente aberta ao mundo que a irá "enchendo" de realidade"⁸.

Fundamentalmente, o que deve ser salientado nesta teoria da consciência é que ela pressupõe o primado do objeto sobre o sujeito. Na relação do conhecimento, o sujeito constitui o pólo passivo, receptivo e contemplativo da relação. A questão do estatuto gnoseológico do juízo (a questão da verdade ou não-verdade) é resultado apenas das diferenças individuais ou genéricas do aparelho perceptivo dos múltiplos sujeitos.

Convém lembrarmos, entretanto, que esta teoria da consciência teve, principalmente com Locke, significativa magnitude político-ideológica. Ela foi, no teórico, o ponto de Arquimedes contra a autoridade - quer da Igreja quer da realeza absolutista - na ordem social tradicional. Afirmar o homem como *tabula rasa*, significava apagar a "mancha original" e bem como

⁸ Paulo FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 71.

impugnar a "nobreza do sangue". Ela constituiu, portanto, importante instrumento teórico para a consolidação dos princípios político-econômicos do individualismo e do liberalismo da burguesia ascendente.

1.2 A concepção da educação problematizadora e a teoria da consciência-de

Paulo Freire, considerando a concepção da educação problematizadora, diz que ela "identifica-se com o próprio da consciência que é sempre ser *consciência-de...*"⁹. Ora, entendendo a consciência como *consciência-de*, Freire concebe a consciência como sendo essencialmente intencionalidade. Ele se coloca, assim, na esteira da Fenomenologia husserliana.

Para Husserl, sobretudo, "o ser relacionante que a predicação expressa, por exemplo, como 'é', 'são', etc ..., é algo não independente; se o desenvolvermos até a plena concreção surge o respectivo estado de coisas, o correlato objetivo do juízo pleno. Podemos dizer então: assim como o objeto sensível se relaciona com a percepção sensível, assim também o estado de coisas se relaciona com o ato de tomar consciência que (de um modo mais ou menos adequado) o 'doa' ..." ¹⁰. A afirmação de Husserl

⁹ *Idem*, p. 77.

¹⁰ Edmund HUSSERL, Investigações lógicas In: *Os pensadores*, p. 107.

permite-nos inferir que o objeto é sempre um objeto para a consciência e que, nesse sentido, sua essência, enquanto uma constituição da consciência, resulta sempre de determinada visada significativa (doadora de sentido) que a consciência a ele dirige. De certo modo, "a consciência 'recria', numa certa medida, o objeto, ao situá-lo no plano de um sentido que, embora objetivo, é um sentido para a consciência"¹¹.

Assim, por um lado, contrariamente à teoria da consciência recipiente, segundo a qual a consciência é "uma consciência continente a receber permanentemente os depósitos que o mundo lhe faz e que vão se transformando em seus conteúdos"¹², a teoria da *consciência-de* concebe a consciência como uma atividade constituidora de sentido. Pode-se dizer que o mundo, de certa maneira, é posto por ela.

Por outro lado, conceber a consciência como atividade constituidora de sentido, implica sustentar, na relação do conhecimento, determinada autonomia do sujeito frente ao objeto. Ali o sujeito constitui o pólo ativo e o fator determinante na produção do conhecimento.

¹¹ Enrique C. de LIMA VAZ, *Ontologia e história*, p. 302.

¹² Paulo FREIRE, *op. cit.*, p. 71.

1.2.1 A absolutização do "cogito" em Husserl

Husserl, no âmbito da História da Filosofia, considera-se um neocartesiano. Como Descartes, ele parte da afirmação do *cogito* como condição *a priori* de todo o pensar. Descartes, entretanto, limitou o *cogito* ao postular o Absoluto (Deus) como seu fim e sua garantia. Ao fim e ao cabo, o Absoluto tornou-se em Descartes o corrimão epistemológico da consciência no seu movimento de apreensão do real. O argumento teológico descaracterizou a autonomia da consciência. Posto de outra forma: em Descartes ser e pensar são o mesmo porque assim exigem a inteligência e a vontade divinas.

Husserl, no entanto, absolutiza o *cogito*. Mas, não há argumento teológico que o fundamenta. Aqui é preciso atenção: a absolutização do *cogito* em Husserl não é como em Hegel onde a consciência humana é posta como caminho da auto-consciência do Absoluto no seu devenir histórico rumo a si. Em Husserl, o *cogito* é "absoluto na medida em que conserva aquilo que as coisas empíricas parecem não poder possuir: a permanência, a identidade consigo mesmo através de todos os seus vividos. O *cogito* é o que permanece idêntico sob a multiplicidade das vivências. É a identidade que lhe confere o poder de alcançar a identidade das coisas através do sentido que outorga a elas. Essa identidade revela também que o *cogito* não se confunde com o "eu psicológico

que é empírico, múltiplo e mutável, como toda empiria"¹³. Husserl propõe, pois, uma subjetividade transcendental onde a consciência, em última instância, não sofre as determinações das coisas do mundo, da vida mesma e de sua história. O "eu transcendental", tal como em Kant, permanece como entidade a-histórica e idealmente incólume.

Paulo Freire assume um tal idealismo? É o que pretendemos averiguar. Contudo, é preciso observarmos que o pensamento pedagógico de Freire, como todo o existencialismo fenomenológico posterior a Husserl, vai auferir de Heidegger a concepção da consciência como *consciência-de* enquanto uma consciência no mundo e que, por isso, erige-se como uma consciência do mundo. Heidegger desloca a ênfase da "subjetividade transcendental", "do sujeito puro", para o interior mesmo do mundo, onde o sujeito está encerrado e circunscrito.

1.2.2 A Consciência no mundo como consciência do mundo

Em *Ser e tempo*, Heidegger diz que o "...eu deve ser interpretado existencialmente"¹⁴. O existencialismo, conforme salientamos neste trabalho, entende a existência fundamentalmente como existência em situação, como *ser-em*. "O ente, ao qual

¹³Verbete de apresentação do pensamento fenomenológico de Edmund Husserl em *Os Pensadores*, pp. 13-14.

¹⁴Martin HEIDEGGER, *Ser e tempo*, parte I, p. 168.

pertence o *ser-em*, diz Heidegger, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão "sou" se conecta a "junto", "eu sou" diz, por sua vez: eu moro, eu me detenho junto (...) ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. O ser, entendido como infinito de "eu sou", isto é, como existencial, significa morar junto a, ser familiar com (...). O *ser-em* é, pois, a expressão formal e existencial do ser da presença que possui a constituição essencial de ser-no-mundo"¹⁵.

O esforço de Heidegger para inserir a consciência no âmbito mesmo do mundo é de fundamental importância epistemológica. No mundo, a situação constitui para ela promessa e ameaça, caminho e obstáculo. E, uma vez nele inserida, a consciência terá a sua autonomia relativizada. A sua atividade, que denota a sua vontade e a sua liberdade na constituição do objeto, sofrerá decisivamente os condicionamentos do mundo que a encerra e a circunscreve. É neste sentido que Heidegger ainda observa que "qualquer conhecimento se realiza já sempre na base do modo do estar-aí, modo de ser que denominamos '*ser-em*', isto é, o já-sempre-estar-junto-de-um-mundo. Conhecimento não é um comportamento que começa num ente que ainda não tem mundo, que estivesse livre de qualquer relação com o seu mundo, conhecimento

¹⁵Id., p. 92.

é sempre um modo do estar-aí na base de seu já-estar-junto-do-mundo"¹⁶.

Entretanto, convém observarmos, que Paulo Freire concebe o mundo diferentemente de Heidegger. Para Freire, conforme o materialismo histórico-dialético, o mundo é realidade histórica que advém de modo dinâmico e contraditório. É um devenir que é produto e produtor dos homens. A consciência, em seu âmbito, torna-se uma consciência alienada. Expliquemo-nos: a consciência sempre visa ao real a partir de sua localização no interior de determinada estrutura social e, nesse sentido, a situação de classe, que não é metafísica porém histórica, determina a intencionalidade da consciência.

Mas a consciência deve sucumbir inexoravelmente a tal determinação? Não. Paulo Freire, por seu lado, sustenta o caráter crítico-gnoseológico da consciência, isto é: a consciência, além de ser consciência que sabe que sabe (consciência de consciência), é também consciência que sabe dos condicionamentos sócio-históricos de seu próprio saber., Fomentar esta criticidade da consciência é o que Freire chama de *conscientização*. "Desde que a consciência é condicionada pela realidade, diz Paulo Freire, a conscientização é um esforço através do qual, ao analisar a

¹⁶ Heidegger citado por Ernildo Stein In: *Seis estudos sobre Ser e Tempo*, p. 26.

prática que realizamos, percebemos em termos críticos o próprio condicionamento a que estamos submetidos"¹⁷. Fomentar a criticidade da consciência implica, portanto, na revisão constante do saber dos homens sobre o mundo e sobre si próprios para que se tornem cada vez mais sujeitos de sua história.

2 Conscientização: a criticidade da consciência do mundo

O conceito conscientização é um produto teórico nacional. Segundo Paulo Freire, ele é de autoria dos intelectuais ligados ao Instituto superior de Estudos Brasileiros - Iseb. Paulo Freire destaca entre eles o filósofo Álvaro Vieira Pinto¹⁸.

2.1 A conscientização em Álvaro Vieira Pinto.

Especificamente, em Vieira Pinto, a conscientização é um conceito eminentemente pedagógico no sentido da elaboração/difusão da ideologia nacional-desenvolvimentista. Vieira Pinto sustentava que a ideologia nacional-desenvolvimentista não era algo que devesse ser acrescentado *ad extra* na consciência das massas populares pelos intelectuais. Ao contrário, era necessário que os intelectuais assumissem o ponto de vista das massas, "ligando-se existencialmente a elas". "A verdade, diz Vieira Pinto, sobre a

¹⁷ Paulo FREIRE, *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, p. 85.

¹⁸ *Ibid.*; p. 132.

situação nacional não deriva da inspeção externa feita por um clínico social, historiador, sociólogo ou político, mesmo supondo esses homens geniais. Essa verdade só será dita pela própria massa, pois não existe fora do sentir do povo, como proposição abstrata, fria"¹⁹.

Caberia, portanto, aos intelectuais explicitar para as massas e com as massas, de forma articulada e rigorosa, o que elas mesmas já dispersamente pensavam. Esse trabalho de explicitação, trabalho pedagógico de mão dupla, propiciaria às massas uma espécie de crítica de sua consciência, isto é: a superação da consciência ingênua pela consciência crítica, mas sempre no sentido da autenticidade do ser-nacional. E, somente assim, a nação assumir-se-ia como sujeito de fato e de direito de seu próprio projeto histórico.

2.2 A conscientização em Paulo Freire

Em Freire, no entanto, o conceito *conscientização* adquire um caráter mais amplo e mais crítico. Depurando-o das contaminações da ideologia nacional-desenvolvimentista, Paulo Freire dá ao conceito *conscientização* um significado de classe. Para ele, de acordo com o materialismo histórico-dialético, a libertação do homem passa efetivamente pela superação da sociedade

¹⁹Álvaro Vieira PINTO, *Ideologia e desenvolvimento nacional*, p. 38.

classista. Nesse sentido, a conscientização põe-se como decisivo instrumento teórico que deve iluminar a prática do proletariado a fim de que, enquanto classe-em-si, emergja como classe-para-si no sentido da transformação social.

Paulo Freire preserva, porém, a inspiração pedagógica que Vieira Pinto deu ao conceito. O processo pedagógico da educação para a liberdade, para ser de fato autêntico, exige a superação da contradição educador-educando. Tal como Vieira Pinto propunha na ligação intelectual/massa, Freire também sustenta que educador-educando devem ligar-se "existencialmente". "A educação problematizadora, libertadora, diz Freire, já não pode ser o ato de depositar, ou de narrar, ou de transferir, ou de "transmitir conhecimentos" e valores aos educandos, meros pacientes, à maneira da educação bancária, mas um ato cognoscente. Como situação gnoseológica, em que o objeto cognoscível, em lugar de ser o término do ato cognoscente de um sujeito, é o mediatizador de sujeitos cognoscentes, educador, de um lado, educando, de outro, a educação problematizadora coloca, desde logo, a exigência de superação da contradição educador-educando. Sem esta, não é possível a *relação dialógica* indispensável à cognoscibilidade dos sujeitos cognoscentes, em torno do mesmo objeto cognoscível"²⁰.

²⁰ Paulo FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 78.

Entretanto, o processo de educação para a liberdade, mesmo superada a contradição educador-educando, não se realiza de modo tranqüilo e transparente. O ato de visar ao objeto cognoscível - tanto o ato do educador como o ato do educando - é afetado pelas determinações do mundo onde a consciência encontra-se inserida e circunscrita. Como já apontamos aqui, Freire ao conceber o mundo como realidade que é produto e produtora do homem e como processo que advém de modo contraditório, também admite que a consciência do mundo, enquanto elaboração da consciência do mundo, pode não ser uma consciência real. Pode ser, como constatou Marx, uma falsa consciência. Freire diz que "a realidade opressora, ao constituir-se como um quase mecanismo de absorção dos que nela se encontram, funciona como uma força de imersão das consciências. Neste sentido, em si mesma, esta realidade é funcionalmente domesticadora. Libertar-se de sua força exige, indiscutivelmente, a emersão dela, a volta sobre ela"²¹.

Nesse sentido, Freire estabelece níveis da consciência que correspondem ao grau de criticidade que ela possui no seu movimento de apreensão do real e conforme também a intensidade do compromisso com a existência que decorre daquela apreensão. Importa destacarmos aqui tais níveis da consciência porque, mais adiante, eles nos permitirão melhor compreensão da teoria da consciência que porta o pensamento pedagógico freireano e,

²¹ Paulo FREIRE, *Id.*, pp. 39-40.

consequentemente, a concepção de subjetividade, que informa o conceito *conscientização*, se nos apresentará também melhor fundamentada e explicitada. Ainda convém observarmos que os níveis da consciência correspondem ao estágio de desenvolvimento histórico das formações sociais latino-americanas. Entretanto, "isso não significa, diz Freire, que uma tal análise, pelo menos em parte, não seja aplicável a outras áreas do Terceiro Mundo bem como àquelas das sociedades metropolitanas, que se identificam com o Terceiro Mundo, enquanto áreas de silêncio"²².

2.2.1 A consciência semi-intransitiva

A consciência semi-intransitiva é a consciência da sociedade fechada. E a sociedade fechada caracteriza-se por ter "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. Anti-dialogal, dificultando a mobilidade social vertical ascendente. Sem vida urbana ou com precária vida urbana. Com alarmantes índices de analfabetismo. Atrasada. Comandada

²² Paulo FREIRE, *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, p. 70.

por uma elite superposta ao seu mundo, ao invés de com ele integrada"²³.

Segundo Freire, no âmbito de uma tal sociedade, o homem encontra-se como que quase fundido à natureza. A sua consciência está imersa no mundo. É incapaz de objetivação e, por isso mesmo, incapaz de estabelecer o nexó das causalidades autênticas. Explica a existência humana e o mundo de forma mítico-mágica. É uma consciência fatalista porque lhe falta teor de vida em plano histórico. Esse tipo de consciência representa um quase compromisso do homem com sua existência. Incompromisso que circunscreve os interesses humanos nas esferas mais vegetativas de vida do que em seu *que-fazer* existencial²⁴.

2.2.2 A consciência transitivo-ingênua

A consciência transitivo-ingênua é a consciência da sociedade em trânsito. A sociedade em trânsito é aquela que realiza a passagem da sociedade fechada para a sociedade aberta. Verifica-se nela profundas transformações estruturais, determinadas pela sua

²³ Paulo FREIRE, *Educação como prática da liberdade*, pp. 48-49.

²⁴ *Id.*, p. 59.

economia em desenvolvimento, que afetam a sua política e, fundamentalmente, a sua cultura.

No âmbito de tal sociedade, portanto, vai ocorrer uma transformação qualitativa da consciência. A consciência emerge para a realidade. Torna-se capaz de objetivá-la. Entretanto, a sua ingenuidade reside no fato de ela não ter ainda rigor pela causalidade. O objetivo é descurado pelo emotivo. É assim uma consciência que não analisa e nem sintetiza, apenas polemiza. Contudo, é uma consciência que já permite ao homem comprometer-se com a existência. Ele percebe-se, ainda que enfatizando o tempo passado, como ser-histórico e já, de certa forma, emerge para o diálogo²⁵.

Segundo Freire, este nível da consciência pode sofrer avanço ou recuo. O recuo não significa exatamente uma volta ao nível da consciência semi-intransitiva. Ele é determinado pelo processo de industrialização/urbanização que ocorre no âmbito das sociedades em trânsito, especialmente naquelas onde o capitalismo se desenvolve de maneira "selvagem". O processo de industrialização/urbanização necessariamente

²⁵Id., p. 61.

engendra a emergência das massas nos vários setores da sociedade. Nesse sentido, a consciência das massas pode correr o risco da massificação. E na consciência massificada, diz Freire, "há uma distorção do poder de captar que, mesmo na transitividade ingênua, já buscava a sua autenticidade. Por isso o seu aspecto mítico. Se o sentido mágico da intransitividade implica numa preponderância de alogicidade, o mítico de que se envolve a consciência fanática implica numa preponderância de irracionalidade. A possibilidade do diálogo se suprime ou diminui intensamente e o homem fica vencido e dominado sem sabê-lo, ainda que se possa crer livre. Teme a liberdade, mesmo que fale dela. Seu gosto agora é o das fórmulas gerais, das prescrições, que ele segue como se fossem opções suas. É um conduzido"²⁶.

No que tange ao avanço, este é o momento histórico propício para que a educação problematizadora e libertadora possibilite ao homem assumir-se como sujeito de seu *que-fazer* histórico-existencial. É aqui que se clarifica o motivo pelo qual Paulo Freire colocou-se na perspectiva ideológica (projeto sócio-econômico-político-cultural) dos "jovens católicos

²⁶Id., p. 63.

radicais" da década de 1960. A sociedade brasileira realizava naquele momento histórico a sua transição para uma sociedade de caráter mais aberto. Assim, o pensamento pedagógico de Freire iria se caracterizar como uma recusa radical dos malefícios inerentes ao desenvolvimento do capitalismo. Malefícios que, conforme já apontamos neste trabalho, implicaria o individualismo, a alienação, o consumismo, a manipulação política, a destruição dos valores cristãos etc. A democracia colocava-se, então, como o único caminho para se vislumbrar um projeto de socialismo essencialmente democrático.

2.2.3 A consciência transitivo-crítica

A consciência transitivo-crítica ou apenas consciência crítica é a consciência da sociedade aberta. A sociedade aberta é aquela que se caracteriza essencialmente pela vivência democrática. Aqui Freire enfatiza o político sobre o econômico. Uma sociedade economicamente desenvolvida pode ser uma sociedade politicamente autoritária e/ou culturalmente massificadora.

No âmbito da sociedade aberta, a consciência crítica é a consciência da objetivação. Possui o *pathos*

pelas causalidades autênticas. Caracteriza-se "pela profundidade na interpretação dos problemas. Pela substituição das explicações mágicas por princípios causais. Por procurar testar os "achados" e dispor-se sempre a revisões. Por despir-se ao máximo de preconceitos na análise dos problemas e, na sua apreensão, esforçar-se por evitar deformações. Por negar a transferência da responsabilidade. Pela recusa a posições quietistas. Por segurança na argumentação. Pela prática do diálogo e não da polêmica. Pela receptividade ao novo, não apenas porque novo e pela não recusa ao velho, só porque velho, mas pela aceitação de ambos, enquanto válidos. Por se inclinar sempre a arguições"²⁷. Enfim, a consciência crítica é a consciência do compromisso, da autêntica opção pela existência.

Importa observarmos que, por um lado, esses níveis da consciência não se encontram de maneira estática no âmbito das sociedades acima descritas. Se tal nível é próprio de determinada sociedade, é porque nela ele é o modo predominante de a consciência visar ao real. Por outro lado, não se deve confundir conscientização com a consciência crítica. A consciência crítica, pode-se dizer, está sempre no processo de conscientização, uma vez que a conscientização é o ininterrupto processo de mais

²⁷ *Id.*, pp. 71-72.

criticidade a que se destina a consciência na medida em que visa apreender as estruturas do real em movimento.

2.3 A Conscientização: intencionalidade ou reflexo?

Temos colocado até aqui, com certa insistência, que Paulo Freire sustenta os condicionamentos da realidade sobre a consciência. A sua transitividade (o processo de criticidade inerente à consciência) é determinada historicamente. Também mostramos, nos capítulos 1 e 2, que Paulo Freire assume, ainda que relativamente, o historicismo do materialismo histórico-dialético. Ora, isso nos permite perguntar: Paulo Freire adota algumas teses da teoria da consciência reflexo do materialismo histórico-dialético? É necessário considerarmos mais de perto esta questão. Ela é decisiva para os objetivos deste capítulo. Para isso, confrontaremos a posição de Freire com as duas teses mais fundamentais para a teoria da consciência reflexo: a tese da determinação da consciência pelos fatores infra-estruturais e a tese da anterioridade cronológica da realidade objetiva.

2.3.1 A consciência e os fatores infra-estruturais

No famoso prefácio da *Contribuição à crítica da economia política*, Marx diz: "... na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças

produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma super-estrutura jurídica e política e a qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência (...). A transformação da base econômica altera, mais ou menos rapidamente, toda a imensa super-estrutura (...). Assim como não se julga um indivíduo pela idéia que ele faz de si próprio, não se poderá julgara uma tal época de transformação pela mesma consciência de si; é preciso, pelo contrário, explicar esta consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção"²⁸. Marx sustenta aí, e com todas as letras, a determinação da super-estrutura pelos fatores infra-estruturais. Mas é preciso ter bem claro como se processa esta determinação. Ela se constituiu em um cadinho de inextrincáveis problemas epistemológicos no interior do materialismo histórico-dialético.

Após a morte de Marx, Engels, em carta a Joseph Bloch, observou com certa veemência que "segundo a concepção materialista da história, o elemento determinante da história é, em última

²⁸Karl Marx, *Contribuição à crítica à economia política*, p. 25.

instância, a produção e a reprodução da vida real. Nem Marx, nem eu dissemos outra coisa a não ser isto. Portanto, se alguém distorce esta afirmação para dizer que o elemento econômico é o único determinante, transforma-a numa frase sem sentido, abstrata e absurda. A situação econômica é a base, mas os diversos elementos da super-estrutura (...) exercem igualmente sua ação sobre o curso das lutas históricas e, em muitos casos, determinam de maneira preponderante sua forma"²⁹. A determinação não é, portanto, unilateral e mecânica. Ela se processa de modo dialético. Segundo Althusser, Engels introduziu a categoria da "determinação em última instância" para marcar de forma rigorosa o caráter materialista do materialismo histórico-dialético³⁰.

No pensamento pedagógico freireano, a estrutura social é entendida como "não a soma (nem também a justaposição) da infra-estrutura com a super-estrutura, mas a dialetização entre as duas"³¹. De início, a posição de Freire é a mesma posição de Marx e de Engels. Por exemplo, ao apontar a emergência da consciência das massas latino-americanas, Paulo Freire o faz considerando as transformações infra-estruturais ocorridas no âmbito de tais sociedades. Freire considera, pois, a determinação "em última

²⁹ Engels, *Marx e Engels: cartas filosóficas*, p. 39.

³⁰ Louis ALTHUSSER, *Posições*, p. 142

³¹ Paulo FREIRE, *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, p. 69.

instância". Neste sentido, ele disse que foi "sob o impacto das transformações infra-estruturais que produziram as primeiras "rachaduras" nestas sociedades, umas, mais do que outras, entraram na etapa atual de transição histórico-cultural. No caso particular do Brasil, este processo começa com a abolição da escravatura nos fins do século passado, acelera-se durante a primeira guerra mundial, intensifica-se com a crise de 1929, enfatiza-se com a segunda guerra e prossegue até 1964 (...). O importante é que, uma vez iniciado o processo de "rachadura", com que a sociedade brasileira entra em transição, os primeiros movimentos de emergência das até então preponderantemente submersas e silenciosas massas começam a se manifestar"³².

Marx e Engels, entretanto, afirmam o caráter reflexo da consciência no seu movimento de apreensão da realidade. Mas, para eles, o reflexo não é entendido no sentido do materialismo mecanicista que grassou especialmente na França do século XVIII. Ali a consciência assemelhava-se a um espelho contendo de maneira fixa a imagem do objeto e o sujeito era tido simplesmente como o pólo passivo e contemplativo na relação do conhecimento. Para Marx, ao contrário, o conhecimento resulta da atividade "prática concreta do homem" sobre a realidade³³. Agindo sobre a realidade, o

³² *Ibid.*, p. 74.

³³ Karl MARX, *Teses sobre Feuerbach*. In: *Os pensadores*, p. 53.

sujeito tanto a transforma como é transformado por ela. Sujeito e objeto constituem uma unidade dialética que se auto-determina e que está em constante movimento. O caráter reflexo da consciência, portanto, não é estático como o era no materialismo mecanicista.

Paulo Freire, analisando os níveis da consciência anteriormente apontados, sublinhou que "se de um lado, não estaremos absolutizando a consciência e, de modo geral, a super-estrutura, de outro, não estaremos tampouco absolutizando a infra-estrutura. Estamos, pelo contrário, procurando compreender os diferentes níveis da consciência em sua relação dialética com as condições materiais da sociedade, por isso mesmo, nem como determinantes daquelas condições e nem como suas puras cópias"³⁴.

Por um lado, tal como Marx e Engels, Freire sustenta acima a unidade dialética entre super-estrutura e infra-estrutura, ou consciência e realidade. Por outro lado, ele diz claramente que não concebe os níveis da consciência como meras réplicas ou cópias das condições materiais da sociedade. Ou seja, Paulo Freire não admite o caráter reflexo da consciência. E este será o tema de nossa próxima subseção.

³⁴ Paulo FREIRE, *op. cit.*, p. 69.

2.3.2 A anterioridade cronológica da realidade objetiva

O materialismo histórico-dialético postula que a realidade objetiva, a matéria, é, por essência, exterior à consciência humana. No *Materialismo e empíreo-criticismo*, Lênin disse que " o único ponto de vista justo, o do materialismo dialético, deve ser formulado assim: os elétrons, o éter e todo o resto existem ou não fora da consciência humana, enquanto realidade objetiva? É a essa questão que os cientistas devem responder sem hesitação e eles respondem sempre afirmativamente (...). A questão está assim decidida em favor do materialismo, pois, como já vimos, a noção de matéria nada mais significa, do ponto de vista da teoria do conhecimento, do que a realidade objetiva, cuja existência é independente da consciência humana e é refletida por esta"³⁵.

Afirmar a realidade objetiva como algo independente e exterior a consciência humana é sustentar que a realidade objetiva, a matéria, é cronologicamente anterior à consciência. No fundo, é a necessidade sempre premente do materialismo de afastar qualquer laivo de idealismo no âmbito de sua epistemologia.

³⁵Lênin, citado por Lukács In: *Existencialismo e marxismo*, p. 222.

A posição epistemológica de Paulo Freire sobre esta tese é bem outra. Na *Educação como prática da liberdade*, ele afirma que "a realidade concreta nunca é, apenas, o dado objetivo, o fato real, mas também a percepção que dele se tenha"³⁶. Mas, qual é o caráter epistemológico da percepção? Não é o caráter reflexo, como já vimos na subseção anterior. Na *Pedagogia do oprimido*, Paulo Freire diz que "na verdade não há eu que se constitua sem um não-eu. Por sua vez, o não-eu constituinte se constitui na constituição do eu constituído. Dessa forma, o mundo constituinte da consciência se torna mundo da consciência, um percebido objetivo, ao qual se intenciona. Daí a afirmação de Sartre, anteriormente citada: 'consciência e mundo se dão ao mesmo tempo'"³⁷.

Paulo Freire sustenta, portanto, a tese da simultaneidade lógico-ontológica entre consciência e mundo, sujeito e objeto. Mas, ao sustentar tal tese, ele, como veremos logo mais, acaba priorizando demasiadamente o fator subjetivo. Esta diferença epistemológica é decisivamente importante. O fator subjetivo (o sujeito) adquire, em Freire, plena autonomia frente ao objeto.

³⁶ Paulo FREIRE, *Educação como prática da liberdade*, p. 51.

³⁷ Paulo FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 81.

Esta posição epistemológica de Freire é constante nas três obras que aqui elegemos para estudar o seu pensamento pedagógico. Por exemplo, na *Educação como prática da liberdade*, Freire diz que "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. Daí a conscientização ser o desenvolvimento da tomada de consciência. Não será, por isso mesmo, algo apenas resultante das modificações econômicas, por grandes e importantes que sejam. A criticidade, como a entendemos, há de resultar de trabalho pedagógico crítico, apoiado em condições históricas propícias"³⁸.

Nesta ênfase no fator subjetivo, Paulo Freire vai longe. Tanto que, na *Ação cultural para a liberdade*, Freire parece introduzir um certo voluntarismo gnoseológico de sabor fichteano. Ele sustenta ali que, mesmo faltando as condições históricas propícias, como no âmbito das sociedades fechadas, o trabalho pedagógico crítico permite desencadear o processo de conscientização. Aludindo à teoria da consciência reflexo, ainda que de maneira implícita, Freire diz que deve ser rejeitada a teoria da consciência que entende que "homens e mulheres, cuja consciência se encontra a este nível (semi-intransitividade), sejam incapazes de superar sua compreensão mágica dos fatos; sejam

³⁸ Paulo FREIRE, *Educação como prática da liberdade*, conforme nota 23, p. 61.

incapazes de refazer a leitura de sua realidade, percebendo, afinal, que a sua indigência tem outras razões que não as até então admitidas. *Pelo contrário, a experiência tem mostrado que mais rápido do que se pensa, esta releitura se faz possível, mesmo que, entre o momento da releitura e do engajamento numa nova forma de ação coerente com ela, haja muito o que fazer*"³⁹.

Portanto, apesar de Freire sempre reiterar o caráter de unidade dialética entre sujeito e objeto, consciência e mundo, tal unidade, pela ênfase que ele concede ao fator subjetivo, torna-se problemática. Significa isso que a categoria da "determinação em última instância", que Marx e Engels conceberam para marcar de forma rigorosa o caráter materialista de seu pensamento que se erguia à sombra do idealismo hegeliano, parece não ter papel essencial no pensamento pedagógico de Freire. O que nos permite inferir que a concepção de subjetividade que informa o conceito *conscientização* possui algo que não se determina apenas na e pela praxis. Aqui a epistemologia de Freire sofre o avatar de sua ontologia. Nesta, o historicismo cristão impede que a subjetividade se esgote no âmbito da História. Naquela, a subjetividade, enquanto ontologicamente vocacionada ao absoluto, implica numa consciência que deva transcender tanto o tempo histórico como as suas determinações. Mas buscaremos as razões da

³⁹ Paulo FREIRE, *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, p. 73.

ênfase freireana no fator subjetivo e também as razões de sua rejeição ao caráter reflexo da consciência no quarto capítulo deste trabalho.

CAPÍTULO IV

A AMBIGÜIDADE DA SUBJETIVIDADE DO PENSAMENTO PEDAGÓGICO

DE PAULO FREIRE

Aqui é o lugar de retomarmos e aprofundarmos as questões levantadas nos capítulos precedentes. Como salientamos na introdução, não pretendemos respondê-las de maneira cabal. É nosso propósito apenas averiguá-las no sentido do tema desta dissertação.

1 A subjetividade na ontologia freireana

No segundo capítulo, ao explicitarmos a concepção de subjetividade que porta o conceito "diálogo", deparamos ali com sua ambigüidade. Como mostramos, esta ambigüidade é produto de um duplo historicismo que perpassa pela ontologia de Freire: o historicismo dialético-materialista e o historicismo cristão. Agora se faz necessário que explicitemos a diferença que os caracteriza para, em seguida, entendermos a razão da ambigüidade da subjetividade na ontologia freireana.

1.1 A concepção de subjetividade no historicismo dialético-materialista

O materialismo histórico-dialético concebe a história como sendo um processo essencialmente humano. Nada mais e nada menos do que isso. "O que o homem realiza na história? O progresso da liberdade? O plano providencial? A marcha da necessidade?"¹,

¹Karel KOSIK, *Dialética do concreto*, p. 217.

pergunta Karel Kosik. E Marx, na *Sagrada Família*, responde que a "a história não faz nada, não possui nenhuma imensa riqueza, não liberta nenhuma classe de lutas: quem faz tudo isto, quem possui e luta é o homem mesmo, o homem real, vivo; não é a história que utiliza o homem como meio para trabalhar seus fins - como se se tratasse de uma pessoa à parte - pois a história não é senão a atividade do homem que persegue seus objetivos"².

Depreende-se que, para o materialismo histórico-dialético, o único sentido da história é a auto-criação do homem. E auto-criação que é mediada pelo trabalho. Auto-criação que é auto-produção. A subjetividade humana é, então, constituída pelo "conjunto de relações sociais" que caracteriza determinada etapa das formações sociais, sempre em devenir, onde os homens se organizam para produzir e reproduzir a sua sobrevivência. É o próprio Marx quem o diz nas *Teses sobre Feuerbach*: "A essência humana não é algo abstrato e imanente a cada indivíduo. É, em sua realidade, o conjunto das relações sociais"³.

Mas os homens, ao se fazerem na história, não fazem a história que querem. Eles "não a fazem, diz ainda Marx, sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se

²Karl MARX, *A sagrada família*, p. 140. Grifo nosso.

³Karl MARX, *Teses sobre Feuerbach*, In: *Os pensadores*, p. 52.

defrontam diretamente, ligadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos"⁴. Assim, para o materialismo histórico-dialético, não há desígnio algum regendo a história dos homens, a não ser o peso da tradição nas atuais circunstâncias daqueles que vivem.

1.2 A concepção de subjetividade no historicismo cristão

O pensamento cristão, por seu lado, parte de um postulado de fé: a relação do Absoluto (Deus) com a criatura (homem e natureza). Especificamente, naquilo que aqui nos interessa, o pensamento cristão concebe a história como o lugar de encontro entre Deus e o homem. Em seu âmbito, criador e criatura comunicam-se. A história desenrola-se sob o signo da Revelação. Entretanto, não deixa de ser obra humana. Mas, nela, o homem deve realizar, conforme a vontade de seu criador, a sua vocação de ser-mais. Portanto, a história, porque é um processo de humanização, possui uma vocação, um chamamento. Ela é lugar de apelo e de promessa.

⁴Karl MARX, *O 18 Brumário de Luiz Bonaparte*, p. 56.

Convém ressaltarmos ainda que a história, enquanto processo de humanização, não é um processo mecânico. Deus ali não opera como o Deus relojoeiro ou arquiteto dos filósofos e dos físicos. O pensamento cristão sustenta que a vontade do criador não tolhe a liberdade humana. O processo de humanização pode efetivamente sofrer distorção histórica.

Cabe aqui uma pergunta: de que lugar é possível falar em distorção histórica?

Para o materialismo histórico-dialético, tal pergunta não possui implicações de maiores consequências. Na verdade, a história é movida em função da própria distorção histórica. Expliquemo-nos: o materialismo histórico-dialético entende a história como a atividade dos homens que perseguem seus objetivos. Homens que, no âmbito da sociedade, se encontram situados no interior das classes. Portanto, como as classes possuem interesses antagônicos, a história constitui-se em um processo dramático de luta entre elas.

Para o pensamento cristão, o lugar que permite falar da distorção histórica constitui-se em um evento único: o evento Encarnação. Deus, no evento Encarnação, fez-se homem em Cristo. "Em Cristo, toda a história se move dentro de um sentido global total. A partir de Cristo, a história já não se julga em função de um passado, como nos gregos, ou de um futuro, como nos hebreus,

mas a partir do presente que aparece iluminando o antes e o depois"⁵. Cristo põe-se como o lugar que permite compreender a distorção histórica. E, como lugar, Ele se erige também como a norma que permite julgá-la.

Enquanto norma, Cristo torna-se, por um lado, o modelo de ação/reflexão, de *praxis*, para o cristão. Deus assim não se relaciona apenas com o interior do homem (alma), mas também surge como o modelo que deve mediar as relações que os homens estabelecem em sociedade. A luta de classes - o motor da história para o materialismo histórico-dialético - é simplesmente o resultado do orgulhoso escamoteamento humano aos apelos do Criador no interior de cada indivíduo e no terreno mais amplo das relações sociais.

Por outro lado, o evento Encarnação não circunscreve e não encerra o Cristo nas fronteiras do mundo e do tempo históricos. A Ressurreição aponta para a sua transcendência. E transcendência que, em Cristo, também põe-se como possibilidade efetiva de destinação de todo homem. Assim, para o pensamento cristão, a subjetividade não se esgota apenas no âmbito do mundo e da história, mas se realiza na transcendência para o totalmente Outro, que é Pessoa, origem e destino de toda criatura. Aqui

⁵Citado por José Luiz Sigríst. In: *A JUC no Brasil*, p. 68.

reside a diferença essencial entre o pensamento cristão e o materialismo histórico-dialético. Vale citarmos a precisa observação de Karel Kosik como o divisor de águas entre ambos. "Na história, diz Kosik, a cada etapa se sucede uma outra numa certa ordem, mas não chegam nunca a uma culminância definitiva e a uma conclusão apocalíptica. Nenhuma época histórica é, em absoluto, apenas passagem para um outro estágio, assim como nenhuma época histórica se eleva acima da história"⁶.

1.3 As razões da ambigüidade da subjetividade na ontologia freireana

Até aqui buscamos marcar sinteticamente a diferença da concepção de subjetividade entre historicismo dialético-materialista e o historicismo cristão. Agora é preciso que detectemos porque ambos habitam o pensamento pedagógico freireano. Nesse sentido, podemos encaminhar a seguinte pergunta: quais são as razões desses dois historicismos no pensamento pedagógico de Paulo Freire que determinam nele uma concepção ambígua da subjetividade?

A pergunta acima contém uma resposta que, à primeira vista, pode parecer minimizar todo o nosso esforço teórico até aqui despendido. Podemos colocá-la da seguinte maneira: o

⁶Karel KOSIK, *op. cit.*, 217.

pensamento pedagógico de Paulo Freire funda-se, de fato, sobre a ontologia cristã. Mas busca no materialismo histórico-dialético simplesmente um método que lhe permita melhor explicar a *praxis* humana, a fim de fazê-la avançar de maneira correta no sentido de libertar os homens das situações histórico-sociais que os oprimem.

Mas, responder que Paulo Freire adota o método do materialismo histórico-dialético, é responder de maneira simplista e equivocada. A nosso ver, há duas razões básicas que explicam a presença desses historicismos na ontologia freireana, quais sejam: 1.) o irrompimento da subjetividade no âmbito da filosofia moderna; 2.) a crítica que Paulo Freire dirige à concepção de ciência do materialismo histórico-dialético.

1.3.1 A questão da subjetividade no âmbito da Filosofia Moderna

Para entendermos esta questão (que constitui uma razão, tendo em vista nosso tema), é necessário que realizemos um recuo histórico-filosófico. A nossa intenção é a de mostrar que o irrompimento da subjetividade no âmbito da Filosofia Moderna trouxe graves problemas e sérios dilemas para o pensamento cristão, do qual o pensamento pedagógico freireano é um dos tributários.

Em suas origens, o pensamento cristão fundou-se sobre a metafísica grega. Ali a consciência, ao visar o real, garantia-se porque tinha por fundamento um tácito postulado considerado como verdade objetiva inquebrantável: o cosmo, e nele o homem, ordenado em função de uma causa universal - *Logos* ou Deus - fundamento último do ser e da própria consciência. O aforismo parmenidiano era a pedra angular da epistemologia: "o mesmo é o caminho do ser e o do pensar"⁷. A tarefa do pensamento consistia apenas na conciliação da variegada existência dos entes conforme a ordem objetiva racional inerente ao cosmo.

Entretanto, a partir do século XVII, houve uma ruptura com a mundivisão da filosofia greco-cristã medieval. A História da Filosofia registra a época moderna como o momento da tematização da subjetividade. E subjetividade agora entendida como *selbstbewusstsein*, como "consciência de si" do homem. Nesta esteira, surge o criticismo kantiano e sustenta que outra ordem não há senão que a "ordem do sujeito humano". Kant, assim, limita e funda a consciência sobre a estrutura gnoseológica desse sujeito precário e contingente: ele agora conhece apenas o fenômeno. É o irrompimento da finitude na estruturação cognoscitiva do real.

⁷Parmênides. In: *Os filósofos pré-socráticos*, p. 55.

Mas Kant, ao inviabilizar a metafísica clássica, opera uma cisão que, no fundo, vai se constituir como uma dramática oposição para o pensamento cristão. De um lado, o mundo do fenômeno, da aparência da coisa, objeto do conhecimento, e, de outro lado, o mundo do nùmeno, da coisa-em-si, impossível ao entendimento. No âmbito da filosofia, Kant realizou o corte do cordão umbilical entre Deus e o homem.

Assim, de uma tal maneira acossado e para não permancer anacrônico, o pensamento cristão terá que deixar de ser homogêneo. Expliquemo-nos: ele já não será tão somente uma filosofia da *speculatio entis* concebida estaticamente porque em seu âmbito surgirão tendências que irão propor uma filosofia da *speculatio entis* concebida historicamente. A inspiração é nitidamente hegeliana. Entretanto, a ameaça da heresia panteísta restará contida. O Absoluto não é afirmado como a substância que se historiciza. É o próprio homem, enquanto realiza o seu processo de ser-mais, de hominização, que se historiciza. A história torna-se, portanto, o palco da "substancialização" do homem.

Do que foi exposto, resulta, a nosso ver, a tendência do pensamento cristão para incorporar algo do materialismo histórico-dialético, ainda que seja apenas o seu método. Mas este não é o caso de Paulo Freire. Conforme mostramos ao longo deste trabalho, o método filosófico freireano é o método da Filosofia da Existência, que procura "tratar diretamente do homem". Por seu

lado, Paulo Freire recusa o fundamento ontológico deste método tal como ele se apresenta em alguns pensadores existencialistas: a concepção radical da subjetividade. Esta concepção de subjetividade impõe ao homem algumas situações insuperáveis no âmbito do mundo como, por exemplo, as "situações-limite" de Jaspers. Daí que Freire buscará na ontologia do materialismo histórico-dialético um suporte teórico que viabilize o seu projeto de uma educação problematizadora/libertadora. Nesse sentido, Freire adefere dali a concepção de história como processo contraditório, a categoria da *praxis*, a concepção da subjetividade entendida como "produto do "conjunto das relações sociais", para citarmos as categorias mais importantes.

Esperamos ter explicitado uma das razões da presença dos dois historicismos no pensamento pedagógico de Paulo Freire e que, nele, determina uma concepção ambígua da subjetividade.

1.3.2 A crítica de Paulo Freire à concepção de ciência do materialismo histórico-dialético

O materialismo histórico-dialético sempre pretendeu ser uma explicação de caráter científico dos fenômenos sociais. Tal pretensão encontra-se claramente posta nas críticas que Marx dirigiu às utopias do século XIX. Para os socialistas utópicos, a transformação social tinha por alavanca o *valor moral* e, não, a necessidade histórica de desenvolvimento. Assim, como observa

Heitor Matallo Junior, para Marx "o socialismo era uma decorrência necessária do modo de produção capitalista, que por sua contraditoriedade, se resolveria com a socialização da apropriação do excedente e com a planificação da economia, minando os entraves ao desenvolvimento das forças produtivas. Por isso, Marx, tanto quanto Engels, afirmava o caráter científico do socialismo em contraposição ao socialismo utópico"⁸.

O modelo da ciência que Marx e Engels tinham era o modelo das ciências naturais já metodológica e epistemologicamente consolidadas. Portanto, no que tange ao campo social, a preocupação de ambos era com a objetividade fundada em bases estritamente empíricas. No Prefácio à *Contribuição à crítica da Economia Política*, Marx é tácito sobre isso. Ele diz ali que "tem de distinguir-se sempre entre as mudanças materiais ocorridas nas condições econômicas de produção e que podem ser apreendidas com o rigor das ciências naturais, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em outras palavras, as formas ideológicas em que os homens adquirem consciência deste conflito e lutam para resolvê-lo"⁹.

⁸Heitor MATALLO JR, "Considerações sobre a dialética". In: *Paradigmas filosóficos da atualidade*, p. 188.

⁹Karl MARX, *Contribuição à crítica da Economia Política*, p. 24.

Ora, devemos observar que essa concepção de ciência social, conforme o materialismo histórico-dialético, vai permitir que surja um tipo específico de cientista social. Ele será uma espécie de interpretador, enquanto analista da mecânica social, e, por isso, iluminador do percurso da história. Será um dos agentes decisivos das transformações sociais. Enfim, isso significará o nascimento de uma elite dirigente e condutora das classes oprimidas. (Não nos interessa aqui analisar os desdobramentos políticos do papel do intelectual no interior do partido revolucionário e único).

Na *Pedagogia do oprimido*, Paulo Freire admite tranquilamente que seu projeto de uma educação problematizadora/libertadora teve as suas raízes no materialismo histórico-dialético. Entretanto, conforme mostramos no segundo capítulo deste trabalho, ele rejeita de maneira inflexível qualquer tipo de dirigismo e/ou de prescrições aos oprimidos. "Nenhuma pedagogia realmente libertadora, diz Freire, pode ficar distante dos oprimidos, quer dizer, pode fazer deles seres desditados, objetos de um 'tratamento' humanitarista, para tentar, através de exemplos retirados de entre os opressores, modelos para sua 'promoção'. Os oprimidos têm de ser o exemplo para si mesmos, na luta por sua redenção"¹⁰.

¹⁰ Paulo FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 43.

Parece, à primeira vista, que Paulo Freire critica apenas o método da pedagogia histórico-dialética: um método rigorosamente condutivista. Mas, apurando melhor a leitura, percebemos que suas razões vão mais além do que uma simples crítica daquele método. Há, principalmente na *Pedagogia do oprimido*, uma recusa implícita de Freire a um dos postulados mais fundamentais do materialismo histórico-dialético e que é a pedra angular de sua cientificidade: o caráter necessário do desenvolvimento histórico. E é o que está posto lá na *Pedagogia do oprimido*: "Humanização e desumanização, dentro da história, num contexto real, concreto, objetivo, são possibilidades dos homens como seres inconclusos e conscientes de sua inconclusão. Mas, se ambas são possibilidades, só a primeira nos parece ser o que chamamos de vocação dos homens (...). A desumanização, que não se verifica, apenas, nos que têm sua humanidade roubada, mas, também, ainda que de forma diferente, nos que roubam, é *distorção da vocação de SER MAIS*. É *distorção possível* na história, mas não *vocação histórica*"¹¹. Aqui Freire põe-se na esteira dos socialistas utópicos do século XIX? Uma resposta positiva a esta pergunta pode parecer demasiado. Importa observarmos que, embora Freire compreenda a História como processo contraditório, ele assenta a transformação social também sobre o *valor moral*. E a moral freireana é eminentemente cristã. Nesse sentido, em Freire, a

¹¹ Paulo FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 30.

História, apesar de contraditória, é compreendida como processo sempre ascendente de humanização que se abre e, por fim, se realiza no Absoluto. Nela, o homem é *con-vocado* a responder a um projeto *pré-concebido* segundo a vontade de seu Criador. Consolida-se, assim, o caráter metafísico do pensamento pedagógico de Freire já apontado em nosso segundo capítulo.

E nesta consolidação surge toda a ambigüidade da subjetividade na ontologia de Paulo Freire. Mesmo que ele afirme que "mulheres e homens são seres humanos porque se fizeram historicamente seres da *praxis* ..." ¹². Ou ainda que diga que "não há realidade histórica - *mais outra obviedade* - que não seja humana. Não há história *sem* homens como não há uma história *para* os homens, mas uma história *de* homens que, feita por eles, também os faz, como disse Marx" ¹³. Devemos observar que o caráter metafísico de seu pensamento pedagógico implica em um essencialismo que concebe o homem como *natureza dialógica*. *Natureza* que não se constitui *praticamente* como um produto do *conjunto das relações sociais*. O diálogo, portanto, é um conceito que em si mesmo revela uma concepção de subjetividade que deseja a transcendência para o totalmente Outro, que é Pessoa, origem e destino de toda a criatura. Nesse sentido, ele é um conceito que

¹² Paulo FREIRE, *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, p. 134.

¹³ Paulo FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 152. Esta citação já foi colocada no primeiro capítulo deste trabalho.

impede, por um lado, a concatenação necessária entre as categorias que Paulo Freire buscou no materialismo histórico-dialético e que deveriam marcar, juntamente com ele, o rigor lógico-metodológico do seu pensamento pedagógico. Por outro lado, é também um conceito que ali, ontologicamente, rejeita a imanência pura e o caráter necessário do desenvolvimento histórico.

Concluindo esta seção, podemos dizer que as razões da ambigüidade da subjetividade na ontologia freireana são de cunho estritamente ideológico. A mundivisão cristã de Freire impede que ele realize uma crítica teórica consistente e fecunda ao materialismo histórico-dialético, enquanto sistema que se propõe científico. Dessa forma, o materialismo histórico-dialético permanece em Freire como um simples conjunto de categorias deslocadas lógica e metodologicamente, ainda que permitam, sob outra ótica, uma certa leitura do homem em sociedade. E vale citarmos aqui a contundente observação de Roberto Romano sobre tal prática na Teologia da Libertação, ainda que ali ele incida apenas sobre a questão metodológica. "Reduzir o pensamento marxista a simples método é cometer uma violência e uma barbaridade lógica e epistemológica. Sobretudo, é transformar o outro em meio para minha afirmação. Mais vale o estabelecimento total das diferenças, para que exista diálogo de fato, e não apologética imperialista do cristianismo... Marx foi filósofo suficiente para elevar seu pensamento à essência da cultura e das instituições sociais e religiosas. Caso se deseje refutá-lo, opere-se encarando

diretamente sua crítica, nunca amolecendo suas armas, pelo artifício retórico da *divisio*: abstraindo seu método do que ele disse e do que visava"¹⁴.

2 A subjetividade na epistemologia freireana

No terceiro capítulo deste trabalho, ao buscarmos a concepção de subjetividade que porta o conceito de conscientização, deparamos ali que a teoria da consciência de Paulo Freire não compartilha das teses da teoria da consciência reflexo do materialismo histórico-dialético. Agora chegou o momento de buscarmos as razões da rejeição de Freire ao caráter reflexo da consciência e também as razões da ênfase por ele concedida ao fator subjetivo.

2.1 As razões da ênfase freireana no fator subjetivo

A teoria da consciência reflexo, ao conceber a subjetividade como "conjunto das relações sociais", quer realçar o caráter objetivo-social do fator subjetivo, do sujeito. Nesse sentido, por exemplo, diz Schaff: "O que chamamos aqui o "fator subjetivo" porque é, metaforicamente falando, a emanção do sujeito no processo do conhecimento, possui um caráter não

¹⁴Roberto ROMANO, *Lux in tenebris*, p. 49.

individual e subjetivo, como se admitia, em geral, nas análises tradicionais, mas - ao contrário - um caráter objetivo social... A questão é clara no que diz respeito à língua que a sociedade nos transmite por intermédio da educação. Igualmente quanto às determinações sociais (de etnia, de classe, de grupo) do psiquismo e das atitudes do sujeito, sobretudo do domínio dos sistemas de valores e dos juízos; determinações que são o objeto de investigação da antropologia cultural, da sociologia do conhecimento, etc. Mas a questão já não é tão evidente quando invocamos a estrutura do aparelho perceptivo que exerce incontestavelmente uma enorme influência sobre o todo do processo do conhecimento (se bem que as funções do pensamento não esgotem com a função da percepção sensorial) e é muito individual; no entanto, mesma esta estrutura, na perspectiva da sua gênese e da sua evolução, traz igualmente a marca da sociedade humana e possui por isso um caráter objetivo-social"¹⁵. Esta ênfase que a teoria da consciência reflexa empresta ao caráter objetivo-social do fator subjetivo tem sempre um endereço certo: reafirmar a sua natureza estritamente materialista frente às demais teorias subjetivistas e idealistas do conhecimento.

Mas esta ênfase no caráter objetivo-social do fator subjetivo resultou, ao longo da história epistemológica do

¹⁵ Adam SCHAFF, *História e verdade*, p. 90.

materialismo histórico-dialético, em uma plena exacerbação da objetividade. Resultou naquilo que Paulo Freire chama de objetivismo mecanicista, isto é: "... a negação da realidade da consciência, transformada em mera cópia da objetividade"¹⁶.

Segundo Freire, no objetivismo mecanicista método e teoria hipertrofiaram-se e, especificamente, a teoria redundou em um discurso onde a verdade transfigurou-se na certeza monolítica do dogma¹⁷. E, no que importa à educação, tal discurso imiscuiu-se no interior do próprio ato educativo onde educador e educando restaram "convertidos" e/ou "conformados" como mera função de leis objetivas que, no fundo, urdem e colorem toda a trama da história. Fundamentalmente, em função de tais leis, a *praxis* humana torna-se cega e surge uma concepção de história não como processo do que-fazer existencial do homem mas, apenas, como o lugar do devenir de suas obras. É, de certo modo, afirmar a falência do sujeito em favor de um historicismo obcecado.

Já Popper observou, com justeza e ironia, contra um tal tipo de historicismo. Popper diz que "quando buscamos as verdadeiras condições de uma tendência, teremos sempre de tentar imaginar condições sob as quais a tendência em pauta

¹⁶ Paulo FREIRE, *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, p. 133.

¹⁷ Paulo FREIRE, *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, pp. 131-135.

desapareceria. Isso, contudo, é exatamente o que o historicista está impedido de fazer. Ele acredita firmemente em sua tendência favorita e não pode sequer pensar em condições sob as quais essa tendência deixaria de existir (...). O historicista critica repetidamente os que se mostram incapazes de conceber uma transformação nos pequenos mundos em que vivem; todavia, parece que o próprio historicista padece de uma deficiência de imaginação, pois se mostra incapaz de conceber uma transformação nas condições de transformação"¹⁸. Popper alerta-nos aí de que em toda teoria deve residir certa margem de imprevisibilidade. O conceito não deve ser o totalitário e totalizante conceito hegeliano, isto é: o déspota do real. Antes, o conceito é apenas meio de sua apreensão. Assim, realçar a imprevisibilidade no âmbito da teoria, significa, de certa forma, resgatar e afirmar a atividade do sujeito no processo do conhecimento.

A posição epistemológica de Paulo Freire está próxima da posição popperiana. Freire insiste, porém, no caráter de unidade dialética que deve existir entre sujeito e objeto, consciência e mundo. Criticando o objetivismo mecanicista, Freire diz que ele "... é uma distorsão grosseira da posição marxista quanto à questão fundamental das relações sujeito-objeto. Para Marx, estas relações são contraditórias e dinâmicas. Sujeito e objeto não se

¹⁸Karl POPPER, *A miséria do historicismo*, p. 36.

encontram dicotomizados nem tampouco constituem uma identidade mas uma unidade dialética"¹⁹.

Entretanto, na perspectiva crítica de Heidegger, Freire coloca-se epistemologicamente na esteira da Fenomenologia que concebe a consciência como *consciência-de*, como sendo essencialmente intencionalidade. Conforme mostramos no terceiro capítulo deste trabalho, Paulo Freire enfatiza sobremaneira o fator subjetivo de tal modo que a categoria de "determinação em última instância" perde status epistemológico no interior de seu pensamento pedagógico e a "unidade dialética" entre sujeito e objeto, tão insistentemente defendida por ele na *Ação cultural para a liberdade*, fica comprometida. No entanto, segundo Freire, esta ênfase concedida ao fator subjetivo brota da sua preocupação de assegurar o papel da subjetividade no âmbito do processo revolucionário²⁰. Porém, a nosso ver, - vale aqui refrisar - esta ênfase no fator subjetivo é produto da concepção ambígua da subjetividade também presente em sua epistemologia. O que esperamos deixar mais explícito na próxima subseção.

¹⁹ Paulo FREIRE, *op. cit.*, p. 134.

²⁰ *Ibid.*, p. 134.

2.2 As razões da rejeição freireana ao caráter reflexo da consciência

Na *Ação cultural para a liberdade*, Paulo Freire, embora pretenda sustentar a dinamicidade que caracteriza a unidade dialética entre consciência e mundo, sujeito e objeto, rejeita, de maneira cabal, o caráter reflexo da consciência. A razão desta rejeição ali alegada assenta-se sobre a concepção mecânica da transformação da realidade. Conceber a consciência como réplica da realidade, significa afirmar, para Freire, "a consciência como um puro objeto da realidade que, então, se transformaria a si mesma"²¹. Ou ainda, continua Freire, "se a consciência fosse puro reflexo da realidade, a situação dada seria eternamente situação dada, 'sujeito' determinante de si mesmo, de que os seres humanos nada mais seriam do que dóceis objetos. Em outras palavras, a situação dada se transformaria a si mesma. Isto implicaria em admitir a história como uma entidade mítica, exterior e superior aos seres humanos, comandando-os, também caprichosamente, de fora e de cima"²². É, no fundo, inviabilizar a verdadeira *praxis*, isto é: a ação e a reflexão dos homens sobre a sua própria ação.

²¹ Paulo FREIRE, *op. cit.*, p. 67.

²² *Ibid.*, p. 133.

A nosso ver, no entanto, há mais razões para Freire rejeitar o caráter reflexo da consciência. É preciso notar que, para o materialismo histórico-dialético, sempre fugindo do idealismo, a consciência humana é produto da evolução material. Cheptulin diz que "sendo propriedade da matéria altamente desenvolvida, (...) a consciência representa uma forma nova, mais elevada do reflexo psíquico da realidade"²³. É o salto qualitativo, uma das leis fundamentais da dialética materialista.

Ora, concebendo a consciência humana como resultado da evolução material, a teoria da consciência reflexo revela o estrito empirismo de suas bases. O conhecimento humano é sempre explicado ali de maneira psico-fisiológica. Dessa forma, a teoria da consciência reflexo enquadra-se, para usarmos uma expressão cara a Jacques Maritain, no âmbito da "teoria instrumentalista" do conhecimento. "É um erro, diz Maritain, definir o pensamento humano como um órgão de resposta aos estímulos e situações do meio, isto é, de o definir em termos de conhecimento e reação animais, pois, tal definição corresponde exatamente ao modo de 'pensar' próprio dos animais irracionais"²⁴. Freire, por sua vez, tem opinião próxima à de Maritain. Ao criticar o behaviorismo como uma teoria psicológica incapaz de compreender as relações dos

²³Alexandre CHEPTULIN, *A dialética materialista*, p. 93.

²⁴Jacques MARITAIN, *Rumos da Educação*, p. 189.

seres humanos com o mundo, Freire observa que nele "os homens são negados enquanto vistos como máquinas"²⁵.

Mas, tanto a opinião de Maritain quanto a de Freire, partem ambas de uma preocupação maior. A teoria da consciência reflexo, sustentando a consciência como um produto da evolução material e explicando o conhecimento de maneira psico-fisiológica, concebe, de maneira darwinista, o homem como sendo apenas produto da evolução biológica. E Maritain apontou para o prejuízo pedagógico de uma filosofia da educação que parte dos pressupostos de uma teoria da consciência com base estritamente empirista. "Uma teoria educativa, diz Maritain, baseada no empirismo envolverá assim o desenvolvimento inteiro da criança e do adolescente e se interessará pela cultura dos poderes espirituais e racionais, mas assim fazendo, ela ignorará a natureza mesma desses poderes, desconhecerá suas necessidades e aspirações próprias, e reduzirá todas as coisas a esse plano ambíguo onde o desenvolvimento do filho do homem é compreendido em função da simples vida animal e do simples desenvolvimento animal"²⁶.

²⁵ Paulo FREIRE, *op. cit.*, p. 67.

²⁶ Jacques MARITAIN, *op. cit.*, p. 188.

Entretanto, o "filho do homem" não é, e tanto para Maritain como para Freire, "apenas" produto da evolução biológica. Sempre devemos reafirmar que, para o pensamento cristão, a "raison d'être" do "filho do homem" reside em sua fonte e destino últimos: Deus, seu criador e redentor. E aqui melhor se explicita a razão de Paulo Freire na ênfase que dá ao fator subjetivo. Não era apenas para assegurar o papel da subjetividade no interior do processo revolucinário, tal como ele o dissera na *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, mas, fundamentalmente, para lhe garantir a transcendência metafísica.

Concluindo esta seção, podemos dizer que, especificamente para Freire, rejeitar a teoria da consciência reflexo significa rejeitar, por um lado, determinada concepção do homem. Por outro lado, sustentar a teoria da *consciência-de*, significa afirmar o dinamismo da intencionalidade da consciência humana. Dinamismo que, conforme diz o professor Fiori, "não tem horizonte, aponta para a infinitude e abre-se para o Absoluto no próprio desenvolvimento da prática histórica"²⁷. Tal como a sibila de Heráclito, o Absoluto sinaliza à consciência como transcendente horizonte de plenitude. Ele se põe, enfim, como garantia última da consciência ao visar ao real. Aqui Descartes entra pela porta dos

²⁷ Ernane Maria FIORI, *Metafísica e história*, p. 275.

fundos do pensamento pedagógico freireano: a subjetividade - o cogito - resguarda-se à sombra do argumento teológico. E o destino da conscientização parece ser inexorável: revelar ao homem a sua transcendentalidade até que descanse na comunhão com o divino na pátria celestial.

À GUIZA DE CONCLUSÃO

Este não é o momento de marcarmos posição. Acreditamos tê-la objetivado nos capítulos precedentes, isto é: mostramos que, em nossa análise da concepção de subjetividade via conceito *diálogo* e via conceito *conscientização*, há uma incongruência lógico-metodológica no pensamento pedagógico de Paulo Freire, o que torna problemático o seu rigor de sistema. Aqui queremos expor e enfrentar três sérias objeções a nossa posição.

1.) Sobre a preocupação do sistema

É possível objetar-nos que Freire, coerente com o método da Filosofia da Existência, jamais teve preocupação sistemática. Afinal, como apontamos no primeiro capítulo deste trabalho, a Filosofia da Existência não tem a pretensão de enclausurar o homem no âmbito de abrangentes sistemas teóricos. A sua preocupação é com o homem "aqui" e "agora", lançado "aí" no mundo. Mas Freire, no interior do quadro teórico da Filosofia da Existência, tem posição específica. Ele se caracteriza como um pedagogo e um pensador cristãos. Enquanto pensador cristão, a fé determina a sua atitude cognoscitiva. Como observa Gilson: "Para os filósofos antigos e a maioria dos modernos, a Filosofia é uma espécie de religião natural, ou um sucedâneo da religião. É nela que buscam a

satisfação de suas necessidades intelectuais, e notadamente, a resposta às questões mais decisivas da vida. O filósofo cristão não pede tal resposta à Filosofia; sua concepção de mundo é determinada pela fé, que lhe proporciona uma visão onicompreensiva do mundo e da vida. É por isso que, graças a uma espécie de necessidade psicológica - sempre passível de exceção - o filósofo cristão desconhece, em matéria cosmovisual, aquela tensão apaixonada, aquele tatear e investigar irrequieto, que caracteriza a especulação abandonada a si mesma. Sua atitude difere radicalmente da do pesquisador cético e criticista, que não cessa de questionar e de formular os mesmos problemas"²⁸. Assim, é possível afirmar que o pensamento pedagógico de Freire, ainda que não possua a pretensão do sistema, é possuído pelo "esprit" cristão. E o "esprit" cristão tende à totalidade do Absoluto transcendente. Carrega consigo uma visão fechada do destino último do homem. Nesse sentido, o "esprit" cristão determina de maneira decisiva o sentido do trabalho filosófico freireano, e, mesmo assim, Paulo Freire tematiza uma concepção ambígua da subjetividade nas três obras que aqui elegemos para estudá-lo. Paulo Freire titubeia em exorcizar tal "esprit"? Parece-nos que o professor Sigrist tem uma resposta adequada para esta questão. Diz ele que "a consciência cristã do século XX, na medida em que passa

²⁸ Etienne GILSON, *História da Filosofia Cristã*, pp. 10-11.

a assumir a contemporaneidade, inevitavelmente haveria de compadecer o drama da consciência ocidental, que, desde a descoberta da subjetividade, lamenta a impossibilidade de uma metafísica, e se debate, já quase cansada de tantas buscas sem sucesso, à procura de uma objetividade na qual possa descansar segura, e assim recuperar a sua condição 'teórica'. Mas esta possibilidade, parece, de vez, descartada. Então? Então, é necessário viver a angústia, o risco. E a consciência cristã parece trilhar 'esse caminho sem retorno de uma opção'"²⁹.

2.) Sobre o praticismo

É preciso observar que ao longo deste trabalho não procuramos negar a eficácia teórica do pensamento pedagógico de Paulo Freire enquanto iluminadora de uma prática pedagógica que tem obtido surpreendentes resultados nas mais diversas regiões de Terceiro Mundo. E, justamente por isso, pode-se também aventar contra nossa posição o velho aforismo de que "a verdade da teoria é a prática" Entretanto, é aí que se pode intrometer um sério e perigoso problema. Não devemos nunca nos esquecer que o óbvio é construção histórica e que carrega consigo o fantasma do escamoteamento. Afirmado e repetido aos borbotões, tal aforismo

²⁹ José Luiz SIGRIST. *A JUC no Brasil*, p. 45.

pode tornar-se uma obviedade das mais perniciosas. O praticismo possui caráter dogmático e despótico. É sua pretensão inviabilizar a tarefa do pensamento, impedir a pergunta filosófica e atirar a teoria para os brumosos céus da metafísica.

3.) Sobre o rigor teórico

Como apontamos na introdução, não procuramos aqui uma resposta cabal às questões propostas. Procuramos encaminhá-las, abrir a discussão e suscitar o debate filosófico. É somente aí que se origina a pesquisa teórico-investigativa. Portanto, perguntar pelo rigor da teoria, significa abrir-se cada vez mais para a fertilidade da prática. É no rigor teórico que o real deve aceder com maior e mais transparência. E quem aufere com isso é a própria educação, enquanto objeto de preocupação do filósofo. Assim, concordamos plenamente com Paulo Freire ao dizer que "no contexto teórico, 'tomando distância' do concreto, buscamos a razão de ser dos fatos. Em outras palavras, procuramos superar a mera opinião que deles temos e que a tomada de consciência dos mesmos nos proporciona, por um conhecimento cabal, cada vez mais científico em torno deles"³⁰.

³⁰ Paulo FREIRE, *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, p. 135.

Finalmente, fica como proposta de pesquisas posteriores as seguintes questões:

1. Quais são os pressupostos epistemológicos que determinam uma concepção da Teoria no pensamento pedagógico de Paulo Freire?
2. Como Paulo Freire tematiza a questão da cientificidade?

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.
- ARROYO, Jésus. *Paulo Freire: su ideologia e método*. Zaragoza: Editorial Hechos e Dichos, 1973.
- BEAUFRET, Jean. *Introdução às filosofias da existência*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Duas Cidades, 1976.
- BOEHNER, Philotheus e GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1988.
- BOLLNOW, Otto F. *Pedagogia e filosofia da existência*. Trad. Hermógenes Harada. Petrópolis: Vozes, 2. ed., 1974.
- BORNHEIM, Gerd. *A dialética: teoria e práxis*. Porto Alegre: Globo, 2. ed., 1983.
- BRONOWSKI, J. MASLISH, Bruce. *A tradição intelectual do ocidente*. Trad. Joaquim J. Braga Coelho Rosa. Lisboa: Edições 70, s. d.
- BRUGGER, Walter. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: EPU, 4. ed., 1987.

- BUBER, Martin. *Eu e tu*. Trad. Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Cortez e Moraes, 1977.
- _____. *Do diálogo e do dialógico*. Trad. Marta E. de Souza Queiróz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- CHÂTELET, François et alii. *La philosophie*. Verviers (Belgique): Editions Marabout, 1979, 3 volumes.
- CHEPTULIN, Alexandre. *A dialética materialista: categorias e leis da dialética*. Trad. Leda Rita Cintra Vaz. São Paulo: Alfa-Ômega, 1982.
- CRUZ, Sérgio Amâncio. *A pedagogia de Paulo Freire: questões epistemológicas*. Campinas: FE (Unicamp), 1978 (Mimeo).
- DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?*. Trad. Maria José J. G. de Almeida. Rio de Janeiro: Eldorado, 2. ed., 1973.
- DE LORA, Cecilio. *Algunas consideraciones en torno a la educacion liberadora*. Pontificio Colegio Latino Americano, Roma, 1971.
- DESCARTES, Renée. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1982.

- FIORI, Ernani Maria. *Metafísica e história*. Porto Alegre: LPM, 1987.
- FRANCO, Fausto. *El hombre: construcción progresiva. La tarea educativa de Paulo Freire*. Madrid: Marsiega, 1973.
- FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 17. ed., 1986.
- _____. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 3. ed., 1975.
- _____. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 7. ed., 1984.
- _____. *Extensão ou comunicação?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 8. ed., 1985.
- _____. *Conscientização: teoria e prática da libertação*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.
- GADOTTI, Moacir. *Pensamento pedagógico brasileiro*. São Paulo: Ática, 1987.
- GILES, Thomas Ransom. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU/Edusp, 1975 (2 vols.).

- GIORDANI, Mario Curtis. *Iniciação ao existencialismo*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1976.
- GIRARDI, Julio. *Marxismo e cristianismo*. Trad. Geraldo Dantas Barreto. São Paulo: Paulinas, 1968.
- GOLDMANN, Lucien. *Epistemologia e filosofia política*. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1978.
- GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 2. ed., 1988.
- HUSSERL, Edmund. *Investigação lógicas*. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980
- JARBAS, M. "A fundamentação teórica do sistema de educação de Paulo Freire". In: *Estudos universitários: Revista Cultural da Universidade do Recife*. Recife, n. 4, 1963.

- JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. Trad. Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, s. d.
- _____. *A situação espiritual do nosso tempo*. Trad. João Modesto. Lisboa: Moraes Editores, 1968.
- JORGE, J. Simões. *A ideologia de Paulo Freire*. São Paulo: Loyola, 1979.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, s. d.
- KOPNIN, P. V. *A dialética como lógica e teoria do conhecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Trad. Célia Neves e Alderico Toribio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2. ed., 1976.
- LACROIX, Jean. *Marxismo, existencialismo, personalismo*. Trad. Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972
- LADRIÈRE, Jean. *A articulação do sentido*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: EPU/Edusp, 1977.

- LOWY, Michael. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. São Paulo: Cortez, 1988.
- LUKÁCS, Gyorgy. *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas (L.E.C.H.), 1979.
- _____. *Existencialismo ou marxismo?* Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas (L.E.C.H.), 1979.
- MARIAS, Julian. *Antropologia Metafísica*. São Paulo: Duas Cidades, 1971.
- MARITAIN, Jacques. *Rumos da educação*. Trad. Abadia de Nossa Senhora das Graças. Rio de Janeiro: Agir, 5. ed., 1968.
- _____. *Humanismo integral*. Trad. Afrânio Coutinho. São Paulo: Dominus, 4. ed., 1962.
- MARX, Karl. *Teses contra Feuerbach*. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. *A sagrada família*. Lisboa: Editorial Presença, 1974.

- _____. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Luiz Fernando Cardoso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2. ed., 1983.
- _____. & ENGELS, Friedrich. *Cartas filosóficas e o manifesto comunista*. São Paulo: Editora Moraes, 1987.
- MATALLO JR, Heitor et alii. *Paradigmas filosóficos da atualidade*. Campinas: Papyrus, 1989.
- MESZÁROS, István. *A teoria da alienação*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- MOUNIER, Emmanuel. *O personalismo*. Trad. João Bernard da Costa. Lisboa: Martins Fontes, 4. ed., 1976.
- MOURA, Carlos A. Ribeiro de. *A crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella/Edusp, 1989.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O anti-Cristo*. São Paulo: Editora Moraes, 1984.
- PINTO, Álvaro Vieira. *Consciência e realidade nacional*. Rio de Janeiro: ISEB, 1960 (2 vols.).
- _____. *Ideologia e desenvolvimento nacional*. Rio de Janeiro: ISEB, 1959.

POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. Trad. Leonidas Hegenberg e Octanny S. da Mota. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1980.

_____. *Conhecimento objetivo*. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1975.

PAIVA, Vanilda Pereira. *Educação popular e educação de adultos*. São Paulo: Loyola, 4. ed., 1987,

_____ et alii. *Perspectivas e dilemas da educação popular*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

ROMANO, Roberto. *Lux in tenebris*. São Paulo: Cortez, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Trad. Sergio Milliet. São Paulo: Difel, 3. ed., 1979.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Virgílio Ferreira. Lisboa: Editorial Presença, 4. ed., 1972.

_____. *Questão de método*. Coleção "Os pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1984.

SCHAFF, Adam. *História e verdade*. Trad. Maria Paula Duarte. São Paulo: Martins Fontes, 4. ed., 1978.

SEVERINO, Antonio Joaquim. *Pessoa e existência. iniciação ao personalismo de Emmanuel Mounier*. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1983.

_____. *Metodologia do trabalho científico*. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 9. ed., 1983.

SIGRIST, José Luiz. *A JUC no Brasil: evolução e impasse de uma ideologia*. São Paulo: Cortez/UNIMEP, 1982.

SILVA, Alberto. *La pédagogie de Paulo Freire: une conception politique de la cultura*. In: *Études Paris*, 33 (1970), pp. 656-672.

SILVEIRA, Paulo e DORAY, Bernardo (Orgs.). *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. São Paulo: Vértice, 1989.

TORRES, Carlos Alberto. *A dialética hegeliana e o pensamento lógico-estrutural de Paulo Freire*. In: *Síntese*, 3 (1976), pp. 61-78.

VAZ, H. C. de Lima. *Ontologia e história*. São Paulo: Duas Cidades, 1968.

VAZQUES, Adolfo Sanches. *Filosofia da Praxis*. Trad. Luiz Fernando Cardoso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2. ed., 1977.