

Thalles Valente de Paiva

**O ESPECTRO DA DIALÉTICA DAS CONSCIÊNCIAS: PAULO
FREIRE E O “EXISTENCIALISMO CULTURAL”**

UBERLÂNDIA – MG

2025

Thalles Valente de Paiva

**O espectro da dialética das consciências: Paulo Freire e o
“existencialismo cultural”**

Trabalho para defesa de Tese de Doutorado
apresentado ao Programa de Pós-graduação em
Educação da Universidade Federal de
Uberlândia

Linha de Pesquisa: História e Historiografia da
Educação

Orientador: Prof. Dr. Armino Quillici Neto

UBERLÂNDIA – MG

2025

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

P149 2025	Paiva, Thalles Valente de, 1989- O espectro da dialética das consciências: [recurso eletrônico] : Paulo Freire e o "existencialismo cultural" / Thalles Valente de Paiva. - 2025. Orientador: Armino Quillici Neto. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Educação. Modo de acesso: Internet. Disponível em: http://doi.org/10.14393/ufu.te.2025.214 Inclui bibliografia. 1. Educação. I. Quillici Neto, Armino ,1962-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós- graduação em Educação. III. Título. CDU: 37

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Educação
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1G, Sala 156 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
Telefone: (34) 3239-4212 - www.ppged.faced.ufu.br - ppged@faced.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Educação				
Defesa de:	Tese de Doutorado Acadêmico, 04/2025/435, PPGED				
Data:	Vinte e seis de fevereiro de dois mil e vinte e cinco	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	17:30
Matrícula do Discente:	12113EDU037				
Nome do Discente:	THALLES VALENTE DE PAIVA				
Título do Trabalho:	"O Espectro da Dialética das Consciências: Paulo Freire e o "Existencialismo Cultural" "				
Área de concentração:	História e Historiografia da Educação				
Linha de pesquisa:	Educação				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	"A INFLUÊNCIA DA FORMAÇÃO SUPERIOR NAS PRÁTICAS DOS DOCENTES DA EDUCAÇÃO BÁSICA (Educação Infantil e Ensino Fundamental de 1ª à 4ª séries): uma análise sobre a prática da sala de aula dos professores da Educação Básica formados em Pedagogia ou Normal Superior"				

Reuniu-se, através de sala virtual da Plataforma Microsoft Teams, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Educação, assim composta: Professores Doutores: Sônia Aparecida Siquelli - USF; Manoel Messias de Oliveira - UFCAT; José Carlos Souza Araujo - UFU; Márcio Danelon - UFU e Armindo Quillici Neto - UFU, orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Armindo Quillici Neto, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

[Aprovado(a)].

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Armindo Quillici Neto, Professor(a) do Magistério Superior**, em 26/02/2025, às 17:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



Documento assinado eletronicamente por **Manoel Messias de Oliveira, Usuário Externo**, em 27/02/2025, às 16:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



Documento assinado eletronicamente por **José Carlos Souza Araujo, Usuário Externo**, em 07/03/2025, às 16:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



Documento assinado eletronicamente por **Marcio Danelon, Professor(a) do Magistério Superior**, em 12/03/2025, às 15:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



Documento assinado eletronicamente por **Sônia Aparecida Siquelli, Usuário Externo**, em 13/03/2025, às 08:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6131046** e o código CRC **CE6137B8**.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer imensamente à minha mãe, Maria Aparecida Valente de Paiva. Sem ela, eu jamais conseguiria escrever esta tese. Agradeço à minha família pelo apoio e consideração, à minha irmã Ana Clara Valente de Paiva e o meu pai, Nei Avelino de Paiva. Agradeço à minha tia, Lúcia de Fátima Valente de Paiva, pelo apoio de sempre, pelos ensinamentos e pelo esforço em me fazer engajar na vida acadêmica. Agradeço ao processo orientação do professor Armino Quillici Neto. Não posso esquecer de agradecer à atenção e à educação da coordenação do Programa de Pós-Graduação em Educação, sempre disposta a ajudar. Agradeço também pelo apoio financeiro da CAPES, pois, sem ele, não seria possível escrever esta tese.

Thalles Valente de Paiva

BANCA EXAMINADORA

Armando Quillici Neto _____ Dr(a)
em: Educação Inst.trab: UFU (Orientador(a))

Sônia Ap. Siquelli.Dr(a) em: Educação Inst.trab:
USF (Membro Efetivo externo)

Manoel Messias de Oliveira Dr(a) em: Educação
Inst.trab: UFCAT(Membro Efetivo Externo)
(Membro Efetivo do Programa)

Márcio Danelon_____ Dr(a) em:
Educação Inst.trab: UFU (Membro Efetivo)

José Carlos de Souza Araújo_____ Dr(a) em:
Educação Inst.trab: UFU (Membro Efetivo)

Suplentes

Betânia de Oliveira Larterza Ribeiro__ Dr(a)
em: Educação Inst.trab: UFU (Membro Suplente
do Programa)

Egberto Pereira Dos Reis_____ Dr(a) em:
Educação Inst.trab: UNIPAN (Membro Suplente
Externo)

Resumo

Este trabalho tem como objetivo investigar como a conscientização é constituída na obra de Paulo Freire. A partir da nossa pesquisa, a conscientização não se apresenta como uma simples palavra ou conceito abstraído dos demais; ela estrutura a forma do “Método Paulo Freire”. Ao problematizarmos como princípio, analisamos sua gênese, que vem da relação com o pensamento do ISEB, conhecido como ideólogo do nacional-desenvolvimentismo. A partir da leitura do contexto da época, pode-se observar que a conscientização era um método indutivista, advindo, principalmente, da leitura sistematizada pelo intelectual do IBF Vicente Ferreira da Silva, que sistematizou uma dialética das consciências. Ela parte do princípio de que todas as formas de pensamento são formas de consciência querendo realizar suas vontades no mundo, com particularidades que entram em divergência e em processos de dominação e libertação. A superação desse conflito se daria a partir da conversa entre vários pontos de vista conflitantes, visando a unidade do diálogo. O diálogo seria a forma de organizar as divergências e formar um projeto temporal coletivo para superar a dominação de um sobre os outros. A unidade não apenas formaria um projeto ótico, mas resgataria a essência do ser, humanizando o mundo. Nos anos 1950 e 1960, movido pela forma de organizar conteúdos distintos e antinômicos do conflito existencial da História, o educador apostou que a solução para a crise do Brasil era formar um projeto nacional-desenvolvimentista. Porém, a partir de sua "Pedagogia do Oprimido", Freire abandona suas ideias reformistas e aposta na utopia socialista para alcançar a tão sonhada humanização. A problemática da nossa tese é se, de fato, Freire descartou o modelo da dialética das consciências em favor de um novo princípio, ou se simplesmente descartou o nacionalismo desenvolvimentista, mas conservou a estrutura da dialética das consciências. Para nós, ocorreu o segundo movimento: Freire sempre insistiu na mesma forma, desde a maneira de pensar e organizar várias perspectivas antinômicas até a forma de praticar sua militância, alterando apenas os projetos óticos, já que eles são finitos historicamente. Contudo, a ontologia da consciência de ser está presente em toda a sua obra. A História é simplesmente o desenvolvimento da consciência em busca de sua humanização.

Palavras-chave: Paulo Freire, dialética das consciências, conscientização, existencialismo cultural.

ABSTRACT

This work aims to investigate how consciousness is constituted in the works of Paulo Freire. From our research, consciousness does not present itself as a mere word or concept abstracted from others; it structures the form of the "Paulo Freire Method." By problematizing as a principle, we analyze its genesis, which comes from the relationship with the thought of ISEB, known as an ideologue of national developmentalism. From the reading of the context of the time, one can observe that consciousness was an inductive method, primarily derived from the systematized reading by the IBF intellectual Vicente Ferreira da Silva, who systematized a dialectic of consciousnesses. It is based on the principle that all forms of thought are forms of consciousness seeking to realize their wills in the world, with particularities that enter into divergence and processes of domination and liberation. The overcoming of this conflict would occur through dialogue among various conflicting viewpoints, aiming for unity in the dialogue. Dialogue would be the way to organize divergences and form a collective temporal project to overcome the domination of one over others. Unity would not only form an ontic project but also rescue the essence of being, humanizing the world. In the 1950s and 1960s, driven by the way of organizing distinct and antinomic contents of the existential conflict of History, the educator believed that the solution to Brazil's crisis was to form a national developmentalist project. However, from his "Pedagogy of the Oppressed," Freire abandons his reformist ideas and bets on the socialist utopia to achieve the long-desired humanization. The problem of our thesis is whether, in fact, Freire discarded the model of the dialectic of consciousness in favor of a new principle, or if he simply discarded developmentalist nationalism while preserving the structure of the dialectic of consciousness. For us, the second movement occurred: Freire always insisted on the same form, from the way of thinking and organizing various antinomic perspectives to the way of practicing his activism, changing only the ontic projects, as they are historically finite. However, the ontology of the consciousness of being is present throughout his work. History is simply the development of consciousness in search of its humanization.

Keywords: Paulo Freire, dialectic of consciousness, conscientization, cultural existentialism.

Sumário

INTRODUÇÃO	12

Sessão 1

CONSCIENTIZAÇÃO: UMA APOSTA DA “INGENUIDADE AUTÊNTICA” PARA A MUDANÇA

Capítulo 1

1.1 O absoluto começa pelo ser: uma necessidade ontológica da consciência de ser	21
1.2 “Gêneses” do “existencialismo cultural”: a estrutura formal da Dialética das consciências	27
1.3 A consciência da situação como determinante pessoal: a unidade entre intuição e indução no projeto de ser a própria situação	53
1.4 As peculiaridades do “coquetel filosófico”: a unidade da diversidade como superação dos conflitos entre as partes	71
1.5 Uma operação ideológica: indutivismo como “Unidade” entre subjetividade e objetividade	

Capítulo 2

2.1 “Ser situado”, o sublime objeto da conscientização	97
2.2 Transições para uma nova situação: conscientização como integração para projeto que nos convém	108
2.3 Os “mistérios” da conscientização: a verdade pelo sentimento de autenticidade	120
2.4 Conscientização como vocação da “pessoa humana”	125
2.5 Conscientização uma deontologia do ser	128

Capítulo 3

3.1 Ideologia e Educação: a formação da autoconsciência comunitária pelo indutivismo pedagógico	132
3.2 O indutivismo pedagógico como ferramenta ideológica populista	139

Capítulo 4

4.1 A crítica ao legado do “existencialismo cultural” em Freire: reformulação ou apropriação	147

Sessão 2

A CONSCIÊNCIA DO ANTAGONISMO ABSOLUTO DA HISTÓRIA: DESUMANIZAÇÃO VERSUS HUMANIZAÇÃO

Capítulo 1

1.1 Rememorando nossos passos	174
1.2 A encarnação e personificação do Verbo na educação popular	181
1.3-O avistar das referências: Freire é isto e aquilo outro	196

Capítulo 2

2.1 Conteúdos finitos, forma infinita – a vontade de conservação da conscientização	213
2.2 Dialética entre subjetividade e objetividade: a herança do método indutivista isebiano	229
2.3 Conversa e diálogo: tudo na História são modos de a consciência agir e pensar sobre algo	242

Capítulo 3

3.1 “Gênesis” e estrutura da Antropologia de Freire	248
3.2 A dialética do senhor e escravo como uma antropologia: o romantismo hegeliano do ISEB, IBF, JUC e Paulo Freire	260
3.3 Dialética como lógica do reconhecimento: o Hegelianismo kojeviano do “existencialistas culturais”	280
3.4 Hegelismo a partir de uma Filosofia do Sujeito	290
3.5 Os paradoxos da conscientização	311

Capítulo 4

4.1 Comunicação e diálogo: Freire e as “aproximações” com o marxismo	322
4.2 Conscientização em São Tomé e Príncipe: a conscientização para o trabalho. “Estrutura” mais “superestrutura” é igual a “clima cultural”	330
4.3 “Diamat”: o mito da estrutura como causa da superestrutura	334
4.4 Freire e o marxismo: uma conversa para reforçar a conscientização	341
4.5 Uma leitura “existencialista cultural” sobre Marx	352
4.6 Freire, você se considera um intelectual marxista?	358
4.7 O marxismo é “fundamental” para a conscientização: uma leitura fundamental do marxismo em Freire	368

Capítulo 5

5.1 Hegel e Marx: uma crítica aos fundamentos primeiros	374
5.2 Marx e a crítica às teorias e filosofias gerais da História	383
5.3 Marx e a crítica à Aufhebung hegeliana	389
5.4 Marx e a crítica ao modelo representação capitalista	396
5.5 Para uma filosofia da História da humanização é inevitável a necessidade da desumanização	404

Sessão 3

A Virada Para A Pós-Modernidade: Um Pós-Modernismo Extirpado De Suas Propriedades
Nocivas

Capítulo 1

1.1 Regresso ao Brasil	414
1.2 O indeterminismo da era pós-moderna determinado como necessidade de esperança	418

Capítulo 2

2.1 A pós-modernidade em Freire: determinismo local constituído pela meta-narrativa da Esperança	422
2-2 A pós-modernidade como abertura para incerteza: uma autocrítica pela certeza da comunicação dialogal	431

Capítulo 3

3.1 Uma pós-modernidade descafeinada: o pós-modernismo destituídos dos seus excessos 447

Considerações Finais: Dos “mistérios do mundo” para o “mistério” de Paulo Freire
486

Introdução

A diversidade induzida pela “Unificação” da conscientização

Já é reconhecido no mundo acadêmico que Paulo Freire é uma das referências mais usadas nas áreas das humanidades. Segundo Green (2006), *Pedagogia do Oprimido* está entre os três livros mais citados nas ciências sociais. Não se restringindo ao movimento abstrato dos debates das “ciências humanas”, seu “método” também atuou e atua na realidade concreta em vários países, como Austrália, Japão, Nova Zelândia, Reino Unido, Brasil, Paquistão, Sri Lanka, República Democrática do Congo e Emirados Árabes Unidos. Com tanta repercussão internacional, não nos soa estranha a nomenclatura de Gadotti, “cidadão do mundo”, um olhar retrospectivo sobre suas peregrinações que converteu seu “método” ao reconhecimento planetário.

Todo esse reconhecimento se manifesta na assertiva, no senso comum acadêmico, do caráter particular de seu pensamento, mas que perpassa o todo de sua obra, como destacou Gadotti (1996): o engajamento ético “aos ‘condenados da Terra’ (em *Pedagogia do oprimido*), com os ‘excluídos’ (em *Pedagogia da Autonomia*)”. Há a certeza comum de que a pedagogia se forja pelo movimento de romper com o cercamento e as exclusões fabricadas não apenas pelo opressor, mas também pela subsunção passiva da consciência do oprimido ao opressor, assinalando, assim, uma forma de educar que não teme em dizer qual é o fim de sua prática: a emancipação política. A partir dessa certeza comum, McLaren (1998) disse, pouco tempo após o falecimento de Freire, que o grande mérito do educador foi ser um dos primeiros internacionalmente reconhecidos a observar que a educação e a política são inseparáveis, e que o aprender e o ensinar são práxis que atuam partidariamente com e no mundo.

Aliás, práxis “com-e-no-mundo” é, em Freire, a própria essência do ser. E essa relação do Homem (com sua práxis) com e no mundo se enuncia como uma dialética do ser. A princípio, de maneira geral em sua obra (mesmo com suas especificidades de seus momentos), a conscientização apresenta o mesmo desenvolvimento formal: uma consciência que, em seu movimento de conhecer, transforma a Si e aquilo que é externo a Si, o Outro, que também interfere no seu Si, pois trata-se de uma relação, só há ser na integração. As formas de conhecer (fases da consciência natural, ingênua, crítica, consciência autêntica, em seu

processo gnosiológico) realizam por uma espécie de deontologia do ser, a trajetória do ente e do ser-do-mundo ao seu retorno à Unidade positiva, a vocação do Homem; que é, que para o educador, o humanização que se desenvolve pelo processo histórico concreto de desumanização. Se é, portanto, intrínseco ao ser, logo os processos particulares e singulares de desenvolvimento da consciência movem-se em direção ou na desorientação desse telos, apenas há o humanizar-se ou ao seu contrário. Se o ser tem sua orientação por uma normativa meta-estável, por outro lado, no mundo concreto, é seu reflexo oposto, estando aberto às contingências sócio-culturais e políticas. Ou seja, estamos diante de uma típica leitura opositiva da dialética entre mundo infinito e finito, onde as distorções do mundo e a desumanização do ser, dominação e libertação, somente acontecem porque já estão em relação a diretrizes de mundo infinito, onde recuperar a essência da Humanização é o seu horizonte.

Essa ontologia do ser reflete na relação educacional; educando e educador, estão em relação um com o outro, assim como ao seu contexto social-cultural. Daí a política, pois já estão interligados por processos de negociações, que, são para Freire produtos da comunicação, das quais sempre tem seu fim e mediação o diálogo. Se observamos este trecho da *Pedagogia do Oprimido*, fica explícita a assertiva que:

[...] é preciso que educador e político sejam capazes de conhecer as condições estruturais em que o pensar e a linguagem do povo, dialeticamente, se constituem. Daí também que o conteúdo programático para a ação, que é de ambos, não possa ser de exclusiva eleição daqueles, mas deles e do povo. É na realidade mediatizadora, na consciência que dela tenhamos educadores e povo, que iremos buscar o conteúdo programático da educação. O momento deste buscar é o que inaugura o diálogo da educação como prática da liberdade.¹

Assim, parte-se do princípio de que o ser é uma relação, uma relação entre consciências – cuja unificação das conversas se faz pelo diálogo. Isso significa que a vida se faz por meio de conversas com o outro, onde as divergências de opiniões têm o diálogo como seu fim, para que vontades divergentes possam negociar sua diferença para realizar suas “vocações” em conjunto. Esse movimento seria o mesmo do aprender e do ensinar, onde os agentes educativos aparecem como algo externo ao outro, a partir de conflitos sobre saberes divergentes, como o saber acadêmico do professor e o saber específico do aluno. A relação

¹ FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, p.56.

dessa tensão opera o diálogo, do qual, ao fazer a unidade, recuperam sua vocação e, com isso, realizam sua liberdade.

Essa seria a forma genérica da conscientização, a partir do princípio de que para ser, é necessário ter a consciência de ser. Devemos estar cientes de que a conscientização não é apenas uma palavra ou conceito isolado em Freire, ela é o princípio de seu método pedagógico. Como o educador deixa claro, a conscientização é “o conceito central de minhas ideias sobre a educação”². A partir disso, Freire arranja a conscientização com essa qualificação:

Uma das características do homem é que somente ele é homem. Somente ele é capaz de tomar distância frente ao mundo. Somente o homem pode distanciar-se do objeto para admirá-la. Objetivando ou admirando – admirar se toma aqui no sentido filosófico – os homens são capazes de agir conscientemente sobre a realidade objetivada. É precisamente isto, a “práxis humana”, a unidade indissolúvel entre minha ação e minha reflexão sobre o mundo. Num primeiro momento a realidade não se dá aos homens como objeto cognoscível por sua consciência crítica. Noutros termos, na aproximação espontânea que o homem faz do mundo, a posição normal fundamental não é uma posição crítica mas uma posição ingênua. A este nível espontâneo, o homem ao aproximar-se da realidade faz simplesmente a experiência da realidade na qual ele está e procura.

Esta tomada de consciência não é ainda a conscientização, porque esta consiste no desenvolvimento crítico da tomada de consciência. A conscientização implica, pois, que ultrapassemos a esfera espontânea de apreensão da realidade, para chegarmos a uma esfera crítica na qual a realidade se dá como objeto cognoscível e na qual o homem assume uma posição epistemológica.

A conscientização é, neste sentido, um teste de realidade. Quanto mais conscientização, mais se “desvela” a realidade, mais se penetra na essência fenomênica do objeto, frente ao qual nos encontramos para analisá-lo. Por esta mesma razão, a conscientização não consiste em “estar frente à realidade” assumindo uma posição falsamente intelectual. A conscientização não pode existir fora da “práxis”, ou melhor, sem o ato ação – reflexão. Esta unidade dialética constitui, de maneira permanente, o modo de ser ou de transformar o mundo que caracteriza os homens. Por isso mesmo, a conscientização é um compromisso histórico. É também consciência histórica: é inserção crítica na história, implica que os homens assumam o papel de sujeitos que fazem e refazem o mundo. Exige que os homens criem sua existência com um material que a vida lhes oferece...³

2 FREIRE, Paulo, **Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire** / Paulo Freire; [tradução de Kátia de Mello e Silva; revisão técnica de Benedito Eliseu Leite Cintra]. – São Paulo: Cortez & Moraes, 1979, p. 15.

3 FREIRE, Paulo, **Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire** / Paulo Freire; [tradução de Kátia de Mello e Silva; revisão técnica de Benedito Eliseu Leite Cintra]. – São Paulo: Cortez & Moraes, 1979, p. 15.

Ou seja, a conscientização, nas palavras de Freire, é uma relação, uma dialética entre consciência e mundo, onde a consciência compreende e organiza seu modo de existência. A partir disso, como centro de seu pensamento, nos perguntamos: como esse modelo está estruturado formalmente? Como ele se apresenta em sua prática pedagógica? Por que Freire o escolheu e não outro? Essa forma é uma invenção do educador? E, principalmente, o que sustenta a conscientização? Qual é seu fundamento ontológico?

De forma mais imediata, a conscientização aparece ao senso comum externo à academia como expressão da consciência de classe. Freire, portanto, é assombrosamente um pensador e educador marxista, e sua filosofia pedagógica tem como finalidade somente doutrinar as crianças para o comunismo.⁴ Aliás, a fantasia de um espectro comunista em Freire não é nada nova, ela já atormentava alas da elite brasileira desde os anos 1950-1960. Todavia, ela também atravessava o campo intelectual, como assegura Aranha (2012), a católicos conservadores que acusavam o educador de usar “categorias marxistas” em seu discurso pedagógico⁵.

Esse senso comum da conscientização como sinônimo de consciência de classe ou da luta de classes, entre consciência oprimida e consciência opressora, muitas vezes infere que Freire é um educador marxista. Essa certeza também se apresenta em comentadores pró-legatários do freiriano. No entanto, o senso comum dos comentadores ligados ou relacionados, direta ou indiretamente, ao Instituto Paulo Freire gera uma dúvida sobre se Freire é marxista ou se “aproxima-se” do marxismo. Usualmente, o argumento é que, embora Freire não seja “puramente” marxista, ele é influenciado pelo “materialismo histórico e dialético”. Como exemplo, Jones Irwin (2012) considera que há uma forte influência de Marx

4 Como lembra Kohan (2020): “Depois de quase vinte anos, os “reacionários pragmáticos” saíram às ruas: “Chega de doutrinação marxista. Chega de Paulo Freire”, dizia uma bandeira, elaborada pelo professor de História do Distrito Federal Eduardo Sallenave, 27 anos, nas manifestações de 15 de março de 2013 contra Dilma Rousseff em Brasília. Basicamente, o inimigo político declarado, o marxismo, o comunismo; na linha de fogo, aquele colocado como responsável local por ter trazido o marxismo ao sistema educacional brasileiro: Paulo Freire.” KOHAN, Walter. **Paulo Freire mais do que nunca: uma biografia filosófica** / Walter Kohan. - 1ª edição para o estudante – Cidade Autônoma de Buenos Aires: CLACSO, 2020, p.189.

5 As acusações eram por subversão comunista. Os conservadores, antipopulistas e a forças de direita, civis e militares, sentiram ameaçadas suas posições e privilégios e, assim, reagiram. Após o golpe civil-militar de abril de 1964, o PNA e as entidades que utilizavam o “Método” foram extintas. Freire ficou preso no IV Exército - Recife mais de setenta dias, exilando-se a seguir, mesmo a contragosto. Sua volta foi permitida com a Anistia (1979) aos presos e exilados políticos do Estado militar. SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas** / Afonso Celso Scocuglia.- 7a .ed.- João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p. 14.

em sua concepção de história, filosofia e dialética. Torres (1996) diz que ele fez uma síntese inovadora entre “existencialismo, fenomenologia, dialética hegeliana e materialismo histórico”⁶. Koham (2020) argumenta que Freire se apoia no materialismo dialético para sustentar sua visão educacional, que busca realizar os ideais cristãos na terra. Scocuglia (2019) afirma que o educador é um pensador que se aproxima do marxismo de maneira não dogmática e que sua conscientização transformou-se profundamente ao longo de sua vida, especialmente em sua virada pós-moderna.

Por outro lado, Zitkoskip (2010), no *Dicionário Paulo Freire*, diz que Freire, na verdade, retornou à dialética aos moldes gregos, na relação entre dialética e diálogo. No entanto, há também a assertiva de que, no fundo, a “síntese” conscientização está mais para um idealismo liberal (de correntes existencialistas e personalistas como Marcel, Mannheim etc.), como sustenta Paiva (2000). Mesmo sendo uma crítica pré-Pedagogia do Oprimido, todas as formas sintéticas de integrar o particular e o universal são de modo a velar o conflito imanente de classes da sociedade capitalista. Nos anos 1980, Saviani (1998) argumentou que, pelas aproximações com o existencialismo de Marcel, Jaspers e o personalismo de Mounier, o educador está mais para uma dialética idealista. Por sinal, Freire sempre recebeu muitas críticas dos marxistas e de certas alas do pensamento de esquerda, como lembra Aranha (2012), justamente, por não “ter ultrapassado o pensamento cristão idealista e liberal”.⁷

A partir da virada pós-moderna do educador, afirmando que a conscientização está ligada à libertação da subjetividade na História, as leituras de Freire tornam-se mais abertas a novas interpretações. Dado este novo horizonte, diz Scocuglia (2019): a ruptura do educador com o pensamento moderno “monológico”, a dialética de Freire abriu-se para os horizontes do diálogo com várias perspectivas, e essas se abriram às incertezas – incertezas que devem ser reconhecidas como aberturas para a esperança. Partindo da mesma leitura, Koham (2020) afirma sobre o pensamento de Freire:

Em geral, destacam-se, como suas influências, pensadores e tradições (das mais consagradas) dentro da chamada filosofia ocidental. Certamente, é uma questão polêmica, pois pressupõe não apenas uma certa concepção de filosofia

6 Torres, Carlos Alberto. A voz do biógrafo latino-americano UMA BIOGRAFIA INTELECTUA. Em GADOTTI, Moacir. (org.) **Paulo Freire: uma biobibliografia**. São Paulo: Cortez: Instituto Paulo Freire: UNESCO, Brasília, 1996., p.118 a 119.

7 ARANHA, Maria Lucia. **História da educação e da pedagogia: geral e Brasil**. Editora moderna, 2012, p.369.

e uma tradição europeia com a qual ela costuma se identificar, mas também o caráter singular, híbrido e eclético de seu pensamento, seu modo especial de “ler” cada autor dessa tradição, de acordo com um problema que é seu. Como Paulo Freire mudou sua forma de pensar ao longo de sua vida –dependendo da obra, do aspecto, do momento estudado–, várias tradições são por vezes destacadas, às vezes conflituosas, às vezes imprudente. Além disso, em alguns casos, a mesma influência é lida de forma muito diferente, dependendo, é claro, dos interesses de leitura.⁸

Enfatizar o “ecletismo” filosófico de Paulo Freire apresenta-se como uma assertiva comum nos inúmeros comentários sobre o educador. Talvez, em termos de interpretações, Freire seja possivelmente um dos autores da educação que mais se aproxima de inúmeras tradições das mais variadas maneiras. Sobre isto, Gadotti (1989) nos diz que o educador já foi lido como “idealista”, “escolanovista popular”, “liberal”, “indutivista”, “espontaneísta”, “não diretivo”, “neoanarquista”, “católico” e até “autoritário”. Por não se chegar a um consenso, ele disse que o educador é “inclassificável”. No entanto, não podemos esquecer que o título de inclassificável já aparece na década de 1970. Jorge Simões (1975) dizia que há tantas filosofias rodeando seu pensamento, como: humanismo católico de Tristão de Athayde, a revolução personalista de Mounier, Kierkegaard e o existencialismo, Heidegger e o ser, o valor do diálogo em Jasper, Fromm e a alienação, opressão e medo da liberdade, e não menos importante, a dialética marxista (crítica ao capitalismo e práxis revolucionária). Portanto, não dá para classificá-lo.

Todavia, essa mesma lacuna formal pode ser lida de outra maneira, como no caso da educadora Vanilda Paiva. Nos anos 2000, lembrando sua tese sobre Paulo Freire, dos anos 1970, ela apontou tantas inconsistências no pensamento de Freire (vistas desde seus primeiros trabalhos, dos quais Freire tentou reelaborar pós-1968). No entanto, essas reelaborações das contradições formais, pós-Pedagogia do Oprimido, abrem margem para que cada leitor faça a leitura que mais lhe convier.

Essa “infinitude ruim” ao pensamento pedagógico de Freire não explica como essa diversidade de perspectivas se organiza no pensamento do educador. Poderíamos concluir que Freire é um educador eclético? Essa resposta seria simples demais, pois apenas concluímos abstraindo a diversidade por uma certeza imediata, e, mais, afirmaria a universalidade pela certeza de uma aparente particularidade sem observar como se organiza a apresentação da

⁸ KOHAN, Walter. **Paulo Freire mais do que nunca: uma biografia filosófica** / Walter Kohan. - 1ª edição para o estudante – Cidade Autônoma de Buenos Aires: CLACSO, 2020, p.78.

conscientização pelo educador. Para problematizarmos sobre essa questão, é importante retroceder e analisar como Freire constrói seu “método pedagógico” – devemos contextualizar a "gênese" de seu pensamento.

Aliás, sobre isto, Freire deixa muito claro que a conscientização não é uma invenção dele, nas suas próprias palavras:

Acredita-se geralmente que sou autor deste estranho vocábulo “conscientização” por ser este o conceito central de minhas idéias sobre a educação. Na realidade, foi criado por uma equipe de professores do INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDOS BRASILEIROS por volta de 1964. Pode-se citar entre eles o filósofo Álvaro Pinto e o professor Guerreiro. Ao ouvir pela primeira vez a palavra conscientização, percebi imediatamente a profundidade de seu significado, porque estou absolutamente convencido de que a educação, como prática da liberdade, é um ato de conhecimento, uma aproximação crítica da realidade.⁹

A referência aos isebianos não são simplesmente palavras jogadas ao vento. Aqui, o trabalho de Vanilda Paiva, *Paulo Freire e Nacionalismo Desenvolvimentista* é fundamental para compreendermos o “nascimento” do “método Paulo Freire”. A conscientização “nasce” a partir de um desdobramento de uma ideologia populista e nacionalista, cujo objetivo era educar a massa para o povo, formando uma identidade nacional. A conscientização é uma dialética das consciências, construída a partir de raciocínios indutivos, ou seja, são determinações gerais, a experiência da consciência particular subsumida à identidade geral, essa identidade geral induz a um projeto geral histórico, para recuperar a humanidade perdida. Essa dialética das consciências teve sua sistematização principalmente por intelectuais do IBF (Instituto Brasileiro de Filosofia), que procuravam sintetizar, principalmente, culturalismo, personalismo e existencialismo, em uma filosofia da consciência. Essa síntese veio a ser nomeada por um dos integrantes do IBF, Corbisier, como “existencialismo cultural”. Como diz Paiva (2000), há um “coquetel de influências” na formação da filosofia dos isebianos. Pois o existencialismo cristão, o personalismo, o marxismo, o hegelianismo e a sociologia alemã fazem parte de uma conversa temporal da situação ser, é necessário dialogar com as diferenças, os acontecimentos e ideias diversas de uma época devem ser integrados em um destino comum.

9 FREIRE, Paulo, **Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire** / Paulo Freire; [tradução de Kátia de Mello e Silva; revisão técnica de Benedito Eliseu Leite Cintra]. – São Paulo: Cortez & Moraes, 1979, p. 15.

Esse destino comum era desenvolver uma consciência nacional, para formar um projeto nacional desenvolvimentista para o Brasil dos anos 1950 e 1960. Assim, a conscientização é um "indutivismo populista", ligado às filosofias existenciais, culturalistas e personalistas, sendo uma ideologia para operar o nacionalismo desenvolvimentista. Uma forma de conscientizar o antagonismo de classes para atender às demandas da burguesia nacional.

O trabalho de Paiva é comumente considerado um trabalho “polêmico”, principalmente pelos comentadores ligados ao Instituto Paulo Freire, pois no fim a conscientização é simplesmente uma invasão cultural de agentes esclarecidos que induzem seus projetos à classe trabalhadora, sendo uma manipulação que busca realizar unificações que não dizem nada sobre as necessidades dos excluídos da sociedade. Além disso, o trabalho de Vanilda Paiva é criticado por se limitar apenas às primeiras obras de Freire, que posteriormente altera seu quadro ideológico liberal, abraçando posições mais radicais em relação ao socialismo - a partir da *Pedagogia do Oprimido*. Embora alguns comentadores reconheçam que nesse período Paulo Freire era mais um reformista liberal do que um radical evocador da emancipação dos marginalizados, como acabou sendo popularmente conhecido.

Nos anos 2000, a educadora argumenta que, com o passar do tempo, Freire vai deixando de lado o diretivismo das primeiras obras e abraçando posições menos diretivistas. No entanto, ela insiste que sua tese dos anos 1970 provém da certeza de que:

(...) enfatizamos aqui a conexão [Paulo Freire] com o nacionalismo desenvolvimentista por nos parecer que essa foi a formulação teórica que mais fortemente marcou o seu trabalho no anos 50 e 60, embora reconhecendo sua raízes pré-isebianas quanto a crescente influencia do personalismo radical, nos anos 60, que conduziu a posições sempre menos diretivas e revisão de seu ponto de partida autoritário.¹⁰

Devemos reconhecer que o trabalho de Vanilda Paiva sobre esse período é bem detalhado, uma qualidade que até mesmo Torres (1996), um dos membros mais importantes do Instituto Paulo Freire, menciona, embora o considere um trabalho polêmico. A autora apresenta a gênese do pensamento de Freire, o processo de formação ideológica e filosófica do IBF, do ISEB e da JUC (Juventude Cristã), incluindo todas as suas referências bibliográficas, os debates políticos da época e o imaginário populista e nacional-

10 PAIVA, Vanilda Paiva. **Paulo Freire e o Nacionalismo Desenvolvimentista**. São Paulo. Graal, 2000, p.35

desenvolvimentista que circulava nesse contexto. No entanto, há algo que escapa da análise de Vanilda Paiva. Primeiro, é que as várias influências e aproximações entre os isebianos, os militantes católicos e Freire têm uma estrutura formal em comum, pois, para eles, tudo se trata de jogos de comunicação entre consciências.

É interessante notar que a educadora abre sua tese com o capítulo "A síntese pedagógica existencial-culturalista como tradução do isebianismo", mas não leva em consideração como é possível uma ideologia ligar várias perspectivas antinômicas para induzir ao projeto nacional desenvolvimentista. Ela não considera que o "existencialismo cultural" é uma ontologia do ser e que, para ser nacional-desenvolvimentista, é necessário ter a consciência de ser. Em última instância, não reconhece que os isebianos estão operando uma dialética das consciências, conforme sistematizado por Vicente Ferreira da Silva, do IBF, e Pe. Vaz, um dos importantes teóricos da JUC, que viria a ser popularizada como "conscientização" por Freire. Essa dialética se manifesta a partir de várias perspectivas conflitantes, que são lidas como modelos de consciências e se opõem umas às outras. Dessa oposição, implicitamente, surge a necessidade de um projeto de existência, cuja finalidade era formar um "clima cultural", uma unidade que aposta na mudança. O problema é que, para os isebianos, o projeto existencial não se resume apenas ao nacional desenvolvimentista; ele é uma aposta do ser-no-mundo. É a consciência tentando adivinhar qual projeto existencial é necessário para recuperar sua essência. Assim, é uma aposta pela mudança, como enfatizaram os isebianos Vieira Pinto (1960-1961) e Corbisier (1960). Daí a necessidade de induzir uma unidade, sendo que o indutivismo é uma práxis da conscientização e sua operação é pragmática. Como aposta, pode ser um erro a posteriori na compreensão do "ser-no-tempo". Ou seja, no fundo, a conscientização não se limita apenas ao quadro do nacionalismo desenvolvimentista; é simplesmente uma aposta de época do ser-no-mundo. Sem essa mediação, não é possível compreender como os conteúdos diversos são organizados em Freire e, principalmente, como ele sustenta sua práxis pessoal.

Assim, se apresenta a premissa de nossa tese: conscientização é uma dialética das consciências. Como ela postula o movimento da consciência no seu tempo, a cada época, para seus adeptos, são situações-problemas que demandam a necessidade de conscientizar e formar um projeto coletivo de emancipação. Esses projetos são finitos, mas sua necessidade de

recuperar a "essência humanizadora" é infinita. A partir disso, nos perguntamos se a gênese da conscientização de Freire foi simplesmente um evento passageiro do qual, com o passar do tempo, Freire superou. Essa é usualmente a certeza dos herdeiros do legado de Freire: os isebianos são considerados apenas como uma fonte bibliográfica, citada eventualmente por Freire em seus escritos iniciais ou meramente como um estágio transitório. O "existencialismo cultural" se resume ao nacional-desenvolvimentismo, o que significa que isso representou apenas um momento na trajetória do educador, a partir do qual posteriormente realizou a autocrítica, considerando o equívoco e “reformulando” sua conscientização.

Porém, os intérpretes de Paulo Freire não perguntam se a estrutura formal da conscientização advinda do "existencialismo cultural" permanece como princípio norteador. A questão que deveríamos levantar é se houve uma ruptura na filosofia educacional de Freire. O educador realmente descartou a forma de conscientização do "existencialismo cultural" ou simplesmente a aplicou em outros contextos, mantendo o mesmo princípio? Dizer que Freire é “inclassificável” é isto ou aquilo; é uma afirmação superficial, pois implica apenas indicar as referências presentes no texto, afirmar que elas são aproximadas pela atividade e leitura pessoal do educador em relação à sua própria situação, ou seja, isso é simplesmente apontar a exposição do fenômeno. Nesse sentido, não apresentam nem demonstram as bases legitimadoras desse processo, bem como as conexões lógicas que orientam tal movimento.

Nós, por outro lado, adotaremos outra estratégia. Para nós, a essência não se reduz a uma aproximação perceptiva, indutiva ou intuitiva sobre a coisa, mas é, como em Hegel (2016a), um movimento reflexivo de mediações da coisa. Também, como em Marx (2011), ao falar do concreto como a apresentação das múltiplas determinações da coisa, a coisa não é uma afirmação dêitica ou tautológica, mas, só pode ser apreendida por um processo interno de negações, um movimento constituído por múltiplas determinidades em negações à forma que a subjuga. Assim, para a crítica imanente, Badiou (1979) nos diz que a questão não se trata somente de

(...) escrevê-la, nem de confrontá-la com as teorias existentes ou a um conceito indiscriminado do real, mas sim de reduplicá-la sobre si mesma, de fazê-la atuar, enquanto teoria, segundo os conceitos metateóricos que produz,

de investigar se obedece às regras que sua produção mesma determina, como a lei de construção de seus objetos.¹¹

Assim, é imprescindível estar ciente de que a forma não possui dominância como um princípio primeiro; ao contrário, a questão central é observar como os conteúdos são organizados, como eles são hierarquizados, ou seja, como são tratados e arranjos por Freire em seu discurso. É necessário observar as suas leis em sua especificidade, se elas são coerentes no tratamento de seus conteúdos. Caso não sejam, é importante perguntar como essas contradições são organizadas, qual é a finalidade delas e quais objetivos ele impõe a elas. Devemos analisar se suas contradições têm como objetivo se desenvolver para outro momento, ou se elas finitizam, interrompendo seu pensamento. Além disso, devemos questionar como Freire atualiza constantemente sua conscientização, e se os novos conteúdos são organizados de forma a conservar suas leis anteriores ou se ocorre uma alteração radical. Enfim, é importante observar o tratamento de suas representações e como elas são apresentadas em seu pensamento.

A tese, a partir disto, se divide em três momentos, conhecidos na literatura sobre o educador como as "Três fases" do pensamento de Freire. O primeiro momento é centrado nos trabalhos *Educação e Atualidade Brasileira*, de 1959, e *Educação como Prática da Liberdade*, de 1967. Esses trabalhos marcam a gênese da formação da conscientização, ligada ao contexto em que há uma forte relação entre personalismo e existencialismo cristão, atuando como sintetizadores ideológicos para a formação de um nacionalismo desenvolvimentista. A sessão 1 apresenta a estrutura formal das dialéticas das consciências, que posteriormente foi popularizada como conscientização por Freire.

O segundo momento é marcado pelo exílio do educador e pelo forte contexto de discursos de libertação na América Latina, na luta contra o colonialismo e o eurocentrismo. Esse período também marca a passagem de Freire para autores marxistas, advogando não uma democracia representativa liberal, mas uma utopia socialista. É nesse contexto que sua obra mais conhecida, "Pedagogia do Oprimido", é produzida. A oposição absoluta da História é entre opressores e oprimidos. Refletimos sobre a leitura da dominação e da libertação que se apresenta no discurso de Freire a partir da dialética do senhor e do escravo. A partir disto,

¹¹ BADIOU, Alain. O (re) começo do materialismo dialético In: ALTHUSSER, Louis e BADIOU, Alain: **Materialismo histórico e materialismo dialético**. São Paulo: Global Editora, 1979, p.13.

problematizamos as interpretações de Freire e de comentaristas sobre a tradição hegeliana e marxista. Partimos da premissa de que é necessário identificar qual é a leitura de Freire sobre esses pensadores e como ele incorpora essas influências à conscientização. Questionamos se essas interpretações são novas e se suas conversas com essas tradições realmente reformulam a conscientização. Nos deteremos, principalmente, nas principais obras desse período, que são: *Pedagogia do Oprimido*; *Ação Cultural para Liberdade e outros escritos*; *Cartas à guiné-Bissau: registros de uma experiência em Processo*; *Conscientização: Teoria e Prática da Libertação*. *Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire* e *A importância do ato de ler*.

A sessão 3 apresenta o terceiro momento da bibliografia de Paulo Freire, onde o educador insiste na ideia de que devemos abandonar as certezas modernas e nos tornarmos incertos sobre as certezas, abraçando a pós-modernidade. Essa mudança ocorre no contexto do retorno de Paulo Freire ao Brasil e pela forte narrativa do fim das ideologias e do fim da história, marcada pela crise de paradigmas. Esse terceiro momento é conhecido pela autocrítica de Freire sobre suas obras anteriores e por abrir-se às incertezas, advogando a necessidade de ter esperança para transformar o mundo em tempos de crise. O foco deste capítulo é analisar se realmente há rupturas no pensamento freiriano a partir das três principais obras desse novo momento da conscientização: *Política e Educação*, *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido* e *Pedagogia da Autonomia*. A pergunta que se faz é se a "situação de incerteza" realmente produz uma alteração em sua filosofia, se ressignifica completamente a lógica de seu pensamento, que parte de um princípio, uma ontologia da consciência de ser.

Sessão 1

Conscientização: uma aposta da “ingenuidade autêntica” para a mudança

1.1 O absoluto começa pelo ser: uma necessidade ontológica da consciência de ser

Ao confrontar-se com os desafios educacionais no Brasil da metade do século XX, o primeiro esforço de Paulo Freire é estruturar os eventos gerais a uma necessidade particular, um saber fundamentado na situação do “ser-no-mundo”. Em sua obra inaugural de 1959, *Educação e Atualidade Brasileira*, Freire (1959) declara que, na “circunstância” em que o país se encontrava, em seu estágio “faseológico”, impunha-se a necessidade de construir uma “consciência autêntica” para se superar a “consciência inautêntica” – o mero viver passivo às “circunstâncias”, confinado à esfera do ente orgânico e ao contato reflexo com o mundo. Todavia quais seriam os conteúdos que constituem essa certeza que há uma “circunstância” produzida pelo “estágio faseológico” que demanda uma necessidade de uma “consciência autêntica”, que deve tentar satisfazer as necessidades históricas da educação na atualidade brasileira?

Devemos estar ciente que antes de adentrar na especificidade do processo histórico, no contexto particular dos anos 1950, Freire formaliza aquilo que dá a todos a possibilidade de pensar a própria contextualização, de relacionar esses conteúdos ônticos a leituras de processos históricos, aquilo que impulsiona a vontade de contextualizar a “situação”. Para o educador, essa atividade de situar e de criar narrativas sobre os contextos históricos é uma qualidade da própria natureza do ser, no ser em seu processo no mundo. A conclusão do raciocínio infere um processo gnosiológico (da qual Freire (1968) nomearia como tal posteriormente). Antes de pensar no processo, antes de mediar os conteúdos históricos – como leituras sobre processos –, é preciso ter a ciência de que há uma consciência que pensa sua existência no mundo, ou, em seu famoso neologismo existencialista, o “ser-no-e-com-o-mundo”. Se está na própria natureza do ser pensar sobre o mundo, é uma convocação à

existência para o educador, a "vocação" do homem com as demandas de seu tempo, a consciência que compreende a abertura da circunstância para formação da situação do "ser-no-e-com-o-mundo". Formalizar o ser é uma necessidade ontológica, pois é isso que difere o mundo da História do mundo animal, como diz Freire, no seu artigo de 1963, reforçando a tese do texto de 1959:

Entendemos que, para o homem, o mundo é uma realidade objetiva, independente dele, possível de ser conhecida, em que não apenas não está, mas com qual se defronta. Daí ser de relações que é, ele não só de contactos. Portanto está com esta realidade, na qual se acha, é que se relaciona com ela. As relações que trava com essa, e nessa realidade (relações pessoais, impessoais, corpóreas, incorpóreas) apresentam uma ordem tal de conotações que as distinguem totalmente dos puros contactos, característico da outra esfera animal. Por isso mesmo conceito de relações, da esfera puramente humana, guarda em si conotações de pluralidade, de transcendência, de criticidade, de consequência, e de temporalidade.¹²

É interessante que esse argumento ontológico se apresenta também como início do famoso texto, como primeiro parágrafo de *Educação como Prática da liberdade*, de 1967. Freire nos diz:

O CONCEITO de relações, da esfera puramente humana, guarda em si, como veremos, conotações de pluralidade, de transcendência, de criticidade, de consequência e de temporalidade. As relações que o homem trava no mundo com o mundo (pessoais, impessoais, corpóreas e incorpóreas) apresentam uma ordem tal de características que as distinguem totalmente dos puros contatos, típicos da outra esfera animal. Entendemos que, para o homem, o mundo é uma realidade objetiva, independente dele, possível de ser conhecida. É fundamental, contudo, partirmos de que o homem, ser de relações e não só de contatos, não apenas está no mundo, mas com o mundo. Estar com o mundo resulta de sua abertura à realidade, que o faz ser o ente de relações que é.¹³

Os textos de 1959, 1963 e 1967 ainda se fixam na mesma forma. Primeiro se apresenta formalmente o que é o ser. Isso significa que, antes de adentrar na complexidade dos eventos fenomênicos, os problemas concretos da educação, Paulo Freire direciona sua atenção às categorias que determinam uma ontologia para o ser. Seu enfoque preliminar incide sobre o elemento formal que fundamenta o ser, visando discernir as categorias que permeiam sua “essência”. Dessa forma, para que o problema em questão seja devidamente reconhecido e compreendido em sua “totalidade”, para o educador, torna-se imprescindível investigar e

12FREIRE, Paulo. **Conscientização e Alfabetização: Uma nova Visão do Processo**. Estudos Universitários, Revista de Cultura da Universidade do Recife, 1963, nº4.,p.3

13FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, p.39.

elucidar as categorias que determinam o ser antes de se mergulhar na complexidade dos eventos fenomênicos. Dessa forma, a lógica do ser infere uma antropologia filosófica que vê o ser humano como um ser que pensa suas relações, cuja identidade e existência só podem ser plenamente compreendidas através da interação com outras consciências. Essa visão antropológica está, portanto, enraizada em uma ontologia que parte do princípio de que o ser é a consciência de suas relações.

A certeza que Freire sempre abre seus trabalhos afirmando uma ontologia do ser, não é novidade na literatura sobre Paulo Freire. Trabalhos dos anos 1970, como Rodolfo Kusch (1976), Paiva (1978) e Maria Manfredi (1978), já enfatizam essa necessidade do educador partir de certezas ontológicas como fundamento para sua pedagogia. Paiva (2000) resume bem as leituras críticas ao educador nos anos 1970, ao dizer que:

Freire abre seu trabalhos de 1959 e de 1967 com uma tentativa de análise da “situação fundamental do homem”, tal como fora sugerido por Marcel. Ele segue, desse modo, uma certa tradição nos meios pedagógicos, aquela que – conectando indissoluvelmente pedagogia e filosofia – exige um esclarecimento filosófico prévio sobre a essência humana, para a partir dele, poder desenvolver alguma reflexão sobre o processo educativo.¹⁴

Aliás, Freire, nesses trabalhos (como veremos nesta tese), não desenvolve uma análise detalhada sobre o que é uma filosofia da educação, o que é sua filosofia na educação, ou mesmo ainda, uma problematização crítica profunda a um modelo de racionalidade sobre a educação. Também não apresenta detalhes ou problematizações sobre a forma social em relação à educação. Freire deixa claro, em todos os seus textos, que parte de sua experiência pessoal, de sua vivência como educador popular. Isso é bem visto pelos comentadores legatários do método Paulo Freire, que afirmam que o educador sempre foi crítico ao academicismo e aos "blablablas" ricos em pensamentos abstratos, mas ineficientes na prática. E mais ainda, dando voz a todos, pois agora todos podem dizer “sua palavra” – pois não há mais uma divisão hierárquica que divide aqueles que podem ou não pensar. No entanto, a partir da experiência pessoal e do pensar sua existência com o outro, o método Paulo Freire se limita ao indutivismo, como argumenta Paiva (2000), certezas genéricas inferidas a partir de determinações particulares como gerais, ou seja, a partir de contextos particulares podemos explicitar leis universais. Mas seja a determinação da qualidade prática ideológica do

14PAIVA, Vanilda Paiva. **Paulo Freire e o Nacionalismo Desenvolvimentista**. São Paulo. Graal, 2000,p.153.

indutivismo, e sua determinação como limite para um pensamento crítico profundo, essa é uma determinidade importante, pois é ela que estrutura a forma de toda obra do educador. Freire sempre problematiza sua experiência pessoal, assim como o desenvolvimento de seu método educativo, a partir de um raciocínio dialético indutivista.

A própria tese ontológica do ser, como começo da sua pedagogia, se estrutura nessa forma. Vejamos, inicialmente, ele afirma que a primeira proposição, que designaremos como proposição A (relação), configura-se na negação pela diferença de qualidade em relação ao outro, que não é humano, representado pela proposição B (contatos). Em outras palavras, o ser é aquele que é e existe exclusivamente por meio de suas complexas relações com e no mundo, reconhecendo seus predicados naturais, mas também os negando, pois ele transcende a mera qualidade natural. Portanto, ser, em Freire, é transcender as fronteiras do ente por meio de uma relação; seu conteúdo realiza-se pela saturação de sua entidade natural, por uma miríade de dimensões. A proposição B nega a diversidade de A ao afirmar uma identidade fixa, *a priori*, de natureza biológica. O desfecho dessas duas mediações só é possível pela certeza de que há uma consciência que pensa, que transforma as coisas em objetos para o pensamento; é a afirmação de que o ser é unicamente aquele que pensa sua condição em um mundo repleto de objetos. Daí a relação, onde tanto a animalidade quanto a humanidade existem e representam suas qualidades ao pensar por meio de sua relação de diferença. O reconhecimento de sua animalidade é o ponto-chave do fundamento do pressuposto; o homem é o único animal que se reconhece como tal. Ele estabelece igualmente contatos; no entanto, esse limite natural é superado por sua capacidade de pensar e formar relações com o outro. Assim, reconhecer o outro é também reconhecer a si mesmo, pois o outro o retorna como outro de si mesmo, logo ele não é um ser isolado, mas um “ser-no-mundo”. A existência, portanto, é a relação do ente com sua abertura do mundo, que é situado, cuja essência do ser, está na própria indução da consciência sobre ser.

Devemos estar atentos à verificação de que, a partir da conclusão desse raciocínio, a relação desdobra as outras categorias, como o reconhecimento por meio da reflexão da “fase” da “transitividade” do “ser situado”, está implicitamente sua transcendência. Aquele que pensa está situado em um contexto, e esse contexto não é estático, pois é constituído pelo pretérito. Assim, conclui-se que houve uma transformação do ontem para hoje, o que infere o

amanhã – que não será o mesmo de hoje. Portanto, as relações com o outro implicitamente implicam a transcendência, seja pela inferência do devir, como pelo próprio ato de pensar. A simples apreensão pela reflexão de concluir as diferenças está no próprio ato de pensar, pois a reflexão é sempre sobre o outro – algo que difere do Eu. O outro, como alteridade, é, sobretudo, como transcendência, pois sua relação nesse processo particular constitui uma passagem para a diferença. A todo momento, a consciência está na passagem para o outro, seja ao pensar seu contexto espacial e temporal ou ao induzir a dimensão que transcende seu ser como agora. A partir do processo de pensar, ele já não é mais o mesmo. Assim, conclui-se que esse processo não parte de uma certeza da consciência, mas é uma qualidade ontológica geral do ser. Daí o ser como determinação a partir do pensar, como sua essência. Determinação que conclui sua diferença com o ente natural puro, ou seja, o ser não deve se restringir a uma identidade ôntica no mundo; ele deve transcender tal identidade do fenômeno para coexistir com o mundo e “ser-no-e-com-o-mundo”. Isso implica que, nesse raciocínio dialético, a consciência é inferida como agente da reflexão, ou seja, essa dialética é, na verdade, uma dialética das consciências, que posteriormente será popularizada como conscientização. A tese que parte do princípio de que o núcleo ontológico do ser depende da consciência em ação, visto que somente aquele que pensa e estabelece relações com e no mundo pode ser verdadeiramente considerado “um ser-no-e-com-o-mundo”. Todavia, como sua atividade resultou, a partir de sua reflexão particular e de suas induções são ontologicamente relações, não pode se limitar somente à abstração do Eu isolado, ela deve agir com o outro para tornar sua representação verdadeira – o outro deve ser convencido dessa vocação do ser.

Nesse ponto, torna-se evidente a necessidade de, mesmo antes de a “consciência crítica” se projetar no mundo, compreender quais são os quadros “situacionais” de seu existir, para que o ente possa venha a ser junto a práxis do processo. Já que o pensar da consciência sobre sua situação, não é simplesmente uma determinação do mundo fenomênico, mas é constituição do próprio “ser-no-mundo” – da existência ontológica do ser. É por essa razão que, para Freire (1959-1967), isso remete à “fase”, às relações contextuais (história e cultura) que moldam e abrem o ente para os encontros com o universo ôntico (que inclui também a

educação exercida naquele contexto), a fim de que a reflexão sobre ele, o verdadeiro existir no e com o mundo, seja efetivamente concretizada.

Assim, a partir disto, passamos da forma para adentramos na questão do conteúdo. Na qual abstração da consciência tenta encanar na contingência do mundo. Conforme expresso por Freire (1959), em seu primeiro trabalho: “Na fase atual de nossa história, será, sem dúvida, trabalhar no sentido de formar, no homem brasileiro, em especial, um senso que chamamos de senso de perspectiva histórica.”¹⁵ Esse senso de perspectiva histórica, como argumenta o educador (1959), consiste na consciência do “homem nacional”, o sujeito inserido e engajado nas necessidades históricas de seu país, que superou o estado de passividade do espectador, limitado apenas aos contatos superficiais e à mera preservação de seu estado orgânico. A necessidade de uma consciência nacional naquela conjuntura se dava pelo fato de haver um jogo de forças entre o ente e o ser, sendo a situação do ente impulsionada pelo “instinto” primordial do colonialismo, em detrimento da necessidade reflexiva do ser – o progresso da humanidade – a transição de fase para “humanização”. Freire (1959), a partir disso, argumenta que existe uma “antinomia fundamental” - ou o que os isebianos, como Jaguaribe (1953) e Corbisier (1960), chamam de “crise da cultura ocidental”. Freire (1959) apresenta o impacto dessa crise sobre o Brasil, nas suas palavras:

A antinomia fundamental de que a atualidade brasileira vem se nutrindo e de que se ramificam outros termos antinômicos é a que se manifesta no jogo de dois polos – de um lado, “inexperiência democrática”, formada e desenvolvida nas linhas típicas de nossa colonização e, de outro, a “emersão do povo na vida pública nacional”, provocada pela industrialização do país. E esse estado é preponderante em uma cultura que está dividida na antinomia semicolonial e colonial, na cultura arcaica e cultura moderna.¹⁶

Essa antinomia só poderia ser “superada”, afirma o educador, “por uma 'ideologia do desenvolvimento', como lucidamente insiste o professor Vieira Pinto”¹⁷. Essa ideologia é necessária, pois o desenvolvimento requer a participação do povo, entretanto, o povo ainda não está preparado para o desenvolvimento e para participar da existência democrática; ele

15FREIRE, Paulo. **Educação e Atualidade Brasileira**. Tese de concurso para cadeira de história e filosofia da educação na escola de belas artes de Recife, 1959,p.19.

16FREIRE, Paulo. **Educação e Atualidade Brasileira**. Tese de concurso para cadeira de história e filosofia da educação na escola de belas artes de Recife, 1959,p.24.

17FREIRE, Paulo. **Educação e Atualidade Brasileira**. Tese de concurso para cadeira de história e filosofia da educação na escola de belas artes de Recife, 1959,p.28.

precisa ser educado para passar também de uma “consciência inautêntica” para uma “consciência autêntica”. Além disso, o desenvolvimento têm efeitos colaterais, pois “a industrialização vem promovendo a transformação do espectador quase incomprometido em ‘participante’ ingênuo em grandes áreas da vida nacional”¹⁸. Para “superar” os efeitos colaterais do desenvolvimento, Freire (1959) argumenta que é necessário elevar o grau de consciência do povo, por meio do diálogo entre populares e as elites, em relação aos problemas de seu tempo e espaço. “E conferir-lhe uma ‘ideologia do desenvolvimento’. E o problema se torna então uma questão de educação. ‘De educação e organização ideológica’, acrescentaria o professor Hélio Jaguaribe.”¹⁹

Como se pode observar, esse argumento envolve, em primeiro lugar, a abordagem do problema do ser, para então, posteriormente, realizar uma crítica aos modelos políticos educacionais vigentes na época e, desse modo, engajar-se em um modelo educacional necessário para o Brasil do século XX. Trata-se, no fundo, de sempre partir de uma formalização ontológica para as necessidades do “ser-no-mundo”. Em vez de apresentar uma resposta direta, Freire (1959-1967) acreditava que era necessário, em primeiro lugar, pensar e produzir uma identidade para o “ser-no-mundo” a partir de problemas gerais da situação particular daquele que pensa, a fim de chegar a uma conclusão que impulse a necessidade de formar um projeto coletivo para superar os desafios impostos pela História em sua fase particular – que, para ele, era um nacionalismo desenvolvimentista para o Brasil na década de 1950-1960.

1.2- “Gêneses” do “existencialismo cultural”: A estrutura formal da Dialética das consciências

Nesse sentido, a pergunta fundamental do educador é: “Qual é o projeto do ser para essa fase histórica?” Para o educador, a educação não é apenas um resultado imediato, nem se limita ao universo ôntico, mas é também um produto do ser, que vai além de uma resposta ou solução técnica, sendo um processo reflexivo da consciência sobre sua história. Sua forma e conteúdo, portanto, derivam dessas “relações” e das necessidades de superar a si mesma em

¹⁸FREIRE, Paulo. **Educação e Atualidade Brasileira**. Tese de concurso para cadeira de história e filosofia da educação na escola de belas artes de Recife, 1959,p.28.

¹⁹FREIRE, Paulo. **Educação e Atualidade Brasileira**. Tese de concurso para cadeira de história e filosofia da educação na escola de belas artes de Recife, 1959,p.28.

determinadas situações temporais, daí a insistências em “fases” históricas. Há compreensão da necessidade específica de uma educação só é possível considerando, segundo o educador, o pressuposto fundamental da “relação”, ou seja, o ser é ser em relação a uma situação, que produz propostas que impulsionam a consciência aos desafios existenciais de sua “fase”.

Todavia, o princípio da centralidade da consciência como fundamento do ser, como o imperativo para pensar o “ser-no-e-com-o-mundo”, não se limita a ser um mero pensamento isolado de Freire (1959-1967) ou apenas a manifestação de sua criatividade intelectual. Ao contrário, ela emerge do desdobramento das relações contextuais nas quais o próprio educador estava imerso e ativamente engajado. Os marcadores normativos dessa filosofia, tal como apresentados por Paiva (2000), estão contextualizados a partir dos debates do IBF e suas influências no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), reconhecidos como ideólogos do nacional-desenvolvimentismo²⁰, além das relações com a democracia-cristã, ou melhor, o cristianismo existencialista mediado pelo personalismo, assim como contrastado debate entre ISEB com a Ação Católica e, principalmente, em uma das suas ramificações, a JUC, a juventude cristã.

Para mais, a proposta do IBF, ISEB e Ação Católica, em sua peculiaridade, constitui-se por uma variedade de perspectivas com autores que transitam desde uma proposta “mais filosófica” até os “mais pragmáticos”. No entanto, subjacente a essa diversidade, como diz Paiva emerge uma visão hegemônica que traça as linhas mestras de uma filosofia cujo seu conteúdo histórico é edificação de um nacional desenvolvimentismo no Brasil durante a segunda metade do século XX. A formação de uma filosofia, aqui, é uma determinação fundamental para organização do movimento. Embora a influência histórica do populismo

20 Como diz Paiva o nacional desenvolvimentismo é “inspirada no modelo acionado na reconstrução europeia. A dupla Keynes-Beveridge havia dado o tom: economia apoiada sobre a demanda de bens básicos de consumo (numa Europa devastada, porém contando com força de trabalho educada), com o surgimento de certo sentimento de solidariedade entre classes como resultado da guerra e com a disponibilidade de capital resultante do Plano Marshall. Os líderes europeus emergiram da guerra e a política de mobilização de grandes massas (como no nazismo e no fascismo italiano) foi derrotada e deixada para trás. Não eram, aliás, necessárias promessas de líderes carismáticos: o Beveridge Report propunha o Estado de Bem Estar não outorgado pelas lideranças, mas como modelo assumido pelos Estados, como complemento do keynesianismo. Sua tradução coincide com princípios que orientaram o varguismo no pós-guerra: nacionalismo, de progresso industrial sem ‘entregar’ o país “aos estrangeiros”, ou seja, de ação controlada pelo Estado.” PAIVA, Vanilda Paiva. **Ainda sobre Vieira Pinto.** em https://www.academia.edu/33894632/Ainda_sobre_VIEIRA_PINTO, p.3

varguista²¹ seja uma constituição para formação do nacionalismo brasileiro, no entanto ela, em si mesma, para os “existencialistas culturais”, não é suficiente para afirmar e sustentar o projeto. Ela ainda se limita ao universo do fenômeno externo a consciência, para ser, ter existência, é necessário uma “*arkhé*” centrada nas necessidades Históricas do ser. De outro modo, é imprescindível um “fundamento” filosófico que respalde tal empreendimento. Esse fundamento, ao estabelecer-se, assume um papel crucial ao permitir que os desdobramentos ônticos do varguismo abram caminho para a produção de uma nova existência. Essa nova existência, por sua vez, é mantida e justificada pela subordinação formal da “consciência da transitividade,” para formação de uma práxis da “consciência nacional”.

A “consciência nacional”, cuja ação se entrelaça com os desafios que demandam projetos intrincados desenvolvidos em “fases progressivas”, emerge a partir da leitura de uma premissa primordial da existência como um produto inerente à experiência humana. Esse princípio, profundamente enraizado no âmbito filosófico do século XX, foi defendido por pensadores como Sartre e Heidegger, cujas reflexões reverberaram por todo o panorama intelectual dos “existencialistas culturais”. É crucial, no entanto, compreender que a produção filosófica do ISEB encontra suas raízes no Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF), instituído pela reitoria da USP em 1949²². A formação, aparece, como uma “síntese” entre culturalismo, personalismo e o existencialismo cristão, uma característica marcante do período pós-guerra brasileiro, ocorreu pela união das reflexões dos filósofos cristãos Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Jacques Maritain e Emmanuel Mounier, e o personalismo de Ortega y Gasset. No entanto, replicar essas correntes existenciais personalistas europeias não era suficiente para gerar uma “consciência transitiva” plena e situada. Restringir-se ao horizonte europeu implicaria na manutenção de uma consciência subjugada ao colonialismo, para eles é

21 Para contextualizar historicamente o ISEB formou-se em parte por um “grupo de intelectuais que passou a se reunir no Parque Itatiaia desde 1952 se transforma no ISEB, justifica a evolução de seus membros da direita para as posições que marcaram o pós-guerra, sob o impacto da eleição de 1950, com a vitória da nova vestimenta do populismo colocada em ação por Vargas. Este havia, entre 1930 e 1945, acionado mecanismos industrializantes (desde a queima do café em 1930 com ressarcimento sob condição de aplicação na indústria, até as negociações para implantar a indústria siderúrgica no país) e outorgado direitos trabalhistas sob inspiração italiana (Consolidação das Leis do Trabalho), além de ter criado – por corporação – mecanismos de proteção social (como os Institutos de Aposentadoria e Pensões) todos providos de hospitais de qualidade e de mecanismos de aposentadoria.” PAIVA, Vanilda Paiva. **Ainda sobre Vieira Pinto**, em https://www.academia.edu/33894632/Ainda_sobre_VIEIRA_PINTO, p.2.

22 PAIVA, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p.48.

necessário criar um pensamento próprio, autônomo, ou melhor, no caso dos isebianos, uma filosofia própria, genuinamente brasileira.

Um dos principais organizadores desse empreendimento filosófico foi Roland Corbisier²³. Conforme elucidado por Toledo (1978), suas proposições adentram internamente na gramática dos isebianos, termos como “fase situacional”, com destaque para a “situação colonial”²⁴ ou “semicolonial”, onde ele incessantemente ressalta que “tudo é colonial na colônia” e “tudo no subdesenvolvimento é subdesenvolvido”²⁵. Nas palavras de Corbisier (1960): “O colonialismo permeia, como uma atmosfera, todo o complexo de relações, instituições, valores e formas de conduta que compõem essa forma específica de contato e choque entre culturas.”²⁶ Corbisier pressupõe que há uma dialética do colonizador e do colonizado – em referência a dialética do senhor escravo de Hegel (2019). Em outras palavras, toda forma de existência se reduz a uma mera mimetização passiva do colonizador, uma reprodução das produções espirituais impostas por este último. Esse contato resulta na cristalização de uma identidade subjugada à alienação e ao atraso. Aparece, então, a necessidade de um pensamento que não apenas se aproprie e negue a lógica do colonizador, ou somente se restrinja a impulsionar a ideologia do desenvolvimentismo econômico, passando do abstrato ao concreto. Antes de tudo, é necessário alterar a própria reflexão da consciência, transmutar o “ser-com-o-mundo” para situação particular do Brasil. Desse modo, torna-se indispensável uma filosofia capaz de fomentar um pensamento que compreenda que os eventos ônticos se transmutam em problemas que se convertem em objetos para a consciência. Daí a necessidade de uma filosofia que reorganize as coisas como objetos

23 Além de ser um participante ativo do IBF, posteriormente, também, foi um dos fundadores do ISEB, em 1955.

24 Nas palavras de Corbisier (1960): “Não somos, pois, a rigor, uma colônia, no sentido em que o Congo é: colônia da Bélgica ou Madagascar da França. Todavia, ainda não dispomos da auto-suficiência que caracteriza as nações plenamente independentes, quer dizer as nações cuja existência não entraria em colapso na hipótese de se verem privadas do contato com o exterior. (...) O que chamamos de auto-suficiência é apenas um grau superior de autonomia, é o que chamamos de situação colonial um grau mais acentuado de dependência.” CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.22.

25 TOLEDO, Caio Navarro de. **ISEB: fabrica de ideologias**. 2. ed. Sao Paulo, Atica, 1978, p.94.

26 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.28.

situados nas demandas temporais da consciência – reconhecendo como “pessoa humana”. Em suas próprias palavras:

Libertando-nos do complexo colonial. à medida que toma consciência dele e o converte em objeto, uma filosofia brasileira nos trará a revelação de nossa própria entidade, de nosso ser como destino. Convertendo-nos ao Brasil e nos reconciliando com nossa circunstância, nos reconciliará com nós mesmos, tomando autêntica a nossa existência.²⁷

Essa filosofia brasileira seria conhecida como “existencialismo-culturalista”, conforme argumenta outro fundador do ISEB, Hélio Jaguaribe, em sua obra intitulada “A Filosofia no Brasil”. O projeto filosófico de Corbisier, segundo as palavras de Jaguaribe, visa “a formação de uma nova consciência cultural, procurando, com base em uma cosmovisão existencial-culturalista, interpretar a cultura e a vida brasileira.”²⁸ Paiva (1979) relata que Jaguaribe cunhou o termo “existencialismo-culturalista” para abarcar a intersecção entre o existencialismo, personalismo e o culturalismo. O culturalismo brasileiro teria sido iniciado na década de 1940 por Miguel Reale, enquanto a formação de uma “síntese” entre o culturalismo, existencialismo e personalismo foi forjada por Vicente Ferreira da Silva, amplamente conhecido como o representante mais proeminente dessa corrente. A disseminação dessas ideias ocorreu a partir da:

(...) criação, pela Reitoria da USP em 1949, do Instituto Brasileiro de Filosofia, responsável pela Revista Brasileira de Filosofia e organizador de Congressos Nacionais de Filosofia que, nos primeiros anos, obtiveram grande êxito. Seu principal animador foi o próprio Miguel Reale; do IBF participou ativamente Roland Corbisier, fazendo parte Hélio Jaguaribe da seção carioca do mesmo Instituto. No entender deste autor que, aliás, partilhava da posição por ele caracterizada, o “existencialismo-culturalista” difundido pelo IBF tomou-se uma das correntes dominantes da filosofia brasileira.²⁹

Paiva (1979) nos apresenta que praticamente todos os “isebianos históricos” participaram de alguma maneira do IBF. Aliás, quase todos esses “isebianos históricos” são referenciados por Freire (1959-1967), principalmente, Vieira Pinto, cuja influência se estende

27 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.87.

28 Jaguaribe, Hélio. *A filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro, MEC/ ISEB, 1957, p. 49. Trata-se de um texto anteriormente publicado pelo “Jornal do Comércio” em seu 125.º aniversário (out./1952). Apud PAIVA, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p. 48.

29PAIVA, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p.48.

até a década de 1990. A figura de Vicente Ferreira da Silva (2009) emerge com importância central, pois sua sistematização de uma filosofia da consciência é internalizada de maneira pessoal ao projeto de práxis pelos isebianos, processo que, por sua vez, é posteriormente herdado por Freire. Vanilda Paiva ressalta que as ideias e posições defendidas pelos “isebianos históricos”:

(...) também caracterizaram a obra de Vicente Ferreira da Silva, pela influência por ele exercida sobre os intelectuais brasileiros de orientação existencialista e especialmente sobre aqueles que eram alcançados pelas idéias difundidas pelo IBF. (...) Embora não seja impossível que Freire tenha tomado contacto com algum escrito de Ferreira da Silva — já que, em virtude do êxito dos Congressos da Filosofia promovidos pelo IBF, seus Anais bem como a própria Revista Brasileira de Filosofia foram lidos por muitos interessados em problemas filosóficos em todo o país no início dos anos 50 — é pouco provável uma influência direta do segundo sobre o primeiro: esta, se existiu foi mediatizada pelos trabalhos de Roland Corbisier.

Esta questão suscita interesse, pois não se encontra na lista de leituras de Freire, apresentada em *Cartas a Cristina*, por Ana Maria de Araújo Freire, qualquer menção à obra de Vicente Ferreira da Silva, das 572 obras lidas entre os anos de 1943 e 1955. No entanto, é válido ressaltar que, naquele contexto brasileiro, quase todo o filtro de leituras dos pensadores gregos, modernos e contemporâneos, assim como a circulação de obras de autores existencialistas e personalistas, passavam pela ótica das leituras existencialistas e personalistas do IBF (Instituto Brasileiro de Filosofia). Conforme apontado por Paiva (1979), era um quadro comum na intelectualidade brasileira dos anos 1950 ler o mundo através da cosmovisão do existencialismo-personalista. Diagnostico, também presente no trabalho de Toledo (1978), existencialismo-personalista se configura como uma das correntes predominantes do pensamento contemporâneo do Brasil naquela época. De um lado, temos o IBF, com sua abordagem culturalista-existencialista, representado por “ ‘Miguel Reale, R. Czerna, V. F. da Silva, R. Corbisier e outros’; do outro lado, encontramos a corrente neopositivista, com representantes como ‘E. Cannabrava, D. Mcnezes, Pinto Ferreira’ ”³⁰.

Embora Silva (2009) não apresente um projeto de existência concreto para o Brasil, suas reflexões fornecem uma estrutura filosófica que fundamenta a construção de tal projeto. É interessante que esse ponto é negligenciado por Paiva (1979), ao afirmar que, embora Freire

30TOLEDO, Caio Navarro de. **ISEB: fabrica de ideologias**. 2. ed. Sao Paulo, Atica, 1978, p.96 a p.97.

compartilhe de um pensamento similar ao de Silva, a diferença fundamental reside no fato de que Freire prioriza a organização do “existencialismo cultural” na prática pedagógica, enquanto Silva concentra-se nas questões do indivíduo. No entanto, interpretação de Vanilda não é toda certa, embora Vicente Ferreira da Silva não foi um militante como Freire, por outro, a dialética das consciências se fundamenta no argumento de que as questões da individualidade só podem manifestar sua vontade por meio do reconhecimento na comunidade dos comunicadores. Essa vontade de uma consciência particular, que não foi devidamente reconhecida, ganha ainda mais intensidade na práxis dos “isebianos históricos”, sendo identificada como o motor da liberdade e o combustível para que o ISEB produza uma ideologia que promova uma nova forma de reconhecimento.

Adentremos agora nas ideias de Ferreira da Silva. O ensaio da década de 1950, *Dialética das consciências* de Silva (2009), argumenta que desde o nascimento da cogitação filosófica, o problema do outro tornou-se o centro da indagação. Ter certeza de si implica o conhecimento do outro. O outro revela a nós, ao se dar a nós mesmos, a própria consciência³¹. Isto é, o ato da consciência refletir sobre outro, retorna a ela a certeza de ser um ente pensante. No entanto, a certeza do outro apenas para si pode ser arrastada pela suspensão da objetividade, pois o outro é determinado somente pelo Si. Logo, afirmar apenas a certeza do Si sobre o outro é solipsismo. Mas quando o Si é reconhecido ou negado pelo outro, é um movimento, uma ação para o outro, vindo de sua vontade de conciliação ou de conflito. O centro desse movimento é a vontade racional que reflete sobre si e sobre o outro. No entanto, o outro também tem sua vontade, assim, enquanto o Si está em negação ao outro para afirmar sua vontade, o outro em negação ao Si também o faz. Nesse cruzamento de vontades, em que uma nega a outra, há a afirmação de uma relação. O movimento de afirmação de uma vontade sobre a outro, já está implicitamente uma relação. Mas essa relação entre vontades distintas resulta em uma ação de pura alteridade. A ação das consciências, em seu engajamento, ao afirmar apenas a determinação do Si e negar a constituição do outro, equivale a destruir a possibilidade de diálogo existencial, é destruir o reconhecimento – é impedir a formação de relações entre pessoas.

31SILVA, Vicente Ferreira da *Dialética das Consciências*. In: **Dialética das Consciências Obras completas**. É realizações Editora, livraria e Distribuidora Ltda. São Paulo, 2009. p.179.

Sem esse reconhecimento do outro ao Si, a própria existência se perde. Essa é uma questão nevrálgica para Silva (2009), pois o processo de conceituação da ciência coercitiva os entes e os entrelaça às identidades do que apenas é. Como expresse em suas palavras: “A palavra da ciência é sempre impositiva e coercitiva, é o verbo próprio do 'estar-ai' das coisas, sua forma se atém ao que é e existe, constituindo o que chamamos de palavra ôntica”. Por outro lado, o ser não pode se limitar apenas ao “estar-ai”³², pois a atividade de enunciar da consciência não é uma revelação arbitrária de sua vontade sobre as coisas, mas sim a apresentação do contexto em que a consciência organiza as coisas e objetos para si. O princípio que poderia organizar a especulação, diz o filósofo, está resumido na seguinte afirmação de Martin Buber: “As bases da linguagem não são nomes de coisas, mas das relações”³³. Portanto, a linguagem não é a revelação das coisas formando um sistema de notas sobre a objetividade, mas sim o apelo para a comunicação possível das consciências.

Esta é uma determinidade central no “existencialismo cultural”. Os “isebianos históricos”, em sua obstinação, reafirmarão incessantemente, como veremos nesta tese, a subjetividade da consciência engajada, cuja atividade vai além das limitações impostas pela racionalidade científica. Esta, por sua vez, exerce sua coerção para solidificar uma identidade à própria consciência. Segundo Silva (2009), a palavra ciência busca interromper a comunicação ao se refugiar em sua objetividade. Ela age sobre os objetos como uma suspensão das palavras, privando-as de qualquer possibilidade de expressar algo além daquilo que se torna objeto da ciência. O objeto, nesse contexto, é reduzido a um mero “estar-ai”. Todavia, para o filósofo, cristalizar a palavra como “ser-em-si” implica em negar as dimensões da palavra. Não reconhecer a alteridade na própria negação da palavra é negar sua essência, pois sua existência é a negatividade sobre outro. Mesmo na negação, a palavra não se cristaliza. Inspirando-se em Jasper, o silêncio, enquanto negação da palavra, revela-se como um gesto subversivo, uma expressão sensível que desafia a normatividade imposta pela palavra. Essa normatividade reside em reconhecer o outro, dando-lhe uma identidade como objeto da palavra. A negação, como silêncio é, em si e para si, uma afirmação pura da

32SILVA, Vicente Ferreira da Dialética das Consciências.In: **Dialética das Consciências Obras completas**. É realizações Editora, livraria e Distribuidora Ltda. São Paulo, 2009. p.187.

33SILVA, Vicente Ferreira da Dialética das Consciências.In: **Dialética das Consciências Obras completas**. É realizações Editora, livraria e Distribuidora Ltda. São Paulo, 2009. p.186.

expressão subjetiva, revelando que sempre existe um resquício que persiste em negar a objetividade da palavra.

Dessa negatividade que rompe com a objetividade, emerge a afirmação de que a subjetividade está perpetuamente insatisfeita com sua identidade ao outro. Essa insatisfação exige um incessante movimento de palavras, gerando novas palavras que, por sua vez, demandam incessantemente por algo novo. Nessa relação entre vontades divergentes, onde as palavras se negam mutuamente, o que dizem essas negações senão, para o filósofo, a afirmação do reconhecimento. O “Si” exerce sua vontade sobre o outro, pois cada consciência impõe sua vontade à outra, mas apenas afirmando-se reciprocamente. O que se afirma nesse jogo de negações é o próprio reconhecimento. A “consciência autêntica” é aquela que transcende a si mesma, que reconhece que suas demandas já estão presentes no outro, que seu “Si” já está em relação com o outro. Entretanto, a autenticidade não se resume apenas ao resultado racional proveniente da relação entre proposições opostas. Conforme observamos, o silêncio assume uma forma de afirmar a experiência sensível, negando a racionalidade das palavras. Existe uma dimensão da palavra que se manifesta somente como negatividade afetiva. Logo, não se trata de um diálogo no estilo platônico, decorrente do movimento de proposições opostas em direção a uma identidade pura. Aqui, o diálogo é comunicação, é um personalismo existencialista – uma apresentação não apenas da existência, mas também da dimensão sensível, estética e afetiva do jogo das palavras. Em outras palavras, se a vontade da consciência impor a sua exigência até as últimas consequências, simplesmente para conservar seu “Si”, perde não somente o próprio reconhecimento, mas também a própria existência. Perde a própria dimensão da pessoa que reconhece, que é afetada pela dimensão do desejo – que é sempre reconhecimento do outro.

A *Dialética das Consciências*, portanto, não é apenas uma lógica da formação da consciência, mas sua finalidade é apresentar lógica do próprio ser, como princípio de relação entre consciências. Como ser, não se limita intersubjetividade, não se reduzi à interação entre duas consciências finitas num contexto determinado. Mas é afirmação da luta infinita por reconhecimento. Configura-se, assim, uma ontologia do ser que, ao ser formalizada, delineia uma antropologia do ser enquanto “pessoa humana”. A pessoa está situadas num devir histórico, e essa é sua constituição. Contudo, sua determinidade está sempre em negar o

contexto particular, afirmando sua vontade como Universal. O que significa que a própria atividade das representações da consciência na histórica, em sua forma infinita, desafia a limitação imposta pelo contexto finito. A necessidade afirmar as qualidades finitas como infinitas, é apresentação de um reconhecimento para além daquela atividade finita, negando constantemente a passagem do tempo, mas por outro afirma negação perpétua da finitude. O pensar, como atividade identificadora da coisa, atravessa todo este processo, e tal ato é impulsionado pela vontade da consciência que nunca cessa em gerar novas palavras para si, pois é “ser-para-o-outro”. A reflexão sobre a identidade na alteridade constitui, assim, a essência desta vontade. Portanto, as qualidades internas da consciência constituem-se, mas não se restringem à intersubjetividade. Reduzi-las a isso é aprisioná-las nos limites do tempo e da história. A figura da pessoa exige, em seu devir histórico, a negação do perecimento, pois sua atividade essencial é a constante negação da finitude. Afirmar as qualidades através da reflexividade do reconhecimento, mesmo que aparentemente confinadas pelo tempo e pela historicidade, é a tarefa da vontade do Si. A figura da pessoa, é afirmação do absoluto nesse modelo de racionalidade. A consciência, enquanto movimento do reconhecimento, afirmar sua vontade, sente e percebe, e estas não são atividades que se esgota com o tempo ou se reduz a um evento histórico. Ela se manifesta continuamente como atividade realizadora das qualidades da pessoa. A figura da pessoa é singular em sua capacidade de pensar sua própria finitude – mas apresentação dessa singularidade demanda um reconhecimento Universal. O movimento da consciência de si e do outro não se realiza pelo perecimento de sua atividade, mas, inversamente, através da luta constante para afirmar suas qualidades na finitude. Esse movimento eterno de reconhecimento, a busca incessante por ser reconhecido em suas qualidades como pessoa humana, se realiza como movimento na e da História.

Para Silva (2009), a busca por eternizar a vontade é a busca pela liberdade da consciência. Essa liberdade só é possível pelo regime de comunicação das consciências, pela exigência ideal de um reconhecimento infinito ao outro. Essa exigência alimenta a dinâmica das dialéticas das consciências, impulsionando-as para novas formas de reconhecimento concreto. Nas suas palavras:

O que confere, entretanto, força dialético-construtiva e unificado à realidade humana é justamente o anseio de superar o já do nosso ser-com-o-outro, em

formas cada vez mais amplas e transparentes de nossa fisionomia ontológica. A consecução do pleno reconhecimento das consciências em ordenamentos sociais e privados que traduzam a possibilidade total da comunicação é um ideal infinito, uma tarefa ilimitada da vontade de fundamentação.³⁴

Pelo fato de o reconhecimento nunca se encontrar em uma normativa de identidade finita, ele se torna infinito. Em todos os momentos da História, as consciências tentam fundamentar sua razão de existência demandando novos modos de reconhecimento que exige um regime de diálogo.

É nesse jogo de vontades, nessa dança incessante do Eu em relação ao Tu e vice-versa, nessa contenda implacável para afirmar uma visão sobre a outro, que se desdobram as múltiplas formas de comunidade ao longo da história. Na verdade, a ação do Eu e do Tu expressa a luta e a emulação infinita pelo reconhecimento. É um jogo, um “impulso lúdico”, como diria Silva (2009) ao citar o historiador cultural Huizinga, que permeia não apenas a guerra, mas também a religião, a arte, os regimes jurídicos e políticos, a reflexão filosófica e muito mais. A cultura, no princípio, é um jogo. Isto não significa afirmar que a cultura em si seja um jogo, mas enfatizar que a cultura possui uma dimensão lúdica. Assim, o filósofo argumenta que:

No jogo, o homem não é – como no caso do conhecimento – determinado pelo objeto que lhe confere apenas o ponto de partida para o exercício de sua fantasia figurativa. Como demonstrou Buytendijk, o jogo implica sempre um jogar com figuras, como as possíveis formas de conduta do contendor ou daquilo que se joga. O “epaço do jogo” é justamente o campo onde se inscrevem essas possibilidades com que temos que nos haver e onde exercesse nossas liberdades.(...) Essa fantasia que cria um mundo de ocasiões, onde se insere o nosso comportamento, é a força que, negando o mundo corrente, instala o campo da ação lúdica.³⁵

Por meio dessa exposição, adentramos não apenas na compreensão do termo peculiar cunhado por Jaguaribe, o “existencialismo cultural”, reconhecido por ele como a “filosofia do Brasil”, mas, sobretudo, apreendemos seu conteúdo essencial: sua internalização para a luta pela emancipação política. A filosofia de Silva (2009), como apresentaremos nesta tese, não é simplesmente absorvida pelos isebianos como um modelo epistemológico da realidade. Ela se

34SILVA, Vicente Ferreira da Dialética das Consciências.In: **Dialética das Consciências Obras completas**. É realizações Editora, livraria e Distribuidora Ltda. São Paulo, 2009. p.214.

35SILVA, Vicente Ferreira da Dialética das Consciências.In: **Dialética das Consciências Obras completas**. É realizações Editora, livraria e Distribuidora Ltda. São Paulo, 2009. p.204.

apresenta como uma exposição de um princípio ontológico, reivindicando que a consciência está enraizada em uma constituição histórico-cultural finita. Essa concepção não apenas enfatiza que a identidade é formada pelos “jogos” da cultura, mas, acima de tudo, “revela” a negatividade daquilo que ainda não é: uma insatisfação, uma vontade insaciável da consciência em relação ao regime predominante de reconhecimento. A consciência insatisfeita é a “consciência autêntica”. Ela reconhece que sua insatisfação, longe de ser uma mera abstração, torna-se o combustível que alimenta o anseio pela liberdade. O ideal se expressa como falta da própria realidade concreta, incitando um impulso “lúdico” no ISEB, impulsionando a formação de uma práxis ideológica voltada à conquista da liberdade. Assim, para efetivamente libertar o Brasil, é imprescindível adentrar no “jogo” da emulação e da luta política. A partir do ideal, que é a formação de uma ideologia, criar uma nova cultura, o resultado do movimento da “dialética das consciências”, é o que Corbisier (1960) nomeia de uma “nova consciência entre nós”, posteriormente reconhecida por Paulo Freire (1959-1967) como “conscientização”. A vontade do Brasil deve erguer-se como uma “autoconsciência comunitária” para a formação de um reconhecimento que supere a identidade imposta pelo passado e pelo colonialismo ainda presente.

Assim, podemos compreender, a partir de Silva (2009), como se alicerça essa “nova consciência entre nós” que veio a ser nos isebianos. Todo o esforço do filósofo reside na formalização de uma filosofia da consciência, engajando-se em diálogos com a tradição grega, a filosofia medieval e a moderna, por meio de uma interpretação existencialista e personalista. Nessa perspectiva, cada momento da filosofia na história “revela-se” como um sintoma em relação ao outro; na verdade, os sistemas e modelos filosóficos são, em sua essência, apresentações de diferentes modos de consciência em relação à alteridade, isto é, seus esforços visam afirmar uma identidade para aquilo que é diferente dela mesma. Para Silva (2009), portanto, a filosofia não se ocupa das identidades dos objetos em si, mas sim dos objetos para a consciência, dos modos pelos quais a consciência compreende e reconhece a si mesma no mundo, e de como impõe sua vontade sobre ele. Ao impor uma identidade ao outro, ela adentra no jogo da cultura, que é constituído pela força da guerra e por modulações lúdicas ao outro que se confronta com vontades dispares. O desejo da consciência é afirmar sua vontade infinita a um mundo finito. Como vimos, Silva argumenta que as modulações para a

formação das identidades não são objetivas em si, mas sim negadas e performadas por atividades lúdicas da subjetividade que são mediadas pelos jogos da cultura. Afirmar a identidade é afirmar a alteridade, pois o outro apresenta o “Si” do outro, como algo que difere dele mesmo. Portanto, o resultado desse movimento é apresentar o Universal da relação: o “Si” está absolutamente relacionado ao outro, e o outro é a confirmação de que o “Si” tem existência e vice-versa. Mas se o “Si” levar sua vontade às últimas consequências, como o contrário, os dois finitizam o seu desejo infinito, finitizam a sua própria existência. A relação é a afirmação da necessidade de reconhecimento da alteridade do outro, é a afirmação da infinitude da vontade contextualizada no mundo finito, só possível existir no mundo pela relação de diálogo entre consciências.

No cerne dessa reflexão, encontramos a “dialética das consciências” como uma formalização da transição da dialética do senhor e do escravo, tal como exposta no Capítulo IV da obra *Fenomenologia do Espírito* de Hegel (2019), para uma ontologia que se alinha com os princípios do existencialismo personalista ³⁶. Nesse sentido, o que se apresenta é que o “existencialismo culturalista” determina-se, como princípio primeiro, por uma filosofia da consciência.

Ou seja, Vicente da Silva não se resume a ser um idealista (como se idealismo se resumisse a delírios de outro mundo) preocupado com a individualidade, como diz Paiva. Seu papel no “existencialismo cultural” é fundamental como aquele que sistematizou o modelo, a dialética da consciência é, no fundo, o alicerce da conscientização. Não há como compreender a conscientização dos “isebianos históricos” (como o próprio Freire) sem Vicente Ferreira da Silva. Por essa razão, não é estranho a ênfase de Paulo Freire e do ISEB em pensar a condição do ser antes de adentrar na problemática do objeto em questão. Pois, no fundo, pensar não se trata sobre o objeto, trata-se de pensar sobre os modos como a consciência impõe sua vontade sobre o mundo. A consciência, assim, toma a centralidade da questão. Pois o todo da realidade é, na verdade, constituído por tensões de modelos de consciência. O concreto da cultura trata-se de jogos “lúdicos” entre vontades distintas, o concreto é performado pela ação de consciências, a intersubjetividade organiza um modelo de existência temporal, que reflete uma qualidade transcendental. Para transformar a realidade é imperativo, antes de tudo,

36 Sobre isto ver a sessão II desta tese.

formar um novo campo “lúdico”, um novo reconhecimento, uma nova conversa que organize uma nova forma da consciência se relacionar com o mundo. Tal atividade é formação autoconsciência comunitária, em seus “jogos” terrenos, implícita o absoluto dos valores da “pessoa humana” – como aquilo que não se finitiza no processo histórico, mas que a todo momento ressoa como Universalidade negada.

Tal estrutura formal era tão acentuada nesse período que até mesmo a mudança política da direita para a esquerda reformista no quadro dos integrantes do ISEB, assim, como movimento católico, a Ação Católica brasileira, que ramificou oposições posteriores à práxis isebiana, como a Juventude Católica (JUC), era mediada pela cosmovisão existencialista personalista cristã. Conforme disserta Paiva (1979), houve uma transição do integralismo, um nacionalismo autoritário, para o nacionalismo reformista do ISEB. No entanto, essa transição não rompeu com o “existencialismo-cultural-personalista”, o que leva a autora a afirmar que a “ideologia isebiana como sendo um produto de um período da vida intelectual brasileira em que predominavam temas e autores ligados a essas correntes de pensamento”³⁷.

O problema reside em compreender por que o “existencialismo culturista” exercia tamanho domínio sobre a vida intelectual do Brasil. Não era apenas movimentos mais esquerda que abraçavam o culturalismo, personalismo e existencialismo-cristão. Paiva (1979) salienta que o catolicismo reacionário do final dos anos 1940 estimulava uma “atitude de simpatia” e engajamento em relação ao movimento integralista, que encontra respaldo na filosofia de autores existencialistas e culturalistas europeus. Além disso, tanto os “isebianos históricos” como os intelectuais do IBF se autoproclamavam intelectuais católicos. Conforme diz Antonio Candido (1995) em *Post-Scriptum*, de *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, a desilusão com o liberalismo tradicional no início do século XX impulsionou a busca por novas alternativas, tanto à direita, como o integralismo, quanto à esquerda, como reformismo, socialismo e comunismo. Segundo o sociólogo, “o integralismo foi, para vários jovens, mais do que um fanatismo e uma forma de resistência reacionária. Foi um tipo de interesse fecundo pelas coisas brasileiras, uma tentativa de substituir a platibanda liberalóide

³⁷Paiva, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p.69.

por algo mais vivo”³⁸ Tanto a esquerda quanto a direita, por meio do “existencialismo culturista”, estavam tentando descobrir qual era o projeto comunitário que exerceria concretamente as necessidades existenciais de sua época.

Lembremos que a determinidade do “existencialismo cultural” está na mediação entre existência, cultura e pessoa, o que significa a certeza de que a existência está circunscrita a uma cultura particular que organiza um modo de reconhecimento da existência da “pessoa humana”. A problemática do modelo centra-se em se perguntar se uma temporalidade histórica reconhece a particularidade existencial da “pessoa humana”. Essa ênfase na “pessoa humana”, como insiste Silva (2009), é uma qualidade infinita que falha em comunicar, em conceituá-la na concretude da história, como se fosse uma coisa em si kantiana. Mas a vontade de chegar nessa coisa, mesmo em sua falha em conceituá-la, é o que faz seu movimento nunca perecer na história, é algo que a consciência busca, um desejo que demanda o reconhecimento de sua qualidade particular como absoluto pela comunidade. Esse absoluto é a afirmação de que há algo além, uma ideia além da experiência que organiza a vida. E essa ideia absoluta é absorvida pelos cristãos existencialistas-personalistas como Criador. É somente ele que pode garantir a qualidade infinita do ser humano – é Deus, ele é a “coisa em si”. Ou seja, no final, a chave dessa questão está em qual é o verdadeiro caminho para realizar o espírito cristão na terra.

A intelectualidade existencialista-personalista-cristã brasileira daquela época, seja conservadora ou progressista, estava preocupada em encarnar essa representação de Deus na terra pela ação política, seja por meio do reacionarismo do integralismo, do reformismo solidarista do ISEB e de algumas ramificações da Ação Católica, ou seja, do socialismo dos jovens católicos. A pergunta central é: Qual ideia poderia realizar o espírito cristão na história concreta? Logo, a problemática reside em como e quais são os meios de encarnar esse ideal na práxis política. A partir desse conflito entre os existencialistas-personalistas-cristãos brasileiros, a questão central era qual deveria ser a resposta particular ao direcionamento global do “ser-no-mundo”. Sob a influência dos existencialistas, culturalistas e personalistas

38 HOLANDA, Sérgio Buarque de, 1902-1982. **Raízes do Brasil** / Sérgio Buarque de Holanda. — 26. ed. — São Paulo :Companhia das Letras, 1995, p.12.

europeus, perguntava-se qual projeto existencial poderia superar as antinomias da modernidade capitalista imposta à dimensão nacional brasileira.

Conforme Paiva (2000), durante os anos de 1930 a 1950, um dos temas mais valorizados pelos existencialistas cristãos e personalistas no mundo era a ascensão das massas, com suas implicações políticas, o desenvolvimento da tecnologia e o processo de formação de regimes totalitários em todo o mundo, como na Alemanha, Itália e União Soviética. Autores como Gabriel Marcel e Simone Weil se envolveram nessas discussões, e vale ressaltar a obra de Ortega y Gasset, *Rebelião das Massas*. Além disso, esses autores exerceram uma influência significativa sobre pensadores posteriores, como Mannheim e Jaspers. A questão central girava em torno da necessidade de reposicionar um povo que havia se tornado massificado pela influência do instrumentalismo industrial, mas que carecia de cultura, capacidade de justificar os fenômenos, integração e diálogo. Sua vida se limitava à ação direta, desprovida de consciência sobre a situação.

Torna-se crucial, portanto, estabelecer instrumentos capazes de enfrentar a massificação, pois ela é resultado de uma modernização sem esclarecimento. Combater a massificação implica, como salienta Jaguaribe (1953), despertar a consciência diante da crise que acomete. Além disso, como menciona Corbisier (1960), é necessário criar um projeto de consciência. Portanto, trata-se de reformular as circunstâncias em prol da personalização do eu e dos mistérios do ser-no-tempo, que foram corrompidos pelos processos de desumanização na modernidade. A tomada de consciência configura-se como um processo de retorno à humanidade perdida, com o objetivo de restabelecer a figura da pessoa e moldá-la à imagem e semelhança do ser.

Assim, a resolução da antinomia entre progresso e alienação por meio da técnica se configura como um desafio situacional da modernidade, demandando uma reflexão crítica acerca do papel da tecnologia na sociedade e de seus impactos na vida humana. Para Marcel (2013) a técnica, outrora mera ferramenta a serviço do ser, perdeu seu lugar central e ascendeu a um domínio absoluto, exercendo um controle despótico sobre todas as esferas da existência, sob a égide de uma lógica implacável de funcionalidade, utilidade e eficiência, que obstrui outras dimensões cruciais da vida humana, como a ética, a estética e a espiritualidade.

A incessante busca por soluções imediatas, impulsionada pela angústia existencial e pela ilusória crença em uma panaceia técnica capaz de solucionar todos os dilemas, engendra um paradoxo angustiante, que desvela a falibilidade da técnica enquanto resposta aos desafios existenciais do ser humano. O ente, ao tentar escapar do ser e abrigar-se nos braços da técnica, afasta-se de sua própria essência, tornando-se dependente da lógica instrumental e cego para a dimensão ontológica da existência, essencial à compreensão do ser humano em sua totalidade. A técnica, ainda que perseguindo seus próprios objetivos, revela-se incapaz de acalmar as angústias ontológicas inerentes ao ser, as quais não podem ser resolvidas meramente por meio de abordagens técnicas. Na era da massificação fomentada pela técnica, a sombra do desespero projeta-se sobre a humanidade, ameaçando a liberdade e a individualidade do ser humano. A promessa de libertação transforma-se em correntes opressoras, aprisionando o ser numa relação de servidão à máquina, alienando-o de sua própria natureza e obstruindo o alcance de seu pleno potencial. A angústia do ser-no-mundo nutre-se do desejo insaciável de preencher o vazio com soluções tecnocráticas, gerando um ciclo vicioso sem fim, o qual necessita ser rompido para que o ser humano possa conquistar a verdadeira felicidade. Diante desse panorama desolador, emerge a necessidade imperativa de um retorno ao telos do ser, implicando uma revalorização da dimensão ontológica da existência e uma busca por sentido na vida humana. É essencial que o ente “reconecte-se” com sua essência, transcendendo a lógica da técnica e buscando a redenção por meio da reflexão crítica e da ação autêntica no mundo, que o conduzam a uma vida mais plena e significativa. Essa “reconexão” com o ser, com a dimensão ontológica da existência, constitui a chave para romper as correntes da escravidão imposta pela técnica e alcançar a liberdade e a autenticidade tão ansiadas, elementos essenciais para a realização do ser humano enquanto ser individual e social.

Já o personalismo conservador de Ortega y Gasset (2013), o cerne da problemática reside na perda da centralidade da persona e na diluição do eu na era da “hiperdemocracia”, que se caracteriza pela participação irrestrita da massa em decisões políticas e sociais, muitas vezes sem o devido conhecimento e discernimento. Essa perda ocorre devido à permissividade com que a massa se manifesta sobre assuntos que lhe são desconhecidos, impulsionada por uma falsa sensação de expertise, que mascara sua real ignorância e fragilidade intelectual. A esse fenômeno soma-se o desenvolvimento da técnica, que

democratizou o acesso a utensílios e prazeres anteriormente reservados a uma elite, gerando uma falsa sensação de igualdade e diluindo as distinções entre os indivíduos. As raízes desse problema estão intrinsecamente entrelaçadas com as complexas problemáticas da modernidade e seu processo de antropocentrismo, iniciado no Renascimento e intensificado com a Reforma Protestante, o Iluminismo e a Revolução Francesa, movimentos que colocaram o ser humano no centro do universo e exaltaram sua razão e individualidade, sem levar em conta sua dimensão ontológica da “circunstância”.

Karl Jaspers reconhece os riscos inerentes ao mundo moderno, mas também vislumbra nele oportunidades para o progresso da humanidade. A técnica, enquanto uma ferramenta de duplo fio, pode desarraigar o ser humano de sua tradição e massificá-lo, mas também pode moldar um novo contorno para a humanidade. Conforme proposto por Simone Weil, embora a técnica represente a dominação do ser humano sobre a natureza, ela também pode domesticá-lo, aproximando-o de um estado de maior desumanização. Mas se for direcionada para o ser, ela pode também humanizar os entes. Em outras palavras, a dominação da técnica é superada quando se lhe confere um sentido humano, como argumentam Pe. Vaz e Frei Joseth ao colocá-la a serviço do diálogo ilimitado entre os homens, em consonância com a essência da natureza humana.³⁹

A partir de uma perspectiva universal das necessidades epocais do “ser-no-mundo”, o projeto de superação, para os “existencialistas culturais”, deveria ser direcionado ao nacionalismo, pois o mundo estava dividido entre centro e periferias, riqueza e pobreza, colonizadores e colonizados, desenvolvidos e subdesenvolvidos, patrões e trabalhadores, e, principalmente, pessoas e não-pessoas. O nacionalismo seria a operação que unificaria essas antinomias, produzindo um desenvolvimento de “fase” do ser-no-mundo para um novo estágio de humanização. Mas a questão era como fazer esse direcionamento se tornar concreto. A pergunta que se fazia era: “Qual via política deveria ser adotada?”

Os isebianos históricos interpretavam que, diante das antinomias da modernidade política (capitalismo vs. socialismo), a proposta viável para o ser-no-mundo para superar os problemas existenciais de seu tempo estava na “terceira via”, um “pós-capitalismo nacional

39 PAIVA, Vanilda Paiva. **Paulo Freire e o Nacionalismo Desenvolvimentista**. São Paulo. Graal, 2000, p.120 a 122.

desenvolvimentista". Como diz Paiva (1979), os isebianos foram influenciados pelo texto *Humanismo Integral* de Jacques Maritain, que argumentava que os conflitos da modernidade e suas divisões eram resultados de conflitos comunicacionais. A resposta, segundo Maritain, seria um solidarismo por meio de uma política econômica baseada em um "pós-capitalismo", resgatando valores democráticos e de solidariedade cristãs. Os efeitos negativos da sociedade capitalista estavam, portanto, na perda dos valores cristãos de comunidade. A busca na riqueza no progresso técnico produziu benéncias, mas também, resultou em guerras nunca vista na humanidade. Aqui, também, podemos compreender a necessidade contextual da qualidade da "pessoa humana", como direito Universal supra-histórico. O momento era de pós-guerra, Maritain foi um dos principais autores da Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada pela ONU em 1948. O ser-no-mundo não poderia deixar apenas ao devir histórico produzir e determinar seus valores, há valores humanos que devem ser defendidos como Universais, para além de seu contexto particular histórico. Nesse sentido, o progresso técnico industrial deveria ser orientado pela ética da pessoa, pelo amor e pela liberdade da "pessoa humana". Nesse sentido,

A realização deste modelo de uma nova cristandade implicava não apenas a cristianização das classes dominantes mas também na conquista das massas que se haviam, desde o século XIX, se afastado do cristianismo. Esta reconquista dentro de uma concepção solidarista, de entendimento entre as diferentes classes sociais, implicava a conscientização dos trabalhadores. Mas, adverte ele para o cristão esta conscientização não se confunde com a aquisição de uma consciência de classe, ela é consciência da dignidade humana e da dignidade de quem trabalha.⁴⁰

Aliás, podemos observar como, para os "isebianos históricos", a operação do solidarismo cristão, como à vontade geral da comunidade, era ambígua. Por um lado, a "comunidade cristã" despertava a unidade ideológica da "Unidade com a diversidade", pois tantas oposições e antagonismos eram sintomas da falta de um "clima cultural" geral, ou da "unidade lúdica" da cultura, como dizia Vicente Ferreira da Silva. O cristianismo, como dizia Jaguaribe (1953). não tinha o fim de organizar o poder político através de teocracias – ele era apenas uma força carismática –, cada um poderia professar sua fé pessoal. Por outro lado, essa mesma comunidade refletia a posição pessoal dos isebianos históricos, muitos dos quais vinham do integralismo católico. Ao final, a fé pessoal nunca foi particular, mas desde sempre

40 PAIVA, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p.71..

era o telos da Unidade Universal da História. Pois aposta em organizar uma “terceira via” para a formação de um novo “clima cultural” tratava-se, no fundo, como diz Paiva (1979), de uma ação de cristianizar empresários e trabalhadores, uma forma de promover a unidade do diálogo, conciliando interesses divergentes e superando o “conflito comunicacional” do capitalismo. Assim, operando o “destino epocal do ser-no-mundo”, o solidarismo e o distributivismo correspondiam, segundo os isebianos, às necessidades concretas para o desenvolvimento do país. O “pós-capitalismo”, portanto, não era simplesmente um desenvolvimento ôntico, mas uma necessidade ontológica de cristianizar para a emancipação do Brasil no contexto mundial da época.

Por outro lado, havia oposições internas ao “existencialismo cultural”. Os jovens católicos, ou juventude cristã (JUC), acreditavam que não havia “pessoa humana” no capitalismo. A JUC veio a ser a partir de ramificações da Ação Católica, que por sua vez era um movimento católico leigo global – uma forma de completar ação da hierarquia pastoral – os leigos eram convidados a colaborar, com auxílio de padres e bispos na evangelização e na construção do Reino de Deus na Terra. Esse movimento de católicos leigos tinha como objetivo promover a participação dos fiéis na vida, seja na participação efetiva na Igreja, na leitura pessoal dos textos bíblicos ou na participação na vida em sociedade. Ou seja, seu norte era afirmar que católicos leigos possuíam autonomia própria para ler, dizer sua palavra e definir, a partir de suas particularidades, atividades e formas de organizar a vida política em diálogo com a comunidade eclesial sobre orientação pastoral. Seu objetivo de compartilhar esse espírito com a sociedade incluía a busca pela diversidade, a participação democrática, a espiritualidade cristã, como a mediação das relações humanas, e principalmente, a organização de ações sociais para transformar a realidade e promover a justiça.

Embora com suas ramificações, os sujeitos da Ação Católica processaram suas particularidades por meio de atualizações na política, mas seus conteúdos particulares não negaram a estrutura formal existencialista-personalista, como diz Paiva (1979):

Os valores cristãos (como a pessoa humana e seus direitos fundamentais, seu encontro com o outro, o “bem comum da cidade”) são aí abordados de maneira normativa, em abstrato, sem vínculo com a realidade concreta, como — aliás — convinha ao intelectualismo tradicionalmente dominante na Ação Católica. Este será colocado em questão sem afastar-se do personalismo,

quando — em função das condições de luta política no país — os jovens católicos passaram a considerar que a defesa da pessoa humana bem como sua cristianização exigia que se abandonasse o intelectualismo e se partisse para algum tipo de ação. Esta, por sua vez, implicava no "engajamento no meio": os valores cristãos deveriam ser realizados num meio determinado que precisava ser conhecido. Esta preocupação em conhecer a realidade, tal como a vamos encontrar no movimento leigo católico nos anos 50 e 60, estava apoiada sobre o desdobramento interno de posições personalistas.⁴¹

O reformismo dos “isebianos históricos” foi, como diz Paiva (1979), polemizado pelos agentes da Ação Católica, principalmente pela radicalização dos jovens católicos e sua crítica ao maritainismo. No final dos anos 1950, a questão econômica era determinante para as possibilidades de comunicação, para os "existencialistas culturais" - daí a ênfase em produzir uma consciência sobre as necessidades de organização da economia do Brasil para a nação, e não para o capitalismo global. Como Paiva nos diz:

O final dos anos 50 foi um período de radicalização, de encontro entre comunistas e jovens católicos. Nesta evolução os cristãos enfatizaram a questão da injustiça e foram buscar suas fontes na Bíblia, mas também em católicos anarquistas (Proudhon) e em existencialistas cristãos (Mounier). Este conjunto os conduz á solidariedade com as massas miseráveis e sofridas vindas do campo e que – naquele período – se estabeleciam na periferia das grandes cidades (Recife, Rio, São Paulo), jogando luz sobre as condições de vida no campo e nas favelas.”⁴²

Logo, o reforma do trabalho no capitalismo pela cristianização de trabalhadores e empresários, propostas pelos isebianos, não era um verdadeiro processo de humanização para a JUC, pois o solidarismo dos maritainistas tinha seus limites estruturais, já que a comunicação no capitalismo impedia a realização plena dos valores cristãos na terra. Mas devemos estarmos cientes que debate entre socialismo e “pós-capitalismo” não rompeu com a estrutura formal do existencialismo-personalista. Os jovens católicos, a juventude cristã (JUC), não romperam com a gramática do “existencialismo cultural”, mas apenas insistiram que a aposta na realização do ser-no-mundo pela via do nacional desenvolvimentismo capitalista era uma forma equivocada de compreender o destino epocal do “dasein”. Isso fica explícito na divisão entre isebianos, que seguiam a linha personalista solidarista cristã de Jaques Maritain, e os jovens católicos, que seguiam o personalismo socialista cristão de Emmanuel Mounier.

41 PAIVA, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p.75.

42PAIVA, Vanilda Paiva. **Ainda sobre Vieira Pinto**. Em https://www.academia.edu/33894632/Ainda_sobre_VIEIRA_PINTO, p. 4.

O encontro dos jovens católicos com Mounier se dá pelo seu posicionamento radical em relação ao capitalismo, sistema fundado em um mercado impessoal que nega a personalidade. Como diz Michael Löwy(2016):

Para muitos jovens católicos brasileiros dos anos 1950, o socialismo de Mounier parecia uma alternativa para a democracia cristã de Jacques Maritain. Como conta Luiz Alberto Gómez de Souza, dirigente da JUC em 1956-57 (e amigo íntimo de Gustavo Gutiérrez), “descobri Mounier ao ler *Feu la chrétienté* e abandonei Maritain”. Alfredo Bosi, outro intelectual católico conhecido, também acentua a importância, para sua evolução política, de Mounier contra Maritain, e acrescenta: “ele defendia um socialismo cristão e avançava proposições contra a propriedade, que ia muito além da democracia cristã, que respeitava a propriedade privada”⁴³

Como diz Lowvy, Luiz Alberto Gomes, em seu livro sobre a JUC, lembra de uma publicação em 1953, no boletim da JUC em Belo Horizonte, com trechos de *Feu la chrétienté*, de Mounier, e um aviso de que esse autor era mais influente na juventude da Ação Católica na França, no Canadá e na Bélgica. O título do texto era “O temporal, sacramento do Reino de Deus”. O texto abordava que a História não era dividida entre sagrado e profano, mas que havia apenas uma História, a humanidade em seu caminho para o Reino de Deus. Assim, os militantes da JUC, tanto de Belo Horizonte quanto de São Paulo, rejeitaram Maritain e escolheram Mounier. Padre Henrique de Lima Vaz, um dos principais assistentes da JUC, afirmou, no início dos anos 1960, que Mounier era “o mestre mais seguido pela juventude católica brasileira”.⁴⁴

Aliás, Pe. Vaz (1960), a partir de Mounier, insiste que a História é a realização de um ideal que se torna concreto - esse é o seu processo de desenvolvimento. Torna-se necessário processar um projeto coletivo que identificasse as necessidades para ser na realidade histórica. Ou seja, estamos presenciando uma típica leitura pseudohegeliana (operada no IBF e nos isebianos históricos) de uma filosofia da História, onde sua forma se realiza pela relação opositiva entre mundo terreno e do espírito, particular em oposição ao Universal, a História como práxis do espírito no mundo⁴⁵. É daí que se tira a razão que há uma necessidade

43LOWY, Michael.**O que é Cristianismo da Libertação : religião e política na América Latina** / Michael Löwy. – 2. ed. – São Paulo : Editora Fundação Perseu Abramo : Expressão Popular, 2016, p.240.

44 Luiz Alberto Gómez de Souza, A JUC, p. 156 e H. de Lima Vaz, “La jeunesse brésilienne à l’heure des décisions”, *Perspectives de catholicité*, n. 4 (1963) 288. apud LOWY, Michael.**O que é Cristianismo da Libertação : religião e política na América Latina** / Michael Löwy. – 2. ed. – São Paulo : Editora Fundação Perseu Abramo : Expressão Popular, 2016, p.240

45 Sobre isto ver sessão II desta Tese.

intrínseca da ideologia no processo de formação da “pessoa humana” na História. Todavia, como vontade particular que busca ser geral, a realização da relação entre ideia e objetividade é absolutamente parcial – se constitui por interesses opositivos ou antagônicos. Mas essa tensão para transformações da História está interligada a problemas de oposições e antagonismos internos ao seu próprio desenvolvimento. A partir disso, temos palavras, como as de Herbert José de Souza no X Encontro Nacional da JUC (1960), que insistem que a História depende da participação ideológica do particular, daí o cristianismo, como agente importante nessa luta pelo desenvolvimento humano. Nas suas palavras:

O cristianismo não é ideologia da ordem, da paz iníqua, da justificação das situações de fato, do conformismo criminoso ... é antes um ideal projetado no tempo, é revolução do homem novo, é exigência de justiça em todos os planos, é condenação das estruturas iníquas.⁴⁶

O cristianismo está mediado por grandes batalhas, já que História é luta da liberdade contra a dominação, mas principalmente opera seu olhar e sua ação nos que foram vencidos na batalha. O cristianismo quer superar a estrutura de opressão e despertar a vocação para a revolução dessa estrutura. Pois o “ser-no-mundo” é “por vocação os portadores da revolução, os radicais por nascimento, aqueles a quem cabe lutar contra as alienações do homem e, por isso mesmo, precisam tomar consciência de sua missão no plano social.”⁴⁷

A partir dessa necessidade da própria História, para o ideal que se encarna na terra, significa, também, ter a consciência de como se organiza o trabalho na sua temporalidade. Nesse caso em específico, é importante ter ciência do histórico de colonização do Brasil em sua circunstância atual, como um país dependente dos países desenvolvidos capitalistas. A partir disso, deve-se buscar um “ideal econômico” que supere os limites impostos pela “fase” de subdesenvolvimento do país. E para superar o subdesenvolvimento, é necessário:

[liquidar] o capitalismo como condição para a valorização do trabalho humano.. Pretendia-se a substituição da propriedade privada "por efetivo instrumento de personalização de todos os brasileiros, tendo em vista as

46 SOUZA, Herbert José. A JUC de amanhã. JUC. *Boletim Nacional*. 1960, p. 18. apud. PAIVA, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p.75. PAIVA, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p.77.

47 Regional Centro-oeste. Algumas diretrizes de um ideal histórico cristão para o povo brasileiro. JUC. *Boletim Nacional*. 1960, pp. 28-29. PAIVA, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p.77.

exigências do bem comum". As medidas compatíveis com tal objetivo seriam a nacionalização dos setores produtivos básicos, a socialização onde se mostrasse necessária e a instituição da cogestão operária. A economia anárquica seria substituída pela planificação, aplicada de acordo com os princípios do personalismo cristão. Como ideal político deveriam ter os jovens católicos a democracia pluralista em que os partidos estivessem vinculados aos interesses das classes menos favorecidas. No plano governamental, um governo livre de compromissos com grupos de pressão, capaz de alterar a ordem capitalista e de promover o desenvolvimento, fazendo do povo sujeito de seu plano e seu principal e único beneficiário. No plano Internacional, o ideal seria o de uma política externa independente, desvinculada dos dois principais blocos econômico-militares. Nestas propostas já aparecia a tendência a escapar do universo maritainista na direção de uma opção pelo socialismo.⁴⁸

Para eles, portanto, não há cristianismo com capitalismo. É impossível instaurar o reino de Deus na terra pela estrutura de classes. A conciliação liberal democrática, como defendiam os isebianos ao afirmarem o centro político como a “pessoa humana”, é uma subversão obscena aos valores da Humanização. Fixar-se nessa determinação significa afirmar que não importa a hierarquização das classes no capitalismo reformista, pois há o diálogo democrático que integra as “diferenças”. Ou seja, não importa se há patrões ou empregados, já que ao final do dia, todos são “pessoas humanas” tanto para a nação como, principalmente, para Deus. Não, para a JUC, o cristianismo era absolutamente incompatível com a manutenção da divisão de classes. Em um dos artigos de Frei Cardonnel, publicados em 1960 no jornal estudantil “O Metropolitano”, organizado pela coligação entre JUC e a esquerda, e posteriormente reeditados em 1962 na coletânea intitulada “Cristianismo hoje” (organizada por dois dirigentes da JUC, Luiz Alberto Gómes de Souza e Heberte J. de Souza), há o seguinte sermão:

Nunca poderemos insistir suficientemente na necessidade de denunciar a harmonia natural, a colaboração de classe. Deus não é tão desonesto, tão mentiroso como um certo tipo de paz social, que consiste na aceitação de toda injustiça como natural. A violência não é apenas o fato das revoluções. Ela caracteriza também a manutenção de uma falsa ordem⁴⁹.

Como diz Lowy (2016) texto que influenciou a imaginação política da Esquerda Cristã nos anos 1960. Manifestava que se manter no horizonte liberal democrático é velar a

48PAIVA, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p.77 e 78.

49. Frei Cardonnel, “Deus não é tão mentiroso como certa Paz Social” in: H.J. Souza, *Cristianismo hoje*. Rio de Janeiro: Editora Universitária, p. 21. apud LOWY, Michael. **O que é Cristianismo da Libertação : religião e política na América Latina** / Michael Löwy. – 2. ed. – São Paulo : Editora Fundação Perseu Abramo : Expressão Popular, 2016, p.240

violência, é naturalizar a força dos fortes sobre os fracos, é manter o gerenciamento da política pelas classes dominantes. Aqui, se encontra aproximação comunicativa dos jovens católicos ao marxismo. Para eles o marxismo havia apresentado a compreensão do modo de produção capitalista, mas Marx jamais seu mestre: “Não temos Marx como mestre pois já tínhamos um outro, antes. Mas também sabemos ler Marx”⁵⁰

Essa aproximação não seria contraditória ao princípio que a JUC seguia, mas sim própria dele. Ou seja, as diferenças entre marxistas e cristãos existencialistas-personalistas fazem parte do jogo da comunicação. Aqui podemos compreender a partir do arranjo do existencialismo-personalista-cristão de Pe. Henrique Lima Vaz (1960), operado pela militância da JUC brasileira, que estruturou as bases para aproximações e conflitos na comunicação e diálogo com a teoria marxista. Se Vicente Ferreira da Silva estruturou, pela organização do existencialismo-personalista europeu, as bases para a formação do pragmatismo isebiano, podemos dizer o mesmo de Pe. Vaz na operação lógica formal da JUC brasileira. Pe. Vaz organiza o culturalismo e o historicismo em uma filosofia da História existencial-personalista-cristã. A partir da antropologia advinda da divisão entre natureza e cultura, presente desde o Renascimento, ele afirma que a consciência toma conta de que:

A linha "antropológica" em cujo sentido caminha a consciência moderna dá origem, deste modo, a uma concepção essencialmente aberta da história, em que a subjetividade humana surge como matriz dos "projetos" que dão direção e ritmo ao processo histórico. Esta é uma concepção radicalmente diferente da concepção antiga, segundo a qual o homem se inseria espontaneamente nos ritmos "naturais" do mundo e aceitava habitar no espaço fechado dos seus ciclos. E é uma concepção que nos mostra como estrutura fundamental da "consciência histórica" dos tempos modernos a categoria da "criatividade" humana, capaz de assumir o mundo na esfera dos seus processos culturais e fazer convergir assim o próprio processo da evolução cósmica para o plano de um dinamismo histórico especificamente humano. Foi a partir daqui que pudemos afirmar, na primeira parte do nosso estudo, que não seria possível uma interpretação adequada da "consciência histórica" da era pós-renascentista sem conseguir articular uma passagem dialética entre o "tempo do mundo" e o "tempo do homem", de sorte a situar a significação última do mundo na direção do movimento criado pelas iniciativas históricas do homem.

50 Souza, H. José de. Juventude Cristã Hoje. Ibidem, p. 114. No que concerne às idéias de Marx foi muito lido entre os Jovens cristãos da época o livro de Henri Bartoli. *La doctrine économique et sociale de Karl Marx*. Paris, Seuil, 1950. apud PAIVA, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p. 79.

O homem é o criador do mundo, e seu desenvolvimento teológico é recuperar qualidades de sua natureza que despertam em momentos de crises históricas. Mas, para se desenvolver em um mundo finito, a História se realiza por meio de oposições de afirmação e negação, que evocam a transcendência. É por essa certeza que a criação se torna deturpada a partir do momento em que se perde a consciência do seu *telos*. Os malefícios da transformação do mundo da natureza e seus efeitos negativos são sintomas da perda do vínculo com a essência humana. Os problemas da História são simplesmente operados pela falta de consciência do destino da ação. Os sofrimentos são negações do desenvolvimento histórico do homem com sua natureza. Aqui, como fez Silva (2009), ao resgatar a leitura em que Hegel coloca a consciência como centro, Pe. Vaz faz o mesmo. A historicidade do homem está na “consciência no mundo”, nos sentidos e relações que ele faz, no modo de relação que compreende e apreende o outro. A presença do outro implica em uma “comunicação entre consciências” que é conflituosa, mas é, pela negação do conflitos implícita o diálogo, a Unidade que sempre está presente nas contendas da comunicação, o Logos. As contendas e aproximações fazem parte do desenvolvimento político e cultural da ação humana na História. Aqui podemos compreender a diversidade de leituras e ramificações que operam tanto na Ação Católica como também na JUC. Elas fazem parte desse jogo cultural da comunicação, são dos atritos que se apresentam as diferenças entre vontades divergentes e a solução sintética, implícita do "ser-no-mundo". Mas o conflito, por si só, se esvai e finitiza, pois é a negação ao Logos, o infinito, aquilo transcenderá a ação particular para a História, a unificação da diversidade em sua Unidade. Assim, nos diz Pe. Vaz: “É como ser dialógico que o homem projeta-se numa dimensão histórica e cria aí o espaço original do seu existir como homem, o espaço da cultura.”

Essa seria a diferença fundamental entre a posição cristã existencialista e a marxista. E essa diferença é sustentada, como veremos, também, pelos isebianos. Embora apareçam marxistas nos textos dos “isebianos históricos” em suas críticas ao capital, a crítica aos marxistas é pela insuficiência da teoria marxista ou da filosofia da História em contemplar o ser em sua totalidade - reduzir o ser ao economicismo, não reconhecendo a dimensão cultural da economia. Pe. Vaz (1960-1981), do mesmo modo, critica a “filosofia da História” de Marx pela redução da leitura marxista da Dialética do Senhor e escravo à luta de classes como

motor da história. Assim como a “antropologia marxista” pelo “princípio do trabalho”. Da mesma forma, como defendem os isebianos, Pe. Vaz afirma que antes do homem se relacionar com o mundo pelo trabalho, há uma formação cultural, cujo princípio é a “comunicação entre consciências”. O trabalho é uma obra da cultura, que só existe pela comunicação com o outro⁵¹.

É nesse ponto que encontramos o núcleo da estrutura formal do “existencialismo cultural”. É uma dialética das consciências, cuja operação é a comunicação e o diálogo. Tudo o que é ser parte do princípio das operações da consciência em seu desenvolvimento, constituídos por problemas existenciais épocas, cujo fim é sempre produzir um projeto comunitário, a fim de resgatar uma essência perdida na História e realizar as qualidades da “pessoa humana”, o que significa cristianizar o mundo. Portanto, a nomenclatura “existencialismo cultural” por si só não diz nada, mas mediando seus conteúdos é possível compreender que ela apresenta uma forma de redimensionar a filosofia europeia para as necessidades de formar uma “filosofia brasileira” que abra espaço para ação ideológica. Assim, ela não é apenas um nome proposto por Jaguaribe para filosofia do Brasil, mas ela expressa uma ideia que medeia o contexto e, principalmente, como o existencialismo, culturalismo e personalismo são internalizados, por uma parte significativa do debate intelectual brasileiro do pós-guerra. Seu objetivo é claro, é formar uma filosofia que estrutura e comporte e abre para formação concreta de uma “nova consciência entre nós” – para formar uma comunidade de cristo na Terra.

A questão que se coloca, e que exploraremos neste trabalho, reside na tese, desta sessão, de que, para os proponentes do “existencialismo cultural”, o existencialismo, o culturalismo e o personalismo se apresentam como determinações da História, como problemas existenciais de sua época. Portanto, não devem ser abordados isoladamente, pois fazem parte do movimento da comunicação e diálogo em busca de sua essência. Esta foi a força motriz do IBF e, posteriormente, do ISEB, assim como certas ramificações da Ação Católica, principalmente da JUC, ao afirmar que a realidade se constitui pelo confronto entre vontades de consciências distintas, demandando reconhecimento, e a realização da diferença como encarnação de uma ideia de comunidade.

51 Aprofundaremos este tema na sessão II desta tese.

A partir desta estrutura formal, não há como abstrair Freire desse debate, pois, Freire (1959-1967) abre seus textos sempre insistindo que os problemas do “ser-no-e-com-o-mundo” demandam “uma nova consciência entre nós” para a superação do problemas dessa fase histórica. Esses enunciados não devem ser lidos de maneira isolada, devem ser contextualizados à “gênese” do “existencialismo cultural”. Não podemos esquecer que Paulo Freire, nos anos 1950 e 1960, se insere nesse contexto como um militante das ideias isebianas. Nossa questão não se restringe a considerar apenas a expressão do contexto como referencial teórico na obra do educador, conforme apresenta Paiva (2000), pois o pensamento não se limita à mera afirmação positiva de um contexto histórico. Indagamos, portanto, se tal evento no pensador foi formalmente internalizado, negado ou parcialmente reconhecido por ele; se os conteúdos das várias perspectivas filosóficas que se apresentam na obra do educador obedecem à estrutura formal organizada pelos “existencialistas culturais”; ou se Freire os reformula para uma nova forma de filosofia – como defendem os comentadores legatários. Isso significa que nosso trabalho parte da compreensão de como o educador media os conteúdos filosóficos para sua práxis pedagógica, perguntando qual é sua estrutura formal, para a partir dela problematizar seu pensamento. Também questionamos a interpretação hegemônica sobre Freire, que afirma que o “existencialismo cultural”, ou melhor dizendo, a influência isebiana, é apenas mais uma influência entre tantas referências bibliográficas presentes nos textos do educador ao longo de sua história.

1.3. A consciência da situação como determinante pessoal: a unidade entre intuição e indução no projeto de ser a própria situação

A partir disso, temos uma estrutura formal geral no “existencialismo cultural”. O ponto de partida é a experiência do eu cognoscente, a consciência do Eu e do Tu, a relação. Isso significa que, a partir de um princípio da consciência, parte-se da certeza de que a identidade é o reconhecimento de si e do outro. Nesse sentido, o ponto de partida não é a “coisa em si” ou o objeto, mas sim as formas como a consciência interage com o mundo. Isso os leva a concluir que, no mundo finito, tudo se passa por jogos performáticos da consciência, seja na sua compreensão, seja na sua interação com entes e objetos. A interação é a comunicação com

o mundo, desde a representação até a prática com o outro, produzindo uma consciência coletiva, uma cultura. A partir da cultura, temos a experiência da transformação do objeto, da comunicação e do diálogo entre consciências, advém o trabalho humano que transforma a coisa em objeto. Transformar é uma passagem para o outro, que implica o devir, a temporalidade da relação entre ente e objeto. Daí a certeza de que entes e objetos passam, têm um passado que pode ser comunicado e narrado, formando a história. A partir dessas histórias particulares, apresenta-se sua oposição, uma lógica universal de desenvolvimento. Como o jogo das consciências é uma comunicação, esta se realiza por atritos e reconciliações entre consciências, há, portanto, jogos de poder na intersubjetividade; os jogos lúdicos da cultura operam na dominância, regulam entes e objetos a identidades, mas a consciência, que é sempre uma vontade de querer mais, um espírito negativo, não se satisfaz com seus reconhecimentos presentes. A partir dessa lógica, temos uma filosofia geral da História, onde o movimento se faz por atritos de vontades divergentes, que implicam um desenvolvimento de um novo reconhecimento, a liberdade. Desse modo, eventos particulares na história não são apenas produtos da cultura em seu devir, do culturalismo ao historicismo, temos a resolução existencialista. A cultura e o historicismo não são uma operação em si mesmos, mas sim uma operação do "ser-no-mundo", a passagem e formação de identidade dizem respeito a um modo de existência, significa como se organiza o quadro de vontades divergentes de uma situação epocal. Essa relação da organização das vontades em sua historicidade demanda um quadro existencial, o que significa uma proposta que concilie todas as vontades divergentes em um projeto geral. O conflito comunicacional só pode ser superado pela integração das divergências ao diálogo projetando um "ser-no-mundo". O "ser-no-mundo" desenvolve-se a partir dos conflitos na história – as crises produzem seu movimento. A essência é a qualidade da "pessoa humana", o movimento da consciência que reconhece o outro como pessoa. Assim, adentra o personalismo, que representa os valores e qualidades que vão além da experiência de determinada história. Esses valores transcendentais são, no fundo, os mistérios do ser, são a força que concilia as divergências para a formação da Unidade. Pois não importam as divergências, conflitos e antagonismos, no final, todos devemos ser "pessoas humanas", pois essa é a vocação dada pelo Criador.

Da filosofia para o momento de pragmatismo ideológico, o desenvolvimento se faz pela luta e pelo convencimento na formação de um projeto particular que represente uma Unidade, que concilie as diferenças e unifique as necessidades particulares para as necessidades da comunidade. A ênfase no projeto particular como geral parte do princípio de que toda ação política está afirmada em uma vontade particular diretiva, e, a partir da consciência da necessidade, que a particular somente é pela autoconsciência comunitária, forma-se um projeto ideológico que deve se tornar Universal, pois a crença é que realizar esse projeto no mundo é o mesmo que resgatar a essência do ser, a pessoa humana. Pois, ao final, buscar ser uma “pessoa humana” é, o próprio, desenvolvimento da História. Essa estrutura formal é compartilhada tanto pelos isebianos como pela Ação Católica e suas ramificações, como a JUC. Suas oposições estão em afirmar qual projeto do “ser-no-mundo” verdadeiramente resgata a humanização do mundo. A disputa estava em qual aposta, de fato, resgataria o valor da pessoa. Das crises da modernidade que implicam na necessidade de um projeto político, seja a terceira via pelo “neo-capitalismo” dos isebianos históricos, o solidarismo da Ação Católica ou o socialismo da JUC. Todavia, todas compartilhavam a ideia teológica da necessidade da força unidade carismática, seja explicitamente ou implicitamente. A questão era se o capitalismo reformista nacionalista ou o socialismo nacionalista poderiam realizar o reino de Deus na terra.

Essa é a estrutura genérica do “existencialismo cultural”. A partir dessa contextualização do “existencialismo cultural”, partiremos para o momento das especificidades e peculiaridades isebianas. Peculiaridades que são fundamentais para compreender a estrutura formal da conscientização, que posteriormente toma presença no “método Paulo Freire” em todos os seus momentos. Pois, em Paulo Freire, há uma influência direta e explícita desses intelectuais, principalmente na década de 1950 e 1960, da qual o educador foi um militante das causas populistas e nacionalistas para o Brasil. Não podemos nos esquecer de que o método de Paulo Freire é produzido nesse contexto, e tinha como finalidade, nesse período, educar para as necessidades da nação.

Para o ISEB, as crises na modernidade não eram simples acontecimentos históricos, mas sim problemas ontológicos. As várias crises políticas que provocaram guerras, crises no capitalismo, desigualdade e os efeitos negativos da técnica na alienação e na massificação.

Assim como as antinomias no pensamento, sejam correntes idealistas, empiristas, positivistas ou materialistas, são divisões das quais perderam suas relações situacionais com as demandas de sua época. E é nesse período pós-guerra que o existencialismo se populariza, que na sua forma mais imediata é um pensamento que problematiza a essência, a partir das relações da consciência com o mundo – a forma como se organiza não apenas a vida bios, mas sim da existência. Para eles, o próprio processo de nascimento do existencialismo não pode ser desconsiderado. Essa filosofia que emergia no globo, nesse momento, finalmente fazia a consciência não se preocupar mais com verdades e substâncias gerais, mas sim com problemas concretos, ela pensava em como sua existência particular era organizada e reconhecida. Tal consciência é refletida no Brasil, e para os isebianos, tal evento se manifesta no IBF. Para eles, as obras filosóficas do IBF transcendem a mera contingência ôntica, alcançando o estatuto de uma necessidade do ser. Este evento não se resume apenas à formalização de uma filosofia sobre o Brasil, mas sim à concepção de uma filosofia intrínseca ao Brasil.

Como afirma Jaguaribe (1953) a autenticidade começa a se configurar quando a consciência se volta para si mesma e para sua situação particular, confrontando-se com a angústia diante da multiplicidade de objetos dispersos no mundo. A diversidade brasileira se manifesta, primordialmente, como uma identidade desprovida de existência, pois ao olhar para seu passado, a consciência reconhecerá que sua existência está subjugada ao histórico de colonização. Como diz Guerreiro Ramos (1960), não apenas sua história, mas também seu modo de existência, não é para si, mas para o colonizador. O Brasil é um ser subjugado a uma normativa do outro e não para si mesmo. No entanto, longe de constituir um obstáculo, essa situação apresenta a crise como parte do ser. Assim, a reflexão da consciência situada já é uma alteração do quadro faseológico do “ser situado”, pois ela começou a refletir sobre si mesma. Em outras palavras, para os isebianos, eles já estão se reconhecendo como parte do problema, pois ser é estar em relação, e nesse momento, sua relação com o histórico de colonização é também uma forma de subserviência. Portanto, o referido evento adquire um estatuto ontológico de significância primordial. Refletir sobre si mesmo em relação à situação, para Jaguaribe (1953), não é apenas um ato abstrato, mas um ato de criação que, em si e para si, assume uma importância intrínseca à razão de “ser-no-mundo”.

Ademais, para os isebianos, a própria existência do existencialismo como uma das principais correntes de pensamento daquele período confirma-se como conteúdo concreto para a própria premissa do existencialismo, especialmente o conceito de Dasein heideggeriano (2012). Conforme Heidegger (2012):

Nisso está precisamente a tarefa ontológica de mostrar que, ao escolhermos para o ser desse ente a designação de existência, o termo não pode ter a significação ontológica do tradicional termo *existentia*, o qual, segundo a tradição, significa ontologicamente, tanto como subsistência, um modo-de-ser que não convém essencialmente ao ente que tem o caráter do Dasein. Para evitar a confusão, empregamos sempre para o termo *existentia* a expressão interpretativa subsistência e existência como determinação-de-ser unicamente para o dasein.⁵²

Se o existencialismo europeu não apenas se configura como uma das correntes intelectuais mais influentes no Brasil daquele período, mas também exerce sua hegemonia no panorama global, isso implica, para os isebianos históricos, que o existencialismo se apresentava como a filosofia capaz de apreender a situação da humanidade naquela conjuntura. Entretanto, o “existencialismo cultural” é, também, uma negação ao existencialismo europeu. Para estes, não se resume a replicar o existencialismo europeu de maneira abstrata, pois tal abordagem seria reduzir a *existentia* a uma forma de existência como meramente um produto puro do pensamento. Torna-se imperativo forjar um vir a ser, moldar a *existenz*, uma existência como projeto concreto imerso na temporalidade, elaborar um projeto de existência. Dessa maneira, o propósito consistia em erigir um “existencialismo brasileiro”, cujo horizonte, aos olhos dos adeptos do ISEB, não se restringia a formalizar o “Dasein” da consciência europeia, centralizada no epicentro do mundo, mas sim em forjar uma consciência que se emancipasse de seu colonizador, configurando uma filosofia que contemplasse as particularidades existenciais daquilo que a “consciência situada”, os isebianos, determinavam o que é o Brasil, e qual é sua “transição” histórica.

A formalização do projeto do ser para o ISEB está relacionado com o advento evento epocal conturbado, o processo do varguismo, a abertura desenvolvimentista dos anos de Juscelino Kubitschek e o populismo de João Goulart⁵³, juntamente com a produção

52 HEIDEGGER, Martin, 1889-1976. **Ser e tempo** / Martin Heidegger; tradução, organização, nota prévia, anexos e notas Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes 2012, p.134.

53 Como diz Paiva: “O “primeiro” isebianismo corresponde à formulação de Jaguaribe. Naquele momento, a guerra entre varguistas e anti-varguistas estava no auge. Vargas se suicida em 25 de agosto de 1954. Com seu

intelectual do IBF e a atividade do ISEB, portanto, convocam a própria existência, ou aquilo que eles designam como a necessidade da “fase situacional”. Isso implica que tais contingências ônticas são, na verdade, “situações-problema”, ou seja, problemas que emergem como uma forma de a existência se autocurar. A própria apresentação histórica do problema já exige uma reflexão que reconheça a essência dessa “circunstância”. Quando se apreende o núcleo do ser daquela época, surge o momento potencial de ascender para outra “fase circunstancial”. Daí a necessidade de uma filosofia brasileira, nas palavras de Jaguaribe (1950):

Falar em razão vital é abrir toda uma problemática... Limitar-me-ei a lembrar que, segundo a expressão de Ortega, 'yo soy yo y mi circunstancia'. Filosofar é na vida e para a vida, na circunstância e para ela. A filosofia brasileira, nesse sentido, ou será brasileira ou não será filosofia... Porque a circunstancialidade significa apenas que o ponto de partida autêntico de toda a cogitação é a perspectiva em que me encontro... a filosofia brasileira, cuja circunstancialidade é necessária e inevitável, só poderá ser autêntica se assumir plena consciência dessa circunstancialidade.⁵⁴

E esse núcleo se apresenta como uma experiência real para a consciência; a “circunstância” não está subordinada à sua vontade, pois a própria vida requer estar imersa em um panorama existencial. Esse é um ponto que não devemos negligenciar no enunciado de Jaguaribe: “a perspectiva que me encontro”. É nesse contexto que aparece a necessidade de a consciência refletir sobre o fato de sempre ter estado em contato com o outro. Através dessa reflexão, a “experiência” torna-se para a consciência o “ser-com-o-mundo”; por meio dele, ocorre uma determinação do “projeto”, e o “ser situado” reconhece uma identidade necessária que, embora dependa da “circunstância”, transcende-a, uma vez que o ser define a forma e conteúdo do existir. Tais aspectos também são explicitamente expressos por Corbisier (1960):

Se é verdade que o eu concreto implica, como ingrediente construtivo de sua entidade, a circunstância ou o mundo em que se acha inserido, e que a dimensão propriamente humana do mundo é a dimensão cultural, podemos desde já concluir que o problema da cultura brasileira não nos é “exterior”, mas, ao contrário, é um problema próprio, pessoal, de cada um de nós.

gesto, ele adiou o golpe anti-varguista e foi possível assegurar o governo Kubitschek e, mais tarde, a chegada de Goulart à Presidência da República.” PAIVA, Vanilda Paiva. **Ainda sobre Vieira Pinto**. em https://www.academia.edu/33894632/Ainda_sobre_VIEIRA_PINTO, p.3. O primeiro momento do ISEB, é uma construção de identidade nacional por meio desses eventos ônticos.

54 Jaguaribe, Hélio. Idéias para a filosofia no Brasil. *Anais do I Congresso Brasileiro de Filosofia*. IBF, São Paulo, vol. I, março de 1950, pp. 159-169 apud Paiva, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p. 53.

Queremos com isso dizer que a “vivência” desse problema não depende do nosso arbítrio ou da nossa vontade pois não nos podemos comportar como se a nossa vida transcorresse à sua revelia e não fosse por ele afetada, como se a nossa existência pudesse isolar-se dele, em compartimento estanque e incomunicável.⁵⁵

Desse modo, a filosofia engendrada pelo IBF e posteriormente filtrada e reinterpretada pelos isebianos é concebida pelos fundadores do ISEB como uma reflexão resultante, em primeiro lugar, das circunstâncias brasileiras, conforme por eles mesmas refletidas – seu “eu concreto”. Sob essa perspectiva, a filosofia brasileira, ou melhor, o “existencialismo culturalista”, busca “apreender” a realidade sob a perspectiva daquele que está situado a ela, uma perspectiva, como enuncia Corbisier (1960), pessoal e contextualizada, para que, assim, possa organizar um projeto que supere a “circunstância” da “cultura inautêntica”, a fim de estabelecer uma “cultura autêntica”, que equivale, nessa “fase”, a um projeto nacional.

Essa abordagem, à primeira vista, parece inverter uma questão fundamental: não é o mundo que desafia o ser por meio de suas múltiplas manifestações fenomênicas, mas, ao contrário, é o próprio ser, na qualidade de “situado”, que se desafia. Aqui, parece que adentramos no âmago da gramática do existencialismo. No entanto, é preciso estarmos sempre atentos às insistências dos isebianos na formalização de uma filosofia particular, uma filosofia que possa se chamar de sua. Pois essa filosofia não poderia ser apenas humana, em abstrato, como universalidade global, mas sim situada, o que nesse contexto significa o ser brasileiro na metade do século XX. Sabemos que a questão da contextualização histórica não está fora do existencialismo, muito pelo contrário. No entanto, Vieira Pinto (1960), em sua aproximação do existencialismo com o marxismo, é pessoal, jamais se limita à legislação da formalização “metropolitana”, assim, como Jaguaribe (1953) e Corbisier (1960), argumenta sempre a partir da verdade objetiva do mais puro particular situado. Essa é a questão que Lebrun (1963) acentua ao dizer:

O marxismo, por exemplo, pode ser repensado de maneira original à luz da realidade brasileira. Mas nosso autor [Vieira Pinto] convirá que não pretende insistir apenas neste ponto. Vai mais longe, ou melhor: o que lhe importa sobretudo é a nação ser capaz de forjar por si mesma uma representação que corresponda a seu “modo de ser natura”.⁵⁶

55 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.87.

Essa ênfase excessiva no particular, que Lebrun (1963) acentua, atribui ao particular a exclusividade da verdade da consciência, uma natureza imediata que só ele pode conhecer. Afirmar que nenhuma outra consciência pode expressar sua opinião ou racionalizar o particular por meio de mediações externas equivale a dizer que “apenas o Brasil pode falar de si mesmo”, pois ele é o único situado para falar de sua própria verdade.

A interpretação da diversidade ôntica constitui, essencialmente, um desafio que a própria consciência situada impõe a si mesma no decorrer da história. O projeto do ISEB, portanto, reside em “transcender” a “inautenticidade” da existência, ou seja, aquela que não situa o objeto dos mundos de forma pessoal e contextualizada, alienada, portanto, a projetos alheios, como o colonialismo filosófico e a economia das nações desenvolvidas. Busca-se forjar um projeto “autêntico” que permita à nação brasileira alcançar sua plenitude existencial. Isso implica que, para os isebianos, não se trata apenas de estruturar o Brasil em torno de uma identidade abstrata, mas, sobretudo, de orientá-lo na construção concreta de uma identidade nacional. O objetivo é estabelecer uma base sólida que transcenda as influências externas e permita ao Brasil moldar sua própria trajetória histórica, em consonância com suas particularidades culturais e aspirações existenciais da consciência. Nesta empreitada, o ISEB se propõe a apresentar uma visão filosófica que incorpore uma diversidade de inspirações externas, as quais devem ser dirigidas à interioridade da consciência situada, visando à realização de um projeto faseológico que, neste momento, o telos do “ser-no-mundo”, é o “ser-nacional”. Esta visão reafirma a autenticidade do ser brasileiro e sua capacidade de se afirmar plenamente diante do cenário de crise da cultura ocidental.

Neste momento, décadas de 1950-1960, a preocupação central dos isebianos para a nação reside em formular um projeto que possa ser concebido como uma prática em prol da liberdade, considerando suas “circunstâncias” históricas, mas, sua superação, como “ser-no-mundo”. Como salientado por Corbisier (1960), o presente não é meramente um produto do passado, mas também do futuro: “O que somos, ou melhor, o que estamos nos tornando, como

56 LEBRUN, Gérard. **A Realidade Nacional e seus Equívocos**. Artigo originalmente publicado na *Revista Brasiliense*, no. 47, São Paulo, Editora Brasiliense, 1963. O texto do filósofo francês, professor de filosofia na USP, nos anos 1960, integra o livro de Caio N. de Toledo (org.), *Intelectuais e política no Brasil. A experiência do ISEB*, Rio de Janeiro, Editora Revan, p.10.

nação, não é apenas uma resultante do que fomos, mas do que almejamos e desejamos ser.”⁵⁷ Logo, há sempre a insistência do dever ser, de uma demanda ética e moral que demanda uma estratégia geral para ser a partir da situação.

É por esse motivo que isebianos insistem em tomar distância de certas historiologias e historiografias que meramente representam os eventos passados para a consciência do presente, como se os acontecimentos fossem expressos em um realismo por si mesmos (*rerum gestarum*), ou como se a história se restringisse a um acúmulo de registros inanimados (*res gestae*) pelos historiadores, desprovidos de existência concreta na realidade. Em seus estudos posteriores sobre Ortega y Gasset, já no século XXI, Jaguaribe (2008) argumenta que Ortega sustenta, por meio de suas leituras da “História da Filosofia” de Hegel, a necessidade de uma nova abordagem histórica que organize os dados históricos em um sistema de hipóteses. Ele afirma: “A historiologia não é apenas uma reflexão metodológica sobre a história *rerum gestarum* ou historiografia, mas também uma análise imediata da *res gestae* registro histórico, da realidade histórica, determinando sua textura ontológica, os elementos radicais que a compõem e suas dimensões primordiais.”⁵⁸ Dessa forma, o autor afirma de maneira categórica que existe uma ontologia da história, intrinsecamente conectada à essência humana:

Essa textura ontológica da história Ortega, a partir de uma visão anímico da gesta humana, a encontra no tríptico entrelaçamento entre o homem e a circunstância, o homem e a gente e o ciclo das gerações. O grande motor da história é a combinação entre a impulsividade vital – essa força primária do homem que o leva a se afirmar no mundo e a se transcender a si próprio – e o desenvolvimento da cultura, como instrumento de dominação do mundo e como expressão da humanização do homem e de seus excedentes de criatividade.⁵⁹

De outro modo, para os isebianos, a História não se restringia apenas à crítica das leituras historicistas de sua época por meio de uma crítica filosófica, mas afirmava que tais críticas só possuem uma validade real se estiverem intrinsecamente conectadas à consciência na realidade, de acordo com as circunstâncias históricas que a permeiam. Como expresso por

57 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.58.

58 JAGUARIBE, Helio. **Brasil, mundo e homem na atualidade; estudos diversos..** – Brasília : Fundação Alexandre de Gusmão, 2008,p. 909.

59 JAGUARIBE, Helio. **Brasil, mundo e homem na atualidade; estudos diversos..** – Brasília : Fundação Alexandre de Gusmão, 2008,p. 909.

Jaguaribe (1950), “toda filosofia posterior a Dilthey, Ortega e Heidegger é compelida a buscar tanto a validade formal quanto a validade histórica de suas formulações, ou seja, a aspirar à sua atualidade.”⁶⁰

O chamado “existencialismo-culturalista”, de acordo com Jaguaribe (1952), pode ser entendido como uma cosmovisão matrimonizada por Corbisier com o objetivo de gerar uma “nova consciência entre nós”⁶¹. Trata-se de uma perspectiva que “procura Superar a antinomia realismo x idealismo com a ideia da cultura, que implica, ao mesmo tempo, o sistema das representações e das significações, antecedendo e condicionando as ideias.”⁶² A ênfase na cultura aparece devido ao seu papel como produtora de valores, cuja produção se organiza em uma ordem geral. Essa generalidade se manifesta em um processo histórico que estrutura as diferentes formas de experiências possíveis. Embora terminologia mude para materialismo vs idealismo, no discurso de Corbisier (1960), fica evidente que essa produção de valores está intimamente ligada às ideologias mediadas pelos determinismos econômicos específicos de cada fase. Baseando-se na leitura de Max Weber, ele afirma que:

No repertório de possibilidades preestabelecidas pelas crenças fundamentais, pela concepção do mundo, as ideologias atuam como eficácia diretamente proporcional às forças reais, quer dizer aos interesses que representam defendem e procuram justificar. Configurando-se de acordo com o projeto original, o processo econômico desencadeia um determinismo específico que considerado na perspectiva faseológica e em escala não macroscópica suscita por sua vez as ideologias ou superestruturas que lhe são correspondentes.⁶³

Ao se distanciarem da leitura do jovem Marx que considera a ideologia somente como uma mistificação dos processos reais, os isebianos afirmam que as ideologias possuem uma efetiva influência na produção da existência. É como se tivessem argumentando que os marxistas são ingênuos ao acreditar que sua ação na história não é mediada por estruturas transcendentais, ou seja, por projetos prévios e interpretações da realidade que orientam ações

60Jaguaribe, Hélio. Idéias para a filosofia no Brasil. *Anais do I Congresso Brasileiro de Filosofia*. IBF, São Paulo, vol. I, março de 1950, pp. 159-169 apud Paiva, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p. 53.

61 JAGUARIBE, Hélio. A Filosofia no Brasil. ISEB, Rio de Janeiro, 1957. apud TOLEDO, Caio Navarro de. **ISEB: fábrica de ideologias**. 2. ed. São Paulo, Atica, 1978, p.94.

62 JAGUARIBE, Hélio. A Filosofia no Brasil. ISEB, Rio de Janeiro, 1957. p. 45 apud TOLEDO, Caio Navarro de. **ISEB: fábrica de ideologias**. 2. ed. São Paulo, Atica, 1978, p.93.

63 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.20.

possíveis. Nas palavras deles: “É por isso mesmo que temos uma concepção dialética da cultura e da história, recusando aceitar a antítese entre materialismo e idealismo na qual tentam nos aprisionar.”⁶⁴ Portanto, Corbisier (1960) não via separação entre o ideal e o material; ambos estavam mediados. Ele conclui seu argumento:

A “situação colonial”, por isso mesmo que é um “fenômeno social total”, não caracteriza apenas a estrutura econômica do povo colonizado, mas também a sua superestrutura ideológica e cultural. Sem estabelecer relação de causa e efeito entre os dois planos, mas registrando apenas a sua concomitância verificamos que sem independência econômica não há independência cultural, embora como já observamos a conquista daquela não acarrete necessariamente a criação de uma cultura original.⁶⁵

Mas um ponto que não devemos deixar de lado a compreensão da forma e conteúdo dessa identidade transcendental da consciência. Nas confluências entre as ideias e a materialidade, a ideia como produto da consciência, não se limita apenas ser uma abstração isolada, ao contrário, a ideia é produto de uma linguagem comum, seu desenvolvimento particular pode ser tornar uma força geral. Sua força também não se resume somente ao acúmulo de fragmentos idealísticos assegurados por uma abstração geral, coletiva; ela cria e recria valores, produz formas de interpretar e relacionar com o seus e os objetos do mundo. Por as ideias se transformarem, elas tem finitude, tem temporalidade, assim passam, por passar contam histórias, mas o passado não em si morto, pois é performado no presente, mudando sua dinâmica e relação. Conclui Corbisier que o real da matéria é porosa, isto é, ela está sujeita ação de outro. São nas fissuras da materialidade da vida é que manifesta-se a liberdade humana. Diz Corbisier (1960):

Nessa interação dos fatores reais e dos fatores ideais, o processo cultural se conserva poroso aberto à interferência da liberdade humana. Sem resvalar para uma concepção carlyleana ou nietscheana da história, somos obrigados a reconhecer que a liberdade humana, além de interferir na história em grandes movimentos coletivos como a Revolução Francesa, também se manifesta na ação dos homens excepcionais dos gênios e dos heróis. A liberdade humana, acrescentaríamos ainda, de acordo com o esquema proposto por Hélio Jaguaribe, o acaso, o elemento totalmente imprevisível, e, por fim, pois não podemos fechar arbitrariamente as portas deste mundo, nem determinar com

64 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.20.

65 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.68.

exatidão os seus limites. a presença da transcendência e do que poderíamos chamar de mistério.⁶⁶

Este é um ponto crucial que merece nossa atenção: o “existencialismo cultural” não se restringe apenas à formalização de uma consciência nacional. Essa identidade é o produto da abstração da consciência situada no tempo. Embora a busca do ente em ser possua uma teleologia inerente, sua aposta se dirige ao âmbito ôntico, e seu desfecho não é determinado teleologicamente, mas sim contingente. Isso significa que o “nacionalismo desenvolvimentista” representa uma aposta ôntica, situada na temporalidade do ser-no-mundo. Como a aposta não subsume completamente o ser em sua temporalidade, existe um “resto” que escapa à identidade, e esse “resto” é aquilo que os isebianos filtram de Marcel (2013): “o mistério do ser”. Posteriormente, pode ocorrer que o desfecho dessa luta pela mudança falhe, resultando em um erro indutivo, como aponta Vieira Pinto (1960) ao reconhecer, a posteriori, a questão da ingenuidade, caso essa aposta se revele equivocada ao final do evento.

A questão da liberdade da consciência em relação à objetividade do mundo afirma a responsabilidade da consciência diante de sua situação. Se, por um lado, a matéria está fissurada em si mesma, isso abre espaço para a performatividade da consciência sobre ela, e daí sua liberdade de formar um projeto e construir uma “nova consciência entre nós”. Ao apresentar esse enunciado, os isebianos afirmam que têm a potência de mudar a realidade, pois são a “consciência autêntica”, aqueles que refletem sobre sua situação e estão dispostos a arriscar “tudo” para formar um novo quadro situacional no Brasil.

Neste conteúdo de aposta, no entanto, enuncia-se uma certeza de pragmatismo e distinção da verborragia da filosofia academicista. No entanto, a indução da consciência que busca formalizar apenas seu “si” situado na pura objetividade cai cada vez mais em representações que obscurecem sua própria objetividade. Como disse Paiva (1979) do projeto de cristianizar padrões e empregados para as necessidades da nação. Essa proposta isebiana, se inclina na direção de ser uma “megalomania”, como ressalta Toledo (1979), um tipo de “concepção épica e religiosa da história, confluindo para um irracionalismo de fato”.⁶⁷ De

66 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.20 e p.21.

67 TOLEDO, Caio Navarro de. **ISEB: fabrica de ideologias**. 2. ed. Sao Paulo, Atica, 1978, p.95.

fato, são aqueles que “compreendem” e setem a crise das circunstâncias, a “consciência autêntica”, que definem o projeto do ser de uma época. Pois a consciência ligada ao grupo engajado que reformula suas representações do mundo pode emergir como gênios e heróis, conduzindo as massas em direção a uma “nova consciência entre nós”.

A título de exemplo, Jaguaribe (1953), ao confrontar-se com a história do Brasil, seu passado colonial e o conturbado processo de industrialização, também filtrada pela leitura de Corbisier (1960), emite um diagnóstico de “crise”. O século XX expôs que tanto a cultura quanto a industrialização brasileiras ainda são dependentes das normativas coloniais. Entretanto, a história do Brasil, enquanto sujeito do colonialismo, não pode ser, portanto, uma crise, em si mesma, restringindo-se a ser meramente o produto de sua história interna, pois houve, também, o contato com o outro, o ser ou não-ser para o europeu. Igualmente, não é apenas a interseção de suas histórias que nos conduz ao “ser da crise” e à sua “solução”. Como era de se esperar, para ele, o historicismo não é suficiente para compreender a essência, já que sua qualidade reside na análise dos fenômenos históricos, e não na internalidade da consciência situada. Jaguaribe (1953) argumenta: “O nosso tempo, como hoje já o reconhece a quase unanimidade de nossos contemporâneos, é uma época de crise, não apenas, no sentido de experimentar uma crise senão no de ser constitutivamente crítico. E nisto é que mais se diferencia o nosso tempo de quase todas as épocas precedentes.”⁶⁸ De outro modo, o que diferencia sua época das outras, o homem está experimentando em sua “circunstância”, é como se, em sua enunciação, o “situado” estivesse envolvido na própria crise, porque, antes de tudo, a crise está interna à própria consciência.

Jaguaribe (1953) postula que todos os tempos têm testemunhado a presença de crises. Contudo, a mera existência de palcos de crise não implica necessariamente uma era de crise. Em todos os tempos, crises têm se manifestado e sido objeto de crítica, pois é o ser humano o único animal que reflete criticamente sobre suas próprias condições. O que verdadeiramente define uma era de crise não é apenas a reflexão sobre ela, mas sim quando a própria crise estrutura a própria existência. Com o advento da modernidade, o humanismo antropocêntrico, o cogito cartesiano, a questão da subjetividade e as negações das certezas consideradas objetivas, as objetividades ou as identidades puras em si mesmas, bem como os costumes e

68 JAGUARIBE, Hélio. **Cadernos do nosso tempo**. Rio de Janeiro, Ano 1, Nr. 2, out./dez., 1953, p.3.

valores tradicionais; as novas orientações e incertezas geradas pela ciência e tecnologia, os processos revolucionários e a globalização do capitalismo, já representam a consciência, refletindo que, em última instância, as antinomias sempre foram parte integrante da condição humana. Em suas palavras:

Mas o fato de todos os tempos serem palco de crises e implicarem elementos de crise não nos leve a confundir a crise de uma época com uma época de crise. Todos os tempos são críticos porque são tempos do homem, cuja condição no mundo é essencialmente crítica, no sentido mesmo da etimologia do termo, que significa separação e abismo. E a condição do homem é a crítica, porque constitutivamente, nas antinomias subjetividade-objetividade, liberdade-necessidade, temporalidade-eternidade, contingência-absoluto, imanência-transcendência. O homem é sujeito e objeto de si mesmo e da história e por isso é livre e é condicionado. O homem, seus projetos e suas obras são temporais como processo fenomênico e eterno, como experiência pura de identidade e de intencionalidade. Por isto o homem está sujeito ao contingente e ao absoluto, ao imanente e ao transcendente. E essa condição essencialmente crítica do homem faz que todos os tempos conttenham uma dimensão crítica e sejam o espaço em que se objetiva a crise do homem.⁶⁹

Nessas palavras, além de expressarem a referência e a inspiração para a gramática e a ontologia da condição humana vista em Freire (já em seu primeiro parágrafo, que por sua vez é o pressuposto central da *Educação como Prática para a Liberdade*, antinomias da condição ôntica ao ser), apresenta o argumento pilar do “transitividade da consciência”: o ser como a crise do homem em seu universo fenomênico, a “circunstância”, os problemas concretos da experiência, as fases que a consciência atravessa, que impulsionam a necessidade do seu retorno à sua essência perdida, como uma teodiceia, do imanente ao transcendente, do ôntico ao retorno ao ser. Essa antinomia se representa da seguinte forma:

A crise do nosso tempo é, simultaneamente, a crise das crenças que presidem à nossa vida e a crise dos modos pelo qual esta concretamente se processa. Do ponto de vista dos fatores ideais, ou seja, das crenças, a crise do nosso tempo, originariamente, é a crise do cristianismo, como religião e como cultura. Do ponto de vista dos fatores reais, ou seja, dos modos concretos de vida, a crise do nosso tempo é originariamente a crise de nossas relações materiais de convivência, como relações de produção e como relações de poder.⁷⁰

69JAGUARIBE, Hélio. **Cadernos do nosso tempo**. Rio de Janeiro, Ano 1, Nr. 2, out./dez., 1953, p.4.

70JAGUARIBE, Hélio. **Cadernos do nosso tempo**. Rio de Janeiro, Ano 1, Nr. 2, out./dez., 1953, p.4.

Esse misto de “epopeia” e “teodiceia”, como argumenta Toledo (1978)⁷¹ emerge como uma tentativa de remediar os sintomas de descrença que permeiam a modernidade, pois, para eles, o próprio “ser-no-mundo” moderno é a crise em si. Com os processos revolucionários trazendo consigo as antinomias entre liberalismo e socialismo, indivíduo e sociedade, manifestando as contradições inerentes à existência. O modo de vida moderno se desenvolve, reproduz e reflete excessivamente sob o domínio do imanente, implicando, segundo Jaguaribe (1953), em uma crise na própria cultura, na ruptura do elo que conecta as particularidades a uma forma de reconhecimento geral. Isso se apresenta como uma crise na própria religião, como a crise do cristianismo enquanto religião e cultura universal ocidental.

Aqui, Jaguaribe (1953) vai além da demarcação formal entre *dasein* e o ser em Heidegger (2012) e apresenta um ser para além da experiência do “ser-com-o-mundo”, o “ser” do “ser-com-o-mundo”, a cultura cristã. Ou seja, aqui, é a passagem do existencialismo ao existencialismo-cristão⁷². O autor salienta que: “o cristianismo é aqui entendido como intuição do mundo e sentimento da vida, moldando uma cultura; enquanto seu contexto dogmático infiltrou-se na concepção do mundo de um determinado período histórico.”⁷³ Por outro lado, o cristianismo perdeu seu poder carismático, sua extensão social como afirmação de uma normativa básica para a vida. Os próprios cristãos enfrentam angústia diante das antinomias modernas, pois antes havia uma unidade entre ciência e religião, agora sua fé se desvincula dos modelos normativos de saber. E mais ainda:

(...) perdeu o cristianismo, como cultura, sua coerência interna e sua sistematicidade, que é uma exigência constitutiva da cosmovisão cristã. A coerência e a sistematicidade da cultura cristã terminaram com o idealismo hegeleano e o materialismo marxista, a partir dos quais nem foi mais possível manter a coerência das idéias e dos valores entre si, nem foi mais possível organizar racionalmente, numa visão sintética, todas as postulações do saber. A crise do nosso tempo, por isso, atinge a todos os planos da vida. O cristianismo, como religião, continua sendo a religião do Ocidente, em que a maioria dos homens afirma crer. Privada do seu poder carismático, no entanto, a religião cristã não se impõe mais, socialmente, como o saber e o caminho da

71 Enquanto o universo da epopeia é uma narrativa poética que conduz os heróis por provações em direção a um desfecho heróico, mais ligado ao mitológico e ao sensível, as provações estéticas visam a produção de novas aretês, como na *Heliada* e na *Odisseia* de Homero. Por outro lado, a teodiceia é uma produção da filosofia, uma busca pela identidade apresentada por meio de conceitos sobre a condição do ser (pelo suprassensível), e não somente a condição do sensível como nos poetas.

72 Aprofundaremos isto quando adentrarmos na filosofia de Paulo Freire.

73 JAGUARIBE, Hélio. **Cadernos do nosso tempo**. Rio de Janeiro, Ano 1, Nr. 2, out./dez., 1953, p.5.

salvação. Os homens continuam aspirando à salvação, como realização total de suas potencialidades, mediante a preservação eterna e transfigurada de sua própria identidade. (...) Enfim o cristianismo continua, sendo, juntamente como o legado clássico, a essência da cultura ocidental, de que somos produto e em que estamos vitalmente inseridos. Mas a intuição do mundo e o sentimento da vida que configuram a cultura ocidental não conseguem mais ordenar, coerente e sistematicamente, nossas idéias e nossos valores. A intuição de racionalidade do mundo se contrapõe às verificações de descontinuidade na ordem do ser. E o sentimento de transcendência se contradiz com o imanentismo de nossa expectativa de um paraíso terrestre.⁷⁴

Se “ser-situado” é a própria crise e essa crise é ocasionada pela “circunstância”, por outro lado, ser para Jaguaribe (1953) tem uma insistência não somente na capacidade intelectual da consciência de organizar uma razão vital, vista em Ortega y Gasset ou, também na racionalidade epocal do *dasein* de Heidegger. Jaguaribe está insistindo que os modelos de racionalidade contrapõe-se à intuição imediata da consciência situada. Essa crise é intuitiva e indutiva, representando uma perda do sentimento teológico em relação à consciência ao ser. De outro modo, a perda da “essência” da cultura ocidental é causada pela ausência de intuição nas crenças religiosas capazes de produzir o sentimento compartilhado de integração, e, por outro, indutiva, visto que, a consciência não consegue mais se situar as demandas temporais do ser.⁷⁵

Essa é uma questão de grande relevância: os membros do ISEB atribuem muito mais valor à intuição e à indução da consciência situada do que aos modelos de racionalidade eurocêntricos. Como observado no argumento de Jaguaribe (1953), os modelos de racionalidade encontram-se em crise, incapazes de se internalizarem na intuição de pertencimento cultural na consciência. Portanto, ao propor uma nova configuração da consciência cultural, a ênfase recai sobre o sentimento de pertencimento e a ação indutivista para a formação de um novo “quadro cultural”. É como explicita Corbisier sobre a cultura:

Não partimos de uma hipótese metafísica. nem da gratuita atribuição de uma “entelêquia” às culturas, mas do reconhecimento de que as culturas crescem e se desenvolvem como se obedecessem a inspiração única, a uma lógica interior, a um princípio que articula, unifica e torna coerentes as suas manifestações. Essa intuição original, que é a crença básica, a visão ou

74JAGUARIBE, Hélio. **Cadernos do nosso tempo**. Rio de Janeiro, Ano 1, Nr. 2, out./dez., 1953, p.5.

75Nesse contexto, encontramos uma das referências centrais de Freire (1967): a crise da existência, e formação de uma integração.

sentimento do mundo deve penetrar e embeber a atmosfera cultural, marcando todos os seus elementos com um sinal comum.⁷⁶

Para eles, o objetivo primordial é instilar o sentimento de integração. A formalização de um modelo filosófico deriva diretamente do sentimento da consciência. Assim, podemos compreender a terminologia do “existencialismo cultural”, pois este postula um existencialismo que segue uma lógica da consciência, em contraposição ao geral, que nessa situação é o “existencialismo metropolitano” – ou seja, o existencialismo europeu. A questão do existencialismo emerge da formalização de uma nova existência na cultura do Brasil, derivada da indução da consciência em relação às necessidades do projeto comunitário particular. A consciência de uma cultura específica não se identifica com a universalidade cultural do opressor colonial, o que resulta em sua negação e sentimento de repúdio a essa normatividade. Contudo, sem uma identidade definida, a consciência é acometida pelo sentimento de angústia, que se manifesta como uma crise do ser, uma crise de sua própria existência. Assim, para superar essa crise, a consciência, a partir do sentimento de não pertencimento, promove uma nova identidade temporal. Essa nova identidade deve fomentar o sentimento de integração dessa cultura específica. Esse sentimento compartilhado em comum, a partir de uma “ideia comum”, é o que Corbisier denomina de “nova consciência entre nós”.

Essa insistência numa lógica exclusiva da cultura particular da comunidade, é a mesma assertiva de Vieira Pinto (1960). Nas suas palavras:

O conceito é pois função da maneira como o homem responde subjetivamente às condições da realidade envolvente, não é inato nem a priori, mas procede do mundo tal como se apresenta em certo momento da história pessoal do sujeito. Assim, devemos precaver-nos contra o engano, muito compreensível, de supor objetiva, com valor absoluto, a necessidade de um problema; a verdade é que esta só é sentida em função de um contexto histórico-social particular.⁷⁷

Portanto, é o sentimento de integração, a partir de uma certeza generalizada pela consciência particular em relação ao contexto histórico-social, que determina sua verdade. Dessa forma, para os isebianos, os problemas enfrentados pelo Brasil na década de 1950 derivam de um

76 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.17.

77 PINTO, Vieira. A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Volume 1 Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960.

processo intrínseco à própria cultura ocidental em seus processos de modernização. Visto que a modernidade produziu tanto um sentimento de não integração da consciência quanto da sua falta de participação na vida pública, seja em problematizá-la, ter raciocínio próprio, criticar e participar da própria existência da sua cultura particular.

No entanto, é importante ressaltar que os isebianos não propõem um romantismo reacionário. Não se trata de considerar a modernidade como um mal que corrompeu a “essência” ocidental. Na verdade, a crise da modernidade, enquanto “circunstância”, é uma “fase” significativa em que a própria consciência reconhece que sua “situação-no-mundo”, modo de vida cultural é uma crise, pois “a cultura se realiza no esforço de superação da crise da época e a crise da época é superada mediante a superação da crise da comunidade”⁷⁸. Em outras palavras, isso implica, para Jaguaribe (1954), que a cultura e seus processos de superação ocorrem graças aos “estímulos da angústia religioso-filosófica”⁷⁹.

Portanto, a “crise ocidental” e seu subproduto específico, o modo de vida “semicolonial brasileiro”, ou a “crise brasileira”, são frutos do “complexo colonial”, como diz Corbisier (1960), em seu diagnóstico de crise na totalidade social, ou de uma “crise cultural”, em Jaguaribe (1953)⁸⁰. Essa abordagem, por lado, é uma indução da premissa orteguiana da determinação da experiência, que ressalta a insuficiência das experiências em si mesmas, e a necessidade de desafios para superar a si mesmo e as circunstâncias da experiência para ser. Assim, a partir da crise brasileira, é possível extrair o “máximo de rendimento”, entendendo-a como “fator estimulante da cultura”⁸¹. Mas por outro lado, estimular a cultura é criar um “clima”, um sentimento intuitivo de integração, para extrair o máximo da crise. Não se limita apenas a induzir o povo para ideologia; o mais importante é produzir nela o sentimento de crise, para extrair o máximo de atividade ideológica pragmática para mudança possível.

78JAGUARIBE, Hélio. **Cadernos do nosso tempo**. Rio de Janeiro, Ano 1, Nr. 2, out./dez., 1953, p.16.

79 Jaguaribe, Hélio. A crise brasileira. *Cadernos do nosso tempo*. Rio de Janeiro, Ano 1, Nr. 2, out./dez., 1954, p.129 apud Paiva, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p. 55.

80 Como diz Paiva (1979): “a discussão de “crise da cultura ocidental”, como era moda na Europa desde Leo Frobenius e especialmente depois do aparecimento do famoso livro de Spengler (autores, aliás, bastante citados nos escritos mais antigos dos diversos isebianos).” Paiva, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p. 53.

81Jaguaribe, Hélio. A crise brasileira. *Cadernos do nosso tempo*. Rio de Janeiro, Ano 1, Nr. 2, out./dez., 1954, p.129 apud Paiva, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p. 55.

Jaguaribe (1953), também, buscou apoio em outras áreas das ciências humanas (economia, ciência política, sociologia) para problematizar e guiar para a formação concreta do sentimento de nação. Seu problema principal, assim como dos outros isebianos, era a formação de um Estado capitalista que fosse interventor na economia, guiando o projeto social e reduzindo as desigualdades e antinomias de classes.

O argumento em favor de um Estado capitalista interventor na sociedade e na economia se fundamenta na razão de que ele se configuraria como um modelo sintético capaz de superar a antinomia entre “liberalismo” e “socialismo”⁸². Segundo Jaguaribe (1953), o socialismo já enfrentava uma crise mesmo antes de sua proposta revolucionária ser implementada. O socialismo marxista buscou promover a liberdade, porém acabou gerando a alienação do homem em relação ao próprio homem, devido à burocracia excessiva que o caracterizava, transformando-se em uma seita sectária. Em suas palavras:

E como o marxismo se tornou a forma mais elaborada do socialismo e o próprio fundamento teórico deste, o sectarismo da ideologia marxista e o oportunismo dos dirigentes do movimento marxista afetaram igualmente o socialismo concorrendo para levá-lo a uma situação de crise. E como, por outro lado, o socialismo não tenha logrado ultimar o seu processo de superação da liberal democracia, como ideologia, do capitalismo, como regime da produção, e da burguesia, como classe dominante, a crise do socialismo adquire proporções muito mais graves, por sobrepôr-se à crise de uma ideologia e de uma forma de produção que já eram obsoletas, ao sofrerem o impacto do socialismo, e que persistem unicamente porque este se desvalidou antes de completar sua função.⁸³

Por outro lado, o liberalismo, que proclamava a liberdade individual, a democracia representativa e a autorregulação teológica do mercado, revelava-se, em última instância, o “primeiro motor” do imperialismo. No âmbito das políticas externas, os países pobres e culturalmente vulneráveis ficavam à mercê das diretrizes normativas ditadas pelos grandes mercados; e no âmbito interno, a burguesia direcionava cada vez mais seus recursos para formas especulativas, investindo em empreendimentos não produtivos, tanto dentro como fora

82 Jaguaribe (1953) diz: Enquanto regime vigente, ou presumidamente vigente, na União Soviética e nas democracias populares, o marxismo padece da crise resultante do fato de a superação do capitalismo, intentada para o fim de acabar com a exploração do homem pelo homem, ter conduzido a outras formas de alienação igualmente graves. JAGUARIBE, Hélio. **Cadernos do nosso tempo**. Rio de Janeiro, Ano 1, Nr. 2, out./dez., 1953, p.9.

83 JAGUARIBE, Hélio. **Cadernos do nosso tempo**. Rio de Janeiro, Ano 1, Nr. 2, out./dez., 1953, p.10.

de suas fronteiras, enriquecendo apenas a si mesma, enquanto deixava a nação e os trabalhadores em posições subalternas. Isso resultava em um aumento do poder político das classes dominantes, gerando oligarquias e aprofundando as desigualdades econômicas e, inevitavelmente, as desigualdades políticas das classes menos privilegiadas. Para Jaguaribe (1953), o liberalismo era, em sua essência, uma abstração irrealizável:

A ciência econômica desvendou o fato de que o mercado e a competição perfeitos são abstrações irrealizáveis, ao mesmo tempo em que revelava a inexistência, no processo econômico, da “mão-invisível” -que assegurava a auto ordem da nação e auto-correção do processo. A prática econômica, por seu lado, deu consciência às massas assalariadas, no âmbito interno dos países capitalistas, e às populações subdesenvolvidas, no âmbito externo de sua pressão colonial, do fenômeno da espoliação.⁸⁴

Assim, partindo de proposições contraditórias, “surge” a figura do Estado nacional desenvolvimentista como um “modelo sintético”, dotado do poder de socializar os meios de produção e “negar” as formas de produção socialista e liberal, em virtude da insuficiência histórica destas últimas. Surge, então, a necessidade de uma terceira via, um “socialismo sem socialismo”, que consiste na conversão do modo de produção privado em público. Jaguaribe (1954) denomina isso de “socialização inversionista”, que implica no Estado determinando o destino dos investimentos e resultando na transubstanciação de setores privados em públicos durante a transição do “capitalismo de transição”. Essa proposta se diferencia do “socialismo reparticionista”, que busca elevar os investimentos com o objetivo de redistribuição para a classe operária, mas que, segundo Jaguaribe (1954), seria uma abordagem injusta e inadequada para a nação, uma vez que o salário nominal estaria acima do valor de produção⁸⁵. No fundo, é o Estado nacional que se posiciona como superador das antinomias da metade do século XX, elevando-se acima das classes, como um pastor que organiza e generaliza os interesses particulares em conformidade com a vontade da nação.

84 JAGUARIBE, Hélio. **Cadernos do nosso tempo**. Rio de Janeiro, Ano 1, Nr. 2, out./dez., 1953, p.6 a 7.

85 JAGUARIBE Hélio. A crise brasileira. *Cadernos do nosso tempo*. Rio de Janeiro, Ano 1, Nr. 2, out./dez., 1954, p.127 a 150 apud Paiva, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p. 56.

1.4 As peculiaridades do “coquetel filosófico”: a unidade da diversidade como superação dos conflitos entre as partes

Partindo da consciência, do princípio há uma comunicação de diversas consciências que modulam saberes e objetos, é crucial ressaltar que essa filosofia é “peculiar”, pois engloba filosofias diversas e, muitas vezes, antinômica à razão. Ademais, essa era uma crítica comum aos isebianos nos anos 1960. Debrun (1962), em seu artigo “O problema da ideologia do desenvolvimento”, concentra sua crítica na obra *Consciência e realidade nacional* de Vieira Pinto (1960). Essa foi uma das primeiras objeções aos isebianos, Debrun dizia que Vieira Pinto estava formando um “coquetel filosófico”⁸⁶. O autor argumenta que, do ponto de vista da razão filosófica, a filosofia específica de Vieira Pinto (1960) é incoerente, não apenas pela projeção de uma práxis em direção ao nacionalismo desenvolvimentista, que se revela impraticável diante das relações do Brasil daquela época com o restante do mundo, mas também por tentar forçar a síntese de sistemas antitéticos, resultando em constantes paradoxos.

Além disso, o texto é permeado por uma retórica lírica que critica as determinações formais da razão, os discursos antiacadêmicos e a insistência no pragmatismo do particular. Vieira Pinto (1960) também tem discurso bastante ambíguo, o autor passa de raciocínios e apresentação de acontecimentos, para comoção sensível – sensibilizar sobre a situação. No entanto, embora inicialmente a razão não possua poder legislativo sobre o particular – uma crítica explícita às normativas eurocêntricas – o “existencialismo cultural” possui o potencial de formalizar uma razão, uma identidade nacional ancorada na particularidade do Brasil. Para tanto, Pinto propõe uma síntese paradoxal de diversas correntes filosóficas: desde a filosofia grega até o racionalismo clássico, o realismo medieval, o espinosismo, o positivismo do século XIX, o behaviorismo norte-americano, a tradição acadêmica francesa, o marxismo, o existencialismo, o hegelianismo etc.⁸⁷.

86 DEBRUN, Michel. O problema da ideologia do desenvolvimento. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Belo Horizonte, v.2, n.2, p.237-279, jul. 1962. Apud Paiva, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p. 51

87 DEBRUN, Michel. O problema da ideologia do desenvolvimento. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Belo Horizonte, v.2, n.2, p.237-279, jul. 1962. Apud TOLEDO, Caio Navarro de. **ISEB: fábrica de ideologias**. 2. ed. São Paulo, Atica, 1978, p.105.

Debrun (1962) argumenta que há uma persistência em uma filosofia peculiar que se apropria dos sistemas “metropolitanos”, mas ao mesmo tempo os rejeita para formalizar uma filosofia própria e singular. Se esta é uma tentativa de se libertar do domínio europeu para estabelecer uma autonomia própria, sua formalização é inconsistente, resultando na ideologia de que a unidade do projeto existencial visa contribuir para efeitos sociais ponderados.⁸⁸

A crítica de Toledo (1978) aproxima-se das críticas de Debrun (1962) a Vieira Pinto, mas não se limita apenas a esse autor em específico, mas sim ao pensamento geral dos isebianos históricos. Para Toledo, mesmo com algumas diferenças entre os isebianos, eles formalizam o problema da mesma maneira. A questão central da problemática reside no fato de que o pensamento do ISEB se autodenomina como ideologia e se nutre de várias doutrinas. Afirma-se que há uma objetividade externa à consciência, mas o que determina essa objetividade é a subjetividade engajada ao projeto. No entanto, ao formalizar aquilo que sustenta o projeto, acaba por cair em irracionalismo, em abstrações confusas e imprecisas, pois afirma a objetividade, mas se fixa apenas nas representações centradas no personalismo da consciência.

Vanilda Paiva (1979) também segue o mesmo horizonte argumentativo de Toledo (1978), no qual a filosofia dos isebianos históricos parece, à primeira vista, um ecletismo, devido à grande quantidade de autores que citam, doutrinas filosóficas divergentes que incorporam, como o historicismo cultural, a sociologia alemã, o keynesianismo etc. A educadora ressalta que os isebianos não formam um grupo homogêneo e coeso, mas sim um conjunto de pensadores com influências diversas – e que externaliza essa diferença pela quantidade de citações de autores diversos nos seus textos. Apesar disso, há uma gramática em comum, uma “síntese” como diz Paiva (1979), aquilo que Jaguaribe denominou de “existencialismo cultural”.

Aliás, Toledo (1978), como posteriormente conclui Paiva (1979), argumenta que, mesmo com a diversidade, a influência do existencialismo europeu é inequívoca em todos os

88 DEBRUN, Michel. O problema da ideologia do desenvolvimento. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Belo Horizonte, v.2, n.2, p.237-279, jul. 1962. Apud MAINARDES, JEFFERSON. **Reconstrução histórica da vida e obra de Vieira Pinto (1909-1987)**. Departamento de educação Universidade Estadual de Ponta Grossa, 1992,p.89

isebianos históricos, exceto N. W. Sodré. A questão central não era reproduzir um existencialismo metropolitano, mas formar um existencialismo à brasileira. Nas suas palavras:

A filiação as categorias do pensamento existencial não esteve Imitada, nos trabalhos do ISEB, apenas a extensa utilização do conceito filosófico da alienação. Projeto, práxis, trabalho, “estar no mundo”, autenticidade, destino, liberdade e outros revelam também, através do tratamento que receberam no interior de algumas produções isebianas, uma inequívoca influência daquela “filosofia metropolitana”.

Se se pode verificar tal inspiração em todos os “isebianos históricos” - com exceção, uma vez ainda, de N. W. Sodre -, vamos encontrar, porém, outras referências teóricas quando examinarmos individualmente as obras de cada um desses pensadores. Ressalte-se, porém, - advertirão G. Ramos e Vieira Pinto em particular - que jamais se trata de adesão pura e simples aos pensamentos metropolitanos. Muito pelo contrário, as formulações destes, para terem algum “significado positivo” para as nações periféricas, deverão sofrer transformações e retificações que as convertam “as formas de pensar próprias do filósofo do país subdesenvolvido”. Sem que isso ocorra, pelo caráter abstrato e desengajado de que se revestem frequentemente as produções metropolitanas, corre-se o risco, como se assinalou, de se reforçarem os laços de dependência ideológica e cultural em relação às nações hegemônicas.⁸⁹

Essas determinações se apresentam nos textos dos isebianos. Embora Guerreiro Ramos e Vieira Pinto articulem sua não-reprodução do pensamento “metropolitano”, o que se evidencia é que seu próprio pensamento já se encontra imerso nesse pensamento, uma vez que a própria negação que estabelecem com relação a esse pensamento constitui, em si mesma, uma forma de mediação. Guerreiro Ramos (1960), por exemplo, internaliza aquilo que Jaguaribe delimita como existencialismo da cultura brasileira, embora seu enunciado recaia mais sobre o discurso sociológico de Mannheim do que sobre o filosófico. Essa abordagem sociológica, contudo, não o impede de manter a formalização da sua sociologia dentro do paradigma do “existencialismo cultural”. Em meio a um intrincado emaranhado de citações, a crítica às consciências, estabelecida entre os polos da “autenticidade” e da “inautenticidade”, leva o autor a recorrer a Heidegger para argumentar que a falsidade ou a perda da consciência nas aparências equivale à inautenticidade. Fundamentando-se em uma análise sociológica que se propõe objetiva, o autor conclui pela inautenticidade da sociedade brasileira, argumentando que suas normativas impedem a realização plena de suas possibilidades, “ser para si”.⁹⁰ Isto é

89 TOLEDO, Caio Navarro de. **ISEB: fabrica de ideologias**. 2. ed. São Paulo, Atica, 1978, p.67.

90 Guerreiro Ramos, A. **O problema nacional do Brasil**. 2. ed., Rio de Janeiro, Ed. Saga, 1960, p. 96.

o mesmo que dizer, como Jaguaribe (1953), a “consciência autêntica” é aquela que aquela contextualiza os problemas do mundo para si. Por sua vez, Vieira Pinto (1960) adverte sobre os perigos do subjetivismo e do idealismo inerentes ao existencialismo, mas, no fim das contas, sua gramática é mesma do “existencialismo cultural”. Essa é uma questão que Toledo (1978) ressalta:

Se todas aquelas influências podem ser encontradas na obra de Vieira Pinto, entendemos, porém, que nem todas terão o mesmo “peso” ou o mesmo valor filosófico. A nosso ver, haveria uma dominância de cunho existencial ou, pelo menos, poder-se-ia afirmar que a perspectiva existencial desempenha o papel de “fio condutor” em todo o seu pensamento. Em defesa desta nossa interpretação, assinaríamos que as categorias centrais utilizadas tem nítida procedência existencial: existência autêntica, alienação, “cuidado”, liberdade, “ser-em-situação”, “ser-no-mundo”, prática, destino, “doação de sentido” etc.⁹¹

Toledo (1978) e Paiva (2000) ressaltam que, em meio à pluralidade de autores citados pelos “existencialistas culturais”, o cerne de sua empreitada reside na formalização do ser, na edificação de uma ontologia particular que embase sua ação ideológica. O “fio condutor” dessa mediação é o existencialismo, entrelaçado com o personalismo e a sociologia alemã.

Este aspecto nos remete à asserção de Adorno (1998) ao abordar a sociologia de Mannheim. Segundo Adorno, com sua “contraparte filosófica existencialista, a sociologia do conhecimento questiona tudo, mas não ataca nada.”⁹² Aliás, Adorno argumenta que, a sociologia mannheimiana não se choca com a sociologia de Max Weber e Pareto na historiologia, tampouco com os culturalistas alemães, incluindo o personalismo de Ortega y Gasset e os existencialismos de Heidegger, Sartre e Jaspers. Na verdade, a sociologia alemã é formalmente sustentada pelo existencialismo. O emprego de termos existencialistas: como “‘crise’ para ‘problema do homem’ demonstra que Mannheim se identifica, apesar de suas declarações em contrário, com a antropologia neogermânica e com os filósofos existencialistas.”⁹³

A necessidade de apresentarmos essas peculiaridades do “existencialismo cultural” é porque é um equívoco interpretá-los de forma direta a partir de suas referências bibliográficas.

91 TOLEDO, Caio Navarro de. **ISEB: fabrica de ideologias**. 2. ed. Sao Paulo, Atica, 1978, p.105.

92 ADORNO, Theodor W. **Prismas crítica cultural e sociedade**. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. Editora Ática, 1998, p.27.

93 ADORNO, Theodor W. **Prismas crítica cultural e sociedade**. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. Editora Ática, 1998, p.39.

Eles não queriam ser bons intérpretes do existencialismo-personalismo europeu, nem das correntes do culturalismo e da sociologia alemã. Eles queriam retirar das reflexões estrangeiras algo que pudesse ser utilizado de forma pragmática na luta ideológica. Assim, essa é uma determinação: eles propõem não replicar o pensamento estrangeiro, mas sim fazer filosofia para si. Embora a crítica, como veremos, esteja certa em afirmar os misticismos e paradoxos dos isebianos, por outro lado, eles esquecem, como Lebrun (1963) apontou, na mesma época (que talvez a melhor crítica aos isebianos, em especial a Vieira Pinto), é que eles partem do princípio da consciência, de que a diversidade e o “ecletismo” fazem parte do jogo da comunicação, operando por uma dialética das consciências. Ou seja, no final, a peculiaridade de fazer um “coquetel filosófico” já é inerente no próprio desenvolvimento da dialética das consciências, pois o desenvolvimento da conscientização é uma particularidade de várias ideias, que são modos de consciência, como dizia Vicente Ferreira da Silva, em busca de sua unidade dialógica. Os isebianos buscam uma “razão comum” em meio diversidade para realizar sua prática ideológica unitária.

É por essa razão que há várias tensões aproximativas que não são resolvidas, como a diferença entre as circunstâncias orteguianas e o *dasein* heideggeriano. Enquanto Ortega (2013), em sua perspectiva personalista, enfatiza a existência de uma tensão entre o eu (indivíduo) e a persona (social), ambos relacionados às possibilidades de uma vida normativa determinada por contextos socio-históricos. Ortega argumenta que:

Tanto vale dizer que vivemos como dizer que nos encontramos em um ambiente de possibilidades determinadas. A este âmbito costuma chamar-se “as circunstâncias”. Toda vida é achar-se dentro da “circunstância” ou mundo. Porque este é o sentido originário da ideia (mundo). Mundo é o repertório de nossas possibilidades vitais.⁹⁴

Já Heidegger (2012) concebe o *dasein* como um ser plástico e finito, porém determinado e projetado por uma existência epocal. É verdade que há certas semelhanças entre essas abordagens. Ambos utilizam o termo “consciência autêntica”, embora com distinções específicas. Para Ortega, a consciência autêntica implica na aceitação individual da determinação da experiência histórica, não como uma imposição externa, mas como uma

94ORTEGA Y GASSET, **A Rebelião das Massas**. Editora Ruriak Ink. Serie clássico, 2013, p.69

aceitação autônoma, em que a consciência realiza suas potencialidades dentro das determinações da experiência. Nas suas palavras:

Mundo é o repertório de nossas possibilidades vitais. Não é, pois, algo à parte e alheio a nossa vida, mas que é sua autêntica periferia. Representa o que podemos ser; portanto, nossa potencialidade vital. Esta tem de se concretizar para realizar-se, ou, dito de outra maneira, chegamos a ser só uma parte mínima do que podemos ser.⁹⁵

Por outro lado, em Heidegger (2012), a “experiência autêntica” envolve atravessar a finitude ôntica e confrontar-se com o projeto do ser.

Tanto o entender próprio como o entender impróprio podem ser, por sua vez, autênticos ou inautênticos. O entender como poder-ser é totalmente permeado de possibilidade. Mas instalar-se numa dessas possibilidades fundamentais do entender não descarta a outra. Ao contrário, porque o entender abrange cada vez a plena abertura do Dasein como ser-no-mundo, o comprometer-se do entender é uma modificação existencial do projeto como um todo.⁹⁶

Para nós, o cerne da tensão entre esses dois filósofos reside no fato de que Ortega (2013) restringe-se às questões ônticas, à autenticidade da personalidade, ao indivíduo que realiza suas potencialidades diante das circunstâncias de seu tempo, enquanto Heidegger (2012) ultrapassa a esfera ôntica, o mero viver do ente. Poderíamos até afirmar que ele “transcende” a figura da persona para abarcar a compreensão do ser, da ontologia, do fundamento mesmo da manifestação ôntica da persona e de sua experiência. O que verdadeiramente importa é a essência da temporalidade, o ser em si e para si. Nessa dinâmica, encontramos uma outra antinomia apresentada pelos isebianos, entre a perspectiva de Ortega(2013) e a de Heidegger (2012). Enquanto o primeiro enfatiza a realização individual no contexto histórico-social, o segundo adentra o âmbito do ser, *dasein* enquanto questionamento do projeto do ser no desdobramento temporal.

Para eles o que importa é por em prática, e não se limitar discussões de diferenças abstratas entre autores distintos. Por isso que diferença conceitual, é forçada, muitas vezes, por sínteses aproximativas, como nas palavras de Corbisier (1960): “o que sabemos sobre as relações do homem com a sua ‘circunstância’, no sentido orteguiano da palavra, ou com o

95 ORTEGA Y GASSET, **A Rebelião das Massas**. Editora Ruriak Ink. Serie clássico, 2013, p.69

96 HEIDEGGER, Martin, 1889-1976. **Ser e tempo** / Martin Heidegger; tradução, organização, nota prévia, anexos e notas Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes 2012, p.415.

“mundo” na acepção heideggeriana do termo, nos permite compreender a formulação do problema da cultura brasileira em função dessas categorias da filosofia da existência.”⁹⁷ Embora Corbisier (1960) trate circunstância e *dasein* como sinônimas, sem discorrer sobre suas diferenças, podemos observar implicitamente no seu argumento, quando menciona existência, que mesmo Ortega, não sendo um existencialista, reconhece a necessidade do projeto existencial para a cultura brasileira. É na busca pela essência da temporalidade, ou da “fase”, na gramática do “existencialismo cultural”, que encontramos o verdadeiro cerne dessa discussão filosófica do instituto, uma busca que transcende as limitações da persona e se aprofunda no âmago de um projeto de existência.

A abordagem de Corbisier, na distinção do “pensamento colonial”, situado além do escopo nacional, e focar exclusivamente a particularidade interna, apresenta que sua apropriação de filosofias externas – isto é, as “filosofias do colonizador” – são filtradas para um objetivo pragmático e específico de sua práxis ideológica. Daí, a não necessidade de formalizar de forma mais precisa. Pois a ênfase na particularidade interna ressalta que esse uso programático pelos isebianos busca unicamente promover seu objetivo particular, inserindo-se em uma lógica que almeja formalizar um projeto situacional específico: o nacionalismo desenvolvimentista. Esta filosofia peculiar, “existencialismo cultural”, é conforme argumenta Lebrun (1963) sobre Vieira Pinto, visa instituir uma lógica que atenda aos seus próprios interesses que é o mesmo que, paradoxalmente, atender o geral.

1.5 Uma operação ideológica: indutivismo como “Unidade” entre subjetividade e objetividade

Logo, a produção de uma nova filosofia denominada “existencialismo culturalista”, não se limitava apenas a problematizar os fenômenos históricos de sua época, mas, sobretudo, aspirava a gerar uma militância política. Paiva (1979) argumenta que há uma transição do “culturalismo especulativo” para o “culturalismo militante”⁹⁸. Essa transformação foi principalmente impulsionada pela figura de Jaguaribe, que trilhou um caminho que o levou da filosofia à ciência política, da especulação à militância, da preocupação com o indivíduo à

97 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.70.

98 Paiva, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p. 53.

inquietação com a realidade sócioeconômica, expressa como “realidade nacional”, “transcendendo” o vitalismo orteguiano em direção a uma sociologia pragmática⁹⁹. A partir dessa perspectiva, a historiadora insiste que o ISEB embarcou em um movimento de abandonar as “abstrações” em favor do “concreto”, tanto nas esferas mais filosóficas, conforme mencionado por Jaguaribe, quanto no caso do sociólogo Guerreiro Ramos¹⁰⁰, que transita das abstrações presentes na filosofia de Ortega y Gasset, Husserl e Heidegger para a concretude da sociologia de Karl Mannheim. Embora a gramática de Guerreiro Ramos (1960), assim como a de outros isebianos, continue a se estruturar no pilar proposto por Corbiser e Jaguaribe, com sua abordagem “faseológica”. Até mesmo Vieira Pinto (1960), como filósofo, demonstrava maior preocupação com a economia política e com formas mais pragmáticas de ação política; no entanto, mesmo assim, ele sempre levava em consideração o “approach faseológico”¹⁰¹, ou seja, as determinações proporcionadas pela experiência “faseológica” do Brasil.

Vanilda Paiva (1979), no entanto, concorda com Toledo (1978) que o enfoque na sociologia pelos isebianos não é resultado de uma análise histórica e social complexa do subdesenvolvimento do Brasil na década de 1950¹⁰². Todos esses eventos fenomênicos são filtrados por categorias da consciência que direcionam uma finalidade comum para estes. Essa

99 Vanilda nos diz que Jaguaribe que começa “a dar o passo que o leva da filosofia à ciência política, da especulação à militância, das preocupações com o indivíduo à preocupação com a realidade sócioeconômica (na forma de ‘realidade nacional’), do vitalismo orteguiano à sociologia pragmática. Paiva, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p. 55.

100 Nos diz Paiva (1979): “Guerreiro Ramos, embora no essencial defenda idéias semelhantes às de Jaguaribe, parece ter percorrido um caminho diferente daquele autor. Seus escritos no início dos anos 50 deixam ver claro que as influências filosóficas por ele recebidas eram menos relevantes dentro do seu trabalho, de caráter definidamente sociológico, que entre outros “isebianos históricos”.(...) Já em 1954 afirmava ele que “não se encontrará objetividade no equacionamento desses problemas (nacionais) se não se adota o que tenho chamado de *approach* faseológico. A idéia central deste *approach* pode ser assim delimitada: toda estrutura econômica e cultural condiciona seu correspondente elenco de problemas, o qual só se altera na medida em que a referida estrutura se transforma faseologicamente’.”Paiva, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p. 55.

101 Nas palavras de Vieira Pinto (1960): “fase em que atualmente se encontra o processo da realidade brasileira apresenta à consciência que o acompanha o problema da origem dessa consciência, de sua natureza e da função que, enquanto -representação dos acontecimentos objetivos, lhe cabe desempenhar, não só para ser interpretação correta daquela realidade, como, sobretudo, para ser instrumento eficaz de aceleração das transformações em curso.” PINTO, Vieira. A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Volume 1 Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960,p.24 a 25.

102 Paiva, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p. 53.

filosofia não visa apenas propor uma interpretação, mas, sobretudo, alterar a percepção e provocar uma nova sensibilidade para as injustiças sociais do país. No entanto, é neste ponto que Paiva (1979) não considera que essa “passagem” do “especulativo” para o “concreto”, da filosofia para as ciências sociais e econômicas, a formação ideológica para a militância política, já estão dentro do quadro ontológico do ISEB, isto é, já fazem parte do seu *telos* filosófico.

É interessante notar que Paiva (1979) faz referência ao trabalho de Lebrun (1963) em uma nota de rodapé e concorda com sua análise. No entanto, a autora deixa de considerar um ponto crucial da crítica de Lebrun a Vieira Pinto. Lebrun afirma que Vieira Pinto produz uma forma de “filosofia da consciência”, na qual a estrutura do pensamento se fundamenta na organização da diversidade das coisas pela indução de uma consciência em relação ao seu contexto específico. Essa consciência, por sua vez, busca formar, posteriormente, uma ação ideológica que promove um sentimento de unidade pela intuição de outras consciências, visando estabelecer uma práxis geral. Portanto, esta filosofia das consciências não se limita apenas à abstração da consciência, mas implica uma aposta ativa para a mudança. Não é por acaso que Lebrun afirma que a filosofia de Vieira Pinto (1963) é uma filosofia da contingência radical, ou seja, uma apologia da “mudança”.¹⁰³

Assim, não se trata de um abandono, mas sim de uma passagem intrínseca à própria filosofia do “existencialismo cultural”. A transição da ideologia especulativa para a *práxis* ideológica já é interna à filosofia, fazendo parte de seu *modus operandi*. Na verdade, ela é aquilo que Jaguaribe (1953) e Corbisier (1960) argumentam como “síntese”, de uma filosofia particular, que “supera” a antinomia entre idealismo e materialismo (ou também considerado como realismo para Jaguaribe). Assim, os modelos de análise socio-histórica e econômica do ISEB já estão fundamentados em relação a uma unidade, a uma totalidade da consciência engajada com sua comunidade a mudança. Nas palavras de Corbisier (1960):

A compreensão não se pode alcançar partindo da parte para o todo, nem tampouco adicionando ou justapondo as diversas partes que por hipótese o compõem. A idéia de totalidade é prévia, pois só em função dela é possível situar os diversos ingredientes ou aspectos que a constituem. Além da

103 LEBRUN, Gérard. **A Realidade Nacional e seus Equívocos**. Artigo originalmente publicado na *Revista Brasiliense*, no. 47, São Paulo, Editora Brasiliense, 1963. O texto do filósofo francês, professor de filosofia na USP, nos anos 1960, integra o livro de Caio N. de Toledo (org.), *Intelectuais e política no Brasil. A experiência do ISEB*, Rio de Janeiro, Editora Revan ,

categoria de totalidade. não menos importante nos parece a idéia de movimento ou de processo dialético.¹⁰⁴

Corbisier (1960) propõe, portanto, que no universo ontológico, os “ingredientes” fenomênicos se constituem como um todo, sustentados por uma totalidade pura, uma identidade abstrata que postula a experiência possível, como tempo, espaço, causalidade, ou seja, a realidade das experiências sendo subsumida ao domínio subjetivo situado. Isso implica que, para Corbisier, compreender a realidade em sua “totalidade”, devemos ter em mente que todos os entes do mundo são apenas o que são por meio de sua relação com a situação da consciência. Partindo desse princípio, para o isebiano, a realidade sensível, com seus eventos fenomênicos imperfeitos e transitórios, encontra-se em um processo intrincado de relação com a práxis da consciência. Segundo Corbisier (1960), a dialética está atada tanto à finitude das coisas no mundo, que passam, se transformam e perecem, e, conseqüentemente, estão em constante devir. O que apresenta para consciência a transição do ente finito para outra identidade. No entanto, foi a consciência que observou a transição de um estado para outro, assim, como certos quadros de transição dependem da sua ação na materialidade. Assim, a relação entre os dois planos revela que ambos, subjetividade e materialidade, só alcançam sua plenitude por meio de sua relação com a consciência situada. Logo, a dinâmica da “passagem” do abstrato ao concreto, parte do próprio “approach faseológico” de totalidade isebiano.

No entanto, essa “passagem” seria considerada uma ideologia, um idealismo que mantém a “estrutura” como está, alterando apenas as ideias, a “superestrutura”, e induzindo nas consciências que houve uma transformação radical na sociedade. Essa seria uma análise crítica comum, mais à esquerda, aos isebianos nas décadas de 1960 e 1970. Vanilda Paiva (1979) e Toledo (1978), ao discorrerem sobre o idealismo ou melhor como a ideologia é operada pelo ISEB (e também por Paulo Freire, especialmente no caso de Paiva), ressoa um distanciamento crítico em relação às pressuposições elaboradas pelo ISEB. Contudo, ambos apresentam uma interpretação próxima aos isebianos sobre idealismo, embora com propósitos distintos.

Por exemplo, o idealismo é frequentemente concebido pela interpretação do senso comum, ou seja, como uma lei externa, contemplativa e descolada das coisas, como no caso

104 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.65.

de Toledo (1979) ao criticar o idealismo como sinônimo de irracionalismo da parte de Vieira Pinto (1960):

Vieira Pinto, solenemente dirá: “não haverá desenvolvimento sem a formulação previa de uma ideologia do desenvolvimento nacional” (...) A afirmação não deixa margem a qualquer dúvida: tem-se aqui uma verdadeira lei do tipo $y = f(x)$ onde a *ideologia previa* do desenvolvimento nacional funciona como variável independente.¹⁰⁵

Ou Paiva (1979), ao se referir a Corbisier, declara: “Idealista, ele apresentava em 1948 o 'desequilíbrio das instituições' como um reflexo 'da crise fundamental do espírito.’”¹⁰⁶ Ou seja, idealismo é sinônimo de ideologia, no sentido que ideia que obscurece, que impede compreender ou realizar uma atividade concreta.

Por outro lado, Corbisier (1960) argumenta de modo similar aos seus críticos ao dizer:

Não partiremos de uma definição abstrata, dogmática, mas procuraremos chegar ao conceito da cultura adotando o método que nos parece caracterizar a filosofia da existência, Ao contrário das filosofias abstratas ou idealistas a filosofia que chamaríamos de concreta procura partir do real, e ao real manter-se dócil e fiel empenhando-se a fim de garantir a autenticidade do pensamento, em caucionar as suas operações como um lastro de experiência vivida.¹⁰⁷

Esse enunciado de Corbisier (1960) é um princípio fundamental do “existencialismo culturalista”, que se observa no discurso de Jaguaribe e Vieira Pinto. O pensamento, segundo essa filosofia, deve partir da particularidade objetiva para evitar cair em razões externas, em “idealismos”. Ele deve estar ancorado na experiência vivida.

Portanto, Toledo e Paiva concordam com os isebianos que o idealismo é uma forma de “delírio subjetivista”, como algo externo desprovido de relação com o contexto “real”, uma ideia externa e contemplativa que não encontra concretude na vida, trata-se meramente do pensamento de mentes ociosas. Mas se os isebianos já concordavam com seus futuros críticos que o idealismo é um “delírio subjetivista”, antes mesmo de receber críticas desses críticos, como se propuseram a superar a antinomia do idealismo vs materialismo e, ainda assim, caíram no idealismo?

Corbisier (1960) afirma que tanto o idealismo quanto o materialismo são considerados mitos, como deixa explícito ao dizer que:

¹⁰⁵TOLEDO, Caio Navarro de. **ISEB: fabrica de ideologias**. 2. ed. Sao Paulo, Atica, 1978, p.94 a p.95.

¹⁰⁶Paiva, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p. 61.

¹⁰⁷CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.10.

Não aceitamos nem a concepção materialista nem a concepção idealista do processo cultural. porque o materialismo é um mito e o idealismo outro. O materialismo nos convida. em nome da ciência, como diz Sartre, a negar a existência de Deus e de uma finalidade transcendente para o homem e a história: a explicar os movimentos do que supomos ser o espírito pela matéria e a cancelar a subjetividade, “reduzindo o mundo. e o homem inclusive. a um sistema de objetos ligados uns aos outros por relações universais.” Ora, se o que chamamos de ciência é o que observamos ou podemos observar, o que demonstramos ou podemos demonstrar, as teses fundamentais do materialismo não nos podem ser apresentadas em nome da ciência, pois, como diz Sartre, representam uma “nítida tomada de posição, e a priori sobre problemas que ultrapassam infinitamente a nossa experiência.” Se o materialismo é inaceitável como filosofia ou ciência, não menos inaceitável nos parece o idealismo. que a nós se tornou suspeito, à medida que, coincidindo com os interesses de certas classes sociais, escamoteia ou subestima a importância, na configuração do processo histórico, dos fatores reais, tais como o modo ou sistema de produção econômica.¹⁰⁸

O cerne da argumentação de Corbisier (1960) reside nas limitações do materialismo e do idealismo. Em primeiro lugar, o materialismo se fundamenta na certeza de que não há pensamento *a priori*; apenas a matéria ocupa o espaço. No entanto, ao afirmar a matéria como “substância primeira”, como *arkhé*, o materialismo acaba por postular um *a priori*. Além disso, de acordo com a interpretação de Corbisier, o materialismo não considera que um sujeito está subjetivando uma coisa, categorizando-a a matéria como essência – a subjetividade é anulada no materialismo. Passando do materialismo para o materialismo dialético. O materialismo dialético, para Corbisier, enuncia sua dialética, mas implicitamente é antidialético, pois não leva em conta a subjetividade envolvida, o “outro” do real. Por outro lado, o filósofo possivelmente se baseava nas leituras¹⁰⁹ disseminadas pela URSS, o famoso *diamat*, aquilo que Adorno (2022) argumenta estar mais próximo do “realismo ingênuo”. Trata-se de um marxismo de “senso comum” em que as relações econômicas se tornam o primeiro motor imóvel, como em Aristóteles, o que implica que é um materialismo de princípio primeiro, ou seja, para todas as relações sociais.

108 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.19 a 20.

109 É bom lembrar que a primeira tradução completa de *O Capital* para o português foi publicada no Brasil em 1968 pela Editora Civilização Brasileira. A tradução foi feita por Reginaldo Sant'Anna e é considerada um marco na história da tradução no Brasil. Lembrando que a maioria de suas obras foram públicas nos anos 1950 na França. O que significa que não havia uma boa leitura sobre materialismo pelo isebianos. https://pt.wikipedia.org/wiki/O_Capital#:~:text=Publica%C3%A7%C3%A3o%20no%20Brasil,-Trechos%20do%20livro&text=Esta%20primeira%20foi%20editada%20por,que%20continua%20lan%C3%A7ando%20novas%20edi%C3%A7%C3%B5es.

Já no caso do idealismo, para Corbisier (1960), esse se encontra aprisionado no mesmo paradoxo: propõe que a substância do objeto não reside na experiência, mas apenas no pensamento, ao ponto em que o objeto vai perdendo sua concretude pelo movimento abstrato das representações. Gradualmente, a identidade do ser se desvincula da realidade. No contexto da vida política, as formas de poder instituídas pela moral cristalizada impõem desigualdades e injustiças, tornando-se identidades vazias sem mediação com os conteúdos das circunstâncias concretas de sua “fase”. A ideia perdeu a conexão com o espaço e o tempo das determinações da experiência histórica. O idealismo, portanto, também perdeu a dialética do concreto, eliminou o objeto pelos devaneios subjetivos, limitou-se à dialética das representações.

Materialismo versus idealismo em Corbisier (1960) converge com a problemática da legislação formal da racionalidade europeia sobre as particularidades subdesenvolvidas, como apontado por Vieira Pinto (1960). Ambos os autores argumentam que modelos filosóficos instituídos fora da cultura específica não possuem força coercitiva para impor uma universalidade à identidade particular. A filosofia, segundo essa perspectiva, deve ser produzida a partir da experiência vivida da consciência situada.

A forma de superar o idealismo vs materialismo, para os isebianos, era relacionar ambos em uma dialética entre a ideia e a matéria operada pela consciência na sua experiência particular. Isso seria o trabalho de formação da ideologia, uma ideia construída para unificar a diversidade da experiência e que demanda engajamento para formar uma “clima cultural” e criar uma comunidade. Isso seria o caráter performativo da ideologia pelo indutivismo. A indução seria uma operação pragmática que não se fixaria em uma sistematização complexa formal como no idealismo, mas também não se limitaria a análises “realistas” do empirismo que rejeitam o engajamento da consciência. Além disso, não se basearia em “princípios primeiros” como o materialismo vulgar ou fundamental, que negam a participação da consciência. O indutivismo seria uma operação pragmática que não apenas generaliza uma ideia para o coletivo e forma um “clima cultural”, mas também traz o sentimento de pertencimento, como dizem Jaguaribe e Corbisier.

Essa experiência indutiva seria uma “superação” do *a priori* nas experiências, ou do solipsismo da consciência que se abstrai para sua individualidade, comum ao idealismo, assim

como do “realismo ingênuo” do empirismo e do materialismo. Isso fica explícito nas palavras de Vieira Pinto (1960) ao dizer que:

Mas, dada a natureza particular do universo a que nos dirigimos, a realidade da nação, e a da intenção que nos impulsiona, sociológica e não metafísica, convém desde logo fixar esta afirmação, que será o ponto a que prenderemos o nosso fio condutor: as categorias da consciência autêntica da realidade são determinadas por essa mesma realidade. Não de ser induzidas empiricamente da objetividade que devem configurar, do real para cuja inteligência servirão, e isso com caráter dinâmico, pois o substrato de que procedem é o processo social. Fica excluída, portanto, toda construção a priori. A teoria geral da consciência da realidade nacional, partindo da constatação das diversas modalidades de representação, deve decidir em que consistirá a excelência que reconhecermos em uma delas, sabendo desde já não ser admissível atribuir à presença do sujeito em um suposto ponto privilegiado no espaço social a melhor compreensão.¹¹⁰

Nesse sentido, existem várias representações sobre a experiência particular e vários conteúdos que organizam a vida em sociedade. Por outro lado, de forma implícita, Vieira Pinto, passa do relativismo para um princípio geral de que a consciência é autônoma e suas operações sobre o real devem servir para seus interesses. Como existem outras consciências que representam suas próprias experiências, é necessário algo que integre essa diversidade de vontades para uma unidade de práxis. Portanto, essas representações só serão concretas se forem integradas às necessidades da nação.

Isso já foi explicitado por Vicente Ferreira da Silva, sobre a diversidade de pontos de vista conflitantes que fazem parte do jogo de comunicação das consciências. Porém, pelas palavras de Vieira Pinto, fica clara a necessidade do “coquetel filosófico” dos isebianos. No entanto, é importante compreender que essa diversidade não deve ser confundida com ecletismo. Jaguaribe (1953) ao lembrar do culturalismo brasileiro, afirma que os pensadores culturais do Brasil eram ecléticos, pois formalizavam o pensamento brasileiro apenas conciliando doutrinas estrangeiras com o pensamento brasileiro. Se de um lado essa relação com pensamentos estrangeiros era necessária, por outro aceitavam passivamente a diretiva estrangeira, sem questionar ou adaptá-las a realidade situacional do Brasil. Vieira Pinto concorda com essa assertiva de Jaguaribe e argumenta que:

110VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960,p.24 a 25.

O ecletismo do filósofo das áreas coloniais é um artefato da especulação individual, é a resposta do pensador solitário, impossibilitado de se ocupar dos verdadeiros problemas da sua realidade nacional e orgulhoso de fazer qualquer coisa a que possa chamar de obra própria. Não tendo meios de produzir uma autêntica interpretação da realidade, e com isso alçar-se ao plano da verdadeira universalidade, contenta-se em conquistar a falsa universalidade, a que consiste na mera aglomeração de idéias. O caráter subjetivo dos chamados sistemas ecléticos, a falta de correspondência destes com os fatos da realidade social do pensador, evidencia-se na impossibilidade em que este se acha de criar escola. A síntese eclética é obra subjetiva do autor, e como tal intransferível. Não deixa continuadores porque não se apóia na realidade e por isso admite ser seguida de outra síntese diferente, ao sabor da preferência individual, mas não é seguida por outro pensador. Em nenhum caso leva-se em conta a realidade brasileira nos seus aspectos essenciais. O pensador eclético, em regime de plena alienação cultural, é prisioneiro do próprio arbítrio intelectual, escravo da liberdade de combinação ideológica de que tanto se orgulha. Se, ao contrário, se apoiasse na dinâmica da realidade, a continuidade do sistema que viesse a conceber estaria, em princípio, assegurada, pois aos eventuais sucessores caberia apenas corrigir as elaborações teóricas, para acompanhar o movimento da realidade.¹¹¹

Dado a isso que, para os isebianos, as representações externas devem ser subjetivadas pela consciência particular. Ideias externas só possuem instância de verdade se forem aplicadas à situação e posteriormente para mudança. A consciência não pode se restringir a abstrações, de várias relações que faz abstratamente, mas deve filtrá-las para a práxis. Quando Corbisier (1960) afirma que o concreto está na “intuição original”, no sentimento do mundo, ou quando Vieira Pinto (1960) afirma que a verdade reside na asserção pessoal do sujeito ou na comunidade, o que se argumenta é que a consciência tem o direito de dizer o que quiser e de formalizar suas ideias da maneira que desejar, desde que a aplique na realidade as necessidades da nação – pois somente a consciência que se situa e se engaja tem a experiência da verdade. Afinal, no fundo, a verdade se trata do sentimento que a consciência experimenta induz uma ideia geral como necessidade da situação.

Formar projeto para as necessidade da situação é induzir os particulares a ideológica de seu projeto político. Na perspectiva dos isebianos, a ideologia emerge como uma entidade concreta na realidade; contudo, Corbisier (1960), ao “desenvolver” a filosofia do ISEB, sustenta que a ciência, ao apreender a concretude da realidade e as relações das ações da consciência mediadas pelo contexto histórico, social, cultural e econômico, que é estruturada por premissas, axiomas, de leituras ideológicas. A compreensão do real, para Corbisier,

¹¹¹VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960,p.31.

necessariamente envolve a passagem de intuição a indução; formando um pressuposto ontológico situado, que não está isenta de identidade ideológica. Mas tais representações não são apenas meras abstrações; eles têm o potencial de alterar a relação entre os objetos e a consciência, pois ela afeta a consciência em sua experiência temporal – possuem, portanto, uma concretude política real, seja qual for o seu propósito.

Aliás, Toledo (1978) nos diz que concepção de ideologia para os isebianos aproxima-se daquilo que, posteriormente, seria considerado o “fim das ideologias” – ou pós-modernidade. Nas suas palavras:

Apesar de afirmar a “essencialidade” das ideologias, considera-as - numa posição muito próxima aquela dos “teóricos” do “fim das ideologias” - necessárias apenas no âmbito das sociedades subdesenvolvidas. Entende que no quadro das atuais nações desenvolvidas há uma “crescente convergência dos sistemas”, perdendo tanto a ideologia como a política suas “formas tradicionais”.¹¹²

Toledo (1978) e Paiva (1979) sobre o idealismo, insistem nas armadilhas ideológicas tecidas pelos isebianos e nas quais inadvertidamente caem. Mas o idealismo isebiano não é delírios, irracionalismo, mas sim simplesmente ideologia em sua forma pura. Quando confrontados com contradições ou paradoxos, os isebianos se socorrem de algo “além do problema”, desviando a atenção da questão para uma abstração de unidade, onde, em segundo plano, objeto e pensamento se conjugam harmonicamente. Entretanto, a contradição em si não é o problema primordial. Porque na sua lógica, o que importa, é sempre engajar na luta pela formação do seu projeto comunitário. O propósito do ISEB não se circunscreve à elaboração de um sistema coerente, pois isso equivaleria a sucumbir ao academicismo. Seu escopo reside na forja de uma ideologia da mudança, centrada em um projeto temporal, no qual os fenômenos sociais são engendrados com vistas a moldar ontologicamente o ser. Para o ISEB, tudo se resume à ideologia. Todavia, existem ideologias autênticas e inautênticas. O que verdadeiramente importa é engendrar ideologias que propiciem transformações que eles acreditam ser “positivas” na sociedade.

E neste ponto, é algo que Paiva (1979) e Toledo (1978) negligenciam ao considerá-lo apenas como “irracionalismo”, não reconhecendo a duplicidade da ideologia. É importante lembrar que há uma passagem de Marx, da *Ideologia Alemã*, que considera as ideologias

112TOLEDO, Caio Navarro de. **ISEB: fabrica de ideologias**. 2. ed. Sao Paulo, Atica, 1978, p.95.

apenas como representações fantasiosas para o Marx do *Capital*, onde as representações são tomadas com o absoluto na forma social capitalista¹¹³.

É por essa razão que há, ironicamente, uma aproximação entre os críticos e os isebianos em sua crítica ao idealismo, pois ambos partem de leituras fundamentais, uma substância positiva que é dada como real e é usada como princípio da análise. Os isebianos estão preocupados com a realização da comunicação e seus resultados culturais – o concreto são os jogos da cultura, uma relação entre ideia e prática. Já o materialismo em Paiva (1979) e Toledo (1978), como um contraponto o idealismo, configura-se como uma resposta crítica pela “substância trabalho”¹¹⁴. É por essas razão que, suas críticas estão sempre voltadas para a organização do trabalho nos “existencialistas culturais”, ou seja, como eles justificam a divisão do trabalho pela unidade nacional. Tal postura lhes possibilita discernir as abstrações dos adeptos do ISEB à luz da realidade social constituída pelo trabalho. Nesse sentido, ambos os autores afirmam que o obscurantismo dos isebianos serve para encobrir as contradições do trabalho no capitalismo pela integração ideológica de uma unidade nacional. Fazem isso a partir da análise crítica da consistência entre essa identidade abstrata ideológica propagada pelos isebianos e a proposta da organização do trabalho dos mesmos, partindo da leitura da estrutura social brasileira da época como substância concreta, questionando se as concepções propugnadas pelos adeptos do ISEB estavam em consonância com as realidades socioeconômicas e políticas do país.

Mas ambas quereriam dizer o real bruto, mas no final partem de uma substância pura primeira. Ao partir de ontologias positivas, criam-se leituras gerais antropológicas; por exemplo, a matéria em Vanilda Paiva e Toledo toma substância pelo princípio do trabalho, tornando o homem ser do trabalho. Ao final não há mediação das especificidades de uma forma social, mas a certeza que toda análise deve partir deste princípio. Já para os isebianos, o concreto, o trabalho humano se realiza pela comunicação, cujo princípio é a consciência. Os idealismos, para eles, significam, no final, tudo aquilo que está distante da práxis humana.

113 Para mais ver sessão II desta tese.

114 Como na passagem de Vanilda Paiva em sua crítica ao culturalismo de Pe. Vaz: “Mas o homem está presente no mundo pela relação de trabalho. Não iria a conceituação da história por meio da “comunicação das consciências” desconhecer ou anular o fator trabalho? Não, responde o Pe. Vaz, porque o produto do trabalho humano é uma obra de cultura, o trabalho é *um* ato cultural.” Paiva, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p. 81.

A análise de Paiva consiste em desvelar o caráter místico da conscientização em Freire (1959-1967) e nos isebianos, como uma tentativa forçada de conciliar particulares antagônicos, como as classes, por exemplo, que são unificadas para o povo, e as particularidades das individualidades, que são unificadas pela ideologia geral da “pessoa humana”. Já o trabalho de Toledo, como afirma, Maria Silva de Carvalho (1979):

Nessa discussão sobre o problema da dependência ou autonomia nacional entra em jogo o conceito de modo de produção ao qual esta ligada a teoria clássica da alienação. Caio expõe, de modo muito preciso, a disparidade entre as fontes teóricas originais desse conceito, e a reelaboração procedida pelo ISEB. No primeiro caso, a alienação do trabalho aparece através do movimento de produção do capital e, portanto, esta vinculada formação das classes sociais. No caso do ISEB, esse conceito abandona a tormentosa terreno das contradições de classe e se refugia no campo abstrato do trabalho em si, na atividade criadora que seria apanágio da Humanidade.¹¹⁵

Ou seja, para os críticos, os isebianos (como, também, Freire da parte de Paiva) engajaram para transformar o Brasil, tinham uma boa intenção de torná-lo mais humano, mas no final, apenas lutaram pela conciliação de classes. Embora os autores apresentem certos problemas, sua conclusão parte de uma substância trabalho, dá estrutura da organização do trabalho, como causa da superestrutura, como aquilo que é real e está atrás do véu do obscurantismo da conscientização. No entanto, tal determinação não apresenta o movimento da estrutura formal da conscientização - os misticismos não são efeitos colaterais de sua forma, mas sim inerentes a ela. Sem excessos de representações a própria conscientização se desvanece.

Para lembrarmos da crítica à ideologia, partimos de um dos capítulos mais famosos do livro I de O Capital, de Marx (2013), sobre o fetichismo da mercadoria. A atividade imediata do trabalho (“dispêndio de cérebro, nervo, músculo, órgãos sensíveis”) não é uma operação simplesmente espontânea na forma social capitalista. Para que o trabalho se realize, no capitalismo, ele é “desde sempre” mediado pela lógica da forma valor. Como diz Grespan (2019):

O trabalho é “substância” do valor, então, na medida em que sua dimensão “sensível”, em especial o puro dispêndio de energia na base fisiológica da

115 TOLEDO, Caio Navarro de. **ISEB: fábrica de ideologias**. 2. ed. São Paulo, Atica, 1978, p.12

determinação de valor, serve de substrato para entretecer um conjunto de relações sociais a partir da troca dos seus múltiplos produtos. Mas não é ele o executor dessa operação social. A atividade característica do trabalho no capitalismo se restringe ao tangível da produção de valores de uso e do gasto de energia em geral; não envolve estabelecer a sociabilidade mesma. Porque é despojado da propriedade dos meios de produção, o trabalho perde essa dimensão da atividade, que passa a ser realizada pelo capital. O capital assume o poder de comparar as mercadorias e organizar a sociabilidade das trocas, de dividir as funções sociais e de comandar a produção¹¹⁶

A questão do fetichismo no capitalismo é que o trabalho não é um realizador da tarefa, mas sim uma substância externa, o mercado impessoal, que determina e organiza a sociabilidade pelas trocas, dividindo as funções sociais e comandando a produção. O centro da questão é que essa operação de abstrair o sensível para o supra-sensível, ou seja, o trabalho no capitalismo, é subsumido a uma identidade de valor abstrata. Isso não significa simplesmente uma mistificação ideológica abstrata, fruto de mentes ociosas, mas sim que, no capitalismo, a representação, subordinação da experiência sensível a símbolos de valor, tem mais poder do que a própria experiência particular. Na forma social capitalista, tudo deve ser formalizado e apresentado como valor. Ou seja, para o trabalho vir a ser ele deve obrigatoriamente passar pelos momentos da lógica do capital. Nesse sentido, as representações ideológicas não seriam provenientes, como é tradicionalmente lido em “estrutura” e “supraestrutura”, como se as ideias fossem causadas pelo modo de produção¹¹⁷. Pelo contrário, há uma ideologia interna à estrutura do capital, não há capitalismo sem ideologia. Portanto, sem ideologia, sem as mediações entre subordinação formal e realidade, a forma social capitalista perde sua própria concretude.

A partir disso temos uma leitura da ideologia não mais como simples obscurantismos, mas sim que ela produz um sujeito, identidade que normativa a experiência possível do indivíduo por meio de forma social. Ela marca na carne, como lembra Lebrun (1981). Abstrações podem ser sustentadas por substratos ideológicos que não se limitam a ser apenas irracionalismo ou delírios subjetivistas, pois estão em mediação com um evento real. Não vive, na forma social capitalista, sem diretrizes formais do Capital.

A ideologia do ISEB não seria simplesmente algo “superestrutural”, mas interno à estrutura do capital. Ou seja, é uma necessidade constante do capital operar como

116 GRESPAN, Jorge Luís da Silva. **Marx e a crítica do modo de representação capitalista** / Jorge Luís da Silva Grespan.- 1. ed. - São Paulo : Boitempo. 2019, p.87.

117 Sobre isso, trabalho mais na sessão II desta tese.

universalidade. Não importa se o gerenciamento será mais ou menos estatal, se haverá mais ou menos democracia, ambos mantêm a forma social capitalista, onde a forma valor ainda é universal, coisas e indivíduos são organizados por um mercado impessoal com o objetivo de gerar mais valor. Sobre a questão da ideologia, podemos observar como a operação de subjugar a atividade particular, por uma normativa externa à experiência, como no capitalismo, se apresenta no “existencialismo cultural”. O indutivismo, da dialética das consciências, se arroga como atividade que reconhece e torna presente o particular de maneira mais concreta. No entanto, para ser experiência particular, ela está estruturalmente sujeita a uma forma, uma filosofia da consciência que normatiza as experiências possíveis. Ou seja, para experienciar o mundo “autenticamente”, desde sempre houve um telos a ser seguido e apenas será “ser-no-mundo” seguindo as “fases” da conscientização.

Se, por um lado, concordamos com Paiva (1979) e Toledo (1978) a respeito do modelo transcendental, a problematização da ideologia no ISEB, em relação à questão da “inautenticidade” e “autenticidade” presentes nos discursos de Jaguaribe (2013), Corbisier (1960), Vieira Pinto (1960) e outros¹¹⁸(e também, no caso de Paulo Freire (1959-1967)), o processo em direção à “consciência autêntica”¹¹⁹, conciliações de classes para produzir uma

118 Como diz Toledo (1978) “As concepções acerca da natureza da autenticidade ideológica apresentam algumas distinções entre os vários isebianos. A rigor, poderíamos dizer que, de um lado, agrupam-se H. Jaguaribe, R. Corbisier, C. Mendes e G. Ramos e, de outro, Vieira Pinto.” Embora com pequenas mudanças formais, o ISEB tinha um fim condutor que não haverá desenvolvimento sem uma ideologia prévia. TOLEDO, Caio Navarro de. **ISEB: fabrica de ideologias**. 2. ed. São Paulo, Atica, 1978.

119 Como argumenta Jaguaribe(2013): “Realmente, com toda ideologia, o nacionalismo é comandado por duas ordens de princípios: os da representatividade e os da autenticidade.” (...) São autênticas as ideologias que, sejam quais forem os interesse situacionais que representem, formulem para a comunidade, como um todo, critérios e diretrizes que a encaminhem no sentido de seu processo faseológico, ou seja, que permitam o melhor aproveitamento das condições naturais da comunidade, em função dos valores predominantes na civilização a que pertence. Jaguaribe, Helio. **O nacionalismo na atualidade brasileira** / Helio Jaguaribe. – Brasília : FUNAG, 2013. p64 e p66.

Vieira Pinto (1960), e inautenticidade ideológica subdesenvolvida e autêntica nacional, como ideologia autêntica: Enquanto classe, são afetadas pelo subdesenvolvimento, mas enquanto indivíduos vivem fora dele. Em tal caso, é impossível que dessa classe surja a autêntica ideologia do desenvolvimento. Com efeito, é admissível que seus representantes sejam capazes de se inclinar intelectualmente sobre o estado das populações atrasadas, de se transferir a elas em espírito, mas sempre lhes faltará alguma coisa, aquilo que transmuta a simples comunhão simpática em verdadeira identificação ontológica, porque a prática é intransferível. (...) A ideologia, não sendo mero artefato intelectual, só surgirá de determinada modalidade de consciência da realidade, aquela que a seguir chamaremos de autêntica ou crítica, a qual, em nosso caso, é condicionada por uma prática particular, a da situação do subdesenvolvimento. VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960, p.57.

Corbisier (1960), também, trabalhou com a dualidade “autenticidade” vs “inautenticidade”, nas suas palavras: “Compreendermos, finalmente, que somos nós mesmos e o Brasil, que o Brasil não é exterior a

ideologia mais pura, alinhada com as necessidades da “fase” do país, pressupõe, de fundo, um caráter mistificador ideológico. Por outro lado, esse misticismo, é caráter performativo da ideologia – sem seu “misticismo” ela desvanece. Aliás, os isebianos estavam cientes que a ideologia produz um efeito sensível na realidade, as representações têm potência performativa. Não no sentido de Hegel (2019) e Nietzsche (2013), conforme exposto por Lebrun (1988), ou no *Capital* de Marx (2013), longe disso. Eles não fazem crítica a ideologia, mas eles são, como diz Toledo, uma fábrica de ideologias cujo objetivo é induzir uma militância para a mudança.

O ponto central de nosso argumento, que também não foi problematizado por Toledo e Paiva, é afirmar que sem esse caráter ideológico da duplicidade, a experiência sensível é regulada por uma “a mais” de sua própria experiência, por um “mistério”. Ou seja, pelas representações, as mistificações da consciência (o caráter “irracional”, aquilo que Toledo (1979) denominou de teodiceia e epopeia do ISEB). O “existencialismo cultural” como projeto nacional dos anos 1950 perde sua própria identidade.

Esse elemento “irracional”, é exposto por Lebrun (1963), como o âmago do “existencialismo cultural” de Viera Pinto. O arquétipo desse movimento sustenta partir da objetividade pura da coisa, pela intuição da experiência singular da consciência. Contudo, essa vivência sensível e singular é metaforizada pela indução da consciência. Conforme argumentado por Lebrun, a indução implica em generalizar um evento particular a uma representação universal. Assim, ocorre uma reviravolta, pois o “existencialismo cultural” deseja afirmar a essência da coisa em seu particular, porém, no âmago, ele se envolve em um jogo de representações para estabelecer uma forma universal. Ao mergulhar nesse jogo de

nós, mas está em nós, faz parte do nosso corpo e da nossa alma. Compreendemos que o problema da cultura brasileira é um problema nosso, um problema pessoal. e que a nossa existência será dependente e inautêntica enquanto for dependente e inautêntica a existência do País.

(...)

Só agora, portanto, nessa transição de fase em que nos encontramos, começam a surgir as condições reais que nos permitirão lançar as bases de um pensamento nacional autêntico. Voltados, abertos para a realidade do País, que precisamos conhecer para saber como nos comportar em relação a ele e poder modificá-lo, sentimos, finalmente, a imperiosa necessidade de nos vermos com os próprios olhos, de forjar as categorias que nos permitam elaborar uma interpretação objetiva do nosso próprio ser. À luz do projeto ou da ideologia do desenvolvimento nacional tomamos consciência de nós mesmos, do que somos e do que queremos ser, tomamos consciência da nação como de uma tarefa de uma empresa comum a realizar no tempo.” CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.50 e p.86
Em todos esses autores têm uma faseologia onde consciência passa de inautêntica para autêntica, de acordo com as determinações e demandas de sua fase.

representações, do seu “coquetel filosófico”, se confronta com uma contradição formal. Para dirimir essa incongruência, ele postula que a verdade não reside na universalidade das representações subjetivas, em sua coerência, mas sim na “consciência autêntica”, aquela que subsume suas múltiplas representações para sua situação específica, visando sensibilizar as “consciências inautênticas”. Daí emerge a práxis e o projeto ideológico para instaurar uma mudança. No entanto, ao afirmar uma hierarquia de consciência para formalizar uma identidade, o “existencialismo cultural” incorre em um paradoxo, pois alega que a verdade reside na sensibilidade da consciência singular, enquanto formaliza, por outro lado, uma hierarquia universal da autoconsciência comunitária.

Os isebianos, a partir disso, insistem sempre na práxis do concreto, nas demandas da formação de um projeto particular. Entretanto, Lebrun (1963) observa que ocorre uma inversão: a consciência buscava abordar o particular em sua objetividade mais pura, sem recurso a categorias externas e metafísicas, acaba em compulsão de empregar cada vez mais termos vagos como “situação”, “dinamismo”, “transitividade”, “faseologia”, “dialética”, “totalidade”, entre outros, para afirmar a objetividade dos objetos do mundo em relação à consciência, sem fornecer uma mediação desses conceitos aos conteúdos do contexto específico. Em outras palavras, Vieira Pinto, que alegava não partir de princípios abstratos e *a priori*, acaba por “formalizar” conceitos vazios antecedente a própria experiência para explicar o objeto analisado.

Ao final, a consciência situada buscou o concreto pela indução sensível, mas ao invés de enunciar sua experiência particular, a consciência acaba se imersa em cada vez mais representações, afastando-se do próprio conteúdo que se buscava analisar em sua objetividade particular. A consciência já não está mais no imediato, circunscrita, ela faz parte de um jogo da cultura, que por sua vez faz parte de uma tensão Histórica da dominação e libertação, que implica formação de uma comunidade situacional, que nesta fase, é nacionalismo desenvolvimentista, que está assegurado pelo salto da fé para o absoluto, pois o destino de se tornar uma “pessoa humana”, sempre foi dada de antemão pelo Criador.

O excesso de representações não é apenas o encobrimento das contradições reais, como argumenta Toledo e Paiva, ou delírios, mas sim seu *modus operandi*, faz parte da sua “lógica”, como Lebrun nos diz:

Arrogando-se o direito de constituir uma “lógica” particular e apropriada a cada situação dada, não se recusa apenas a universalidade “abstrata” da lógica formal, é a *própria idéia de universalidade* que entrou em férias. Da inseparabilidade da teoria e da prática chega-se à possibilidade de alterar as categorias segundo as exigências da prática atual, de adotar as categorias “que nos convêm”.¹²⁰

Esse jogo de afirma o particular, mas reverter-se identidades universais, é apresentado por Lebrun (1963) ao analisar o discurso de Vieira Pinto (1960):

Frequentemente o autor afirma em seu livro que o nacionalismo que defende não é uma ideologia grosseiramente xenófoba, como acontece necessariamente com os nacionalismos dos países burgueses do ocidente. No entanto, escreve, por exemplo: “a partir de agora será alienada toda consciência que não se comportar como reflexo da realidade brasileira, mas persistir no culto de concepções e estilos de vida estrangeiros” (...)

De resto, a xenofobia cultural *aparente*,¹²¹ que muitas vezes parece professar não constitui certamente um fim em si. Simplesmente um meio a serviço de uma das teses essenciais da obra: “Existem condições reais de nacionalidade autônoma quando os bens universais de civilização e do progresso científico e técnico são assimilados e realizados *segundo um modo de ser cultural próprio*”. É esta conclusão que retroativamente justifica o caráter xenófobo das premissas¹²²

Essa aparente contradição presente no próprio discurso de Vieira Pinto (1960) é, como diria Žižek (2017), o caráter duplo da ideologia. Por um lado, ela manifesta-se em toda a sua dimensão formal, conferindo sentido às coisas e promovendo uma harmonia entre objetos e sujeitos por meio de identidades abstratas. No entanto, essa identidade não é pura em si

120 LEBRUN, Gérard. **A Realidade Nacional e seus Equívocos**. Artigo originalmente publicado na *Revista Brasiliense*, no. 47, São Paulo, Editora Brasiliense, 1963. O texto do filósofo francês, professor de filosofia na USP, nos anos 1960, integra o livro de Caio N. de Toledo (org.), *Intelectuais e política no Brasil. A experiência do ISEB*, Rio de Janeiro, Editora Revan, p.17.

121 Lebrun (1963) diz: “O autor preocupa-se em distinguir seu nacionalismo do “nativismo” xenófobo. Seria desonesto não levar em conta afirmações como esta: “A doutrina aqui exposta não prega qualquer exclusivismo nacional. Diz apenas que a totalidade imediata em que nos encontramos é o nosso círculo nacional, ao qual devemos o fundamento do ser que viermos a ser”. (II, 146). Não queremos pois, dizer que o autor é xenófobo, já que declara expressamente o contrário, mas que no entanto muitas passagens de seu livro *parecem* exprimir um nacionalismo estreito. É preciso então procurar as razões disto.” LEBRUN, Gérard. **A Realidade Nacional e seus Equívocos**. Artigo originalmente publicado na *Revista Brasiliense*, no. 47, São Paulo, Editora Brasiliense, 1963. O texto do filósofo francês, professor de filosofia na USP, nos anos 1960, integra o livro de Caio N. de Toledo (org.), *Intelectuais e política no Brasil. A experiência do ISEB*, Rio de Janeiro, Editora Revan, p.7.

122 LEBRUN, Gérard. **A Realidade Nacional e seus Equívocos**. Artigo originalmente publicado na *Revista Brasiliense*, no. 47, São Paulo, Editora Brasiliense, 1963. O texto do filósofo francês, professor de filosofia na USP, nos anos 1960, integra o livro de Caio N. de Toledo (org.), *Intelectuais e política no Brasil. A experiência do ISEB*, Rio de Janeiro, Editora Revan, p.6 e p.7.

mesma, pois depende da negação do outro, do não-ser do outro. A ideologia é forma de “superar” a clivagem da identidade do seu sistema, na sua tentativa constante de produzir uma identidade pura em si mesma. Se por um lado a ideologia consome a carne do sujeito, como salientado por Lebrun (1988), uma vez que a identidade não é meramente um signo abstrato; pois, ela impõe limites ao ser e ao não-ser do ente. Esse elemento “a mais” torna-se tudo o que é reprimido pela identidade (não-ser), e o que é reprimido retorna não apenas de maneira “irracional” ao sistema; tudo aquilo que a ideologia luta para manter como sua diferença em relação ao outro torna-se seu combustível fantasioso. Esse sintoma caracteriza os sistemas políticos que se empenham na produção de identidade pura particular. Nas palavras de Žižek (2017):

(...) os sistemas políticos presos à fantasia no sentido de uma sociedade harmoniosa – por exemplo, no nazismo, a fantasia de uma “comunidade do povo”, etc., ou, no stalinismo, a fantasia de construir “novos homens”, uma nova sociedade socialista harmoniosa –, para sustentar essa fantasia, tiveram, ao mesmo tempo, de levar a outra fantasia ao seu extremo: a obsessão pelo sangue judeu, a obsessão pelos traidores, pelo que o outro está fazendo, etc. Para mim, é crucial o fato de a fantasia ser necessariamente cindida desse jeito. Sou tentado a dizer que com a fantasia acontece o mesmo que com a ideologia: sempre existem duas fantasias.¹²³

A busca por uma identidade nacional no ISEB apresenta-se como um processo que resulta em curto-circuitos na pureza nacional, abrangendo as identidades de “consciência autêntica” e “consciência inautêntica”, “cultura nacional” e “cultura estrangeira”, “arcaico” e “moderno”, “contato” e “relação”, e assim por diante. A gramática integral do ISEB é composta pela mediação entre aquilo que deve ser e aquilo que não deve ser considerado nação para o grupo engajado, pois isso, indubitavelmente, constitui um princípio de identidade. Os elementos adicionais presentes nesse sistema, discutidos por Toledo (1978) como sendo “irracionais”, tais como suas contradições, sua “epopeia”, e a crise da cultura ocidental, a perda de poder carismático do cristianismo, a constituição e organização política pelos mais esclarecidos, a busca pela harmonia entre as classes ou mesmo a aparente xenofobia no discurso de Vieira Pinto (1960), todos eles fazem parte desse princípio de identidade, sendo seu combustível ideológico não apenas de natureza abstrata, mas também concreta.

123 ŽIŽEK Slavoj. **Interrogando o Real**. – 1º. ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 76.

As inconstâncias, as contradições formais é uma questão que Toledo (1978) e Vanilda Paiva (2000) ressaltam no “existencialismo cultural”. Mas a falta de profundidade na crítica dos modelos filosóficos tem uma razão. Ela ocorreu, pois focar excessivamente nas abstrações do pensamento é se perder em “teoricismo”. Como Paiva (1979) argumenta em seu texto, o ISEB, ao longo do tempo, com pensadores como Jaguaribe, Vieira Pinto e Guerreiro Ramos, passou das abstrações para o pragmatismo do desenvolvimento nacional, do academicismo para a prática política. No entanto, Lebrun (1963), argumenta que essa incongruência é interna a essa lógica particular. Ao criticar Vieira Pinto, discute o avesso deste último ao saber.

O Prof. Vieira Pinto combate o sistema de ensino inútil, a cultura livresca, o bacharelismo e a falsa erudição. Nisto tem mil vezes razão. Todavia é curioso que nunca nos forneça os meios de distinguir a falsa da verdadeira erudição. Parece cobrir com o mesmo desdém o pedantismo e o saber, *quando este não se vincula à ideologia*, pois expressamente condena todo saber teórico que não oferece utilidade imediata para o desenvolvimento da consciência nacional.¹²⁴

Assim, não sistematizar a investigação de suas premissas é um desdobramento de sua lógica. A questão central é induzir uma representação particular situada na experiência daquele que pensa para a necessidade política. Porém, a transição em direção ao pragmatismo na formação ideológica, em busca de uma formação militante voltada para o desenvolvimento nacional, não implica, como afirmado por Paiva (1979), em “abandonar o plano da especulação”¹²⁵. Ao contrário, indica que eles passaram da premissa ao pressuposto; eles “avançaram” de uma “fase”, ou seja, se estão sendo governados por um fundamento indutivo do ser, estão preparados para agir “no-mundo”, pois agora sabem qual é o fundamento ontológico do ser.

E nesse momento “faseológico”, é necessário criar uma ideologia particular que supere a crise circunstancial do Brasil nas décadas de 1950 e 1960, contemplando a existência da situação em sua “totalidade”. Como afirma Toledo (1978), para os isebianos, há apenas um slogan, como foi enunciado por Vieira Pinto (1960): “não haverá desenvolvimento sem a

124 LEBRUN, Gérard. **A Realidade Nacional e seus Equívocos**. Artigo originalmente publicado na *Revista Brasiliense*, no. 47, São Paulo, Editora Brasiliense, 1963. O texto do filósofo francês, professor de filosofia na USP, nos anos 1960, integra o livro de Caio N. de Toledo (org.), *Intelectuais e política no Brasil. A experiência do ISEB*, Rio de Janeiro, Editora Revan, p.23.

125Paiva, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p. 55.

formulação prévia de uma ideologia do desenvolvimento nacional”¹²⁶. Portanto, na ideologia do ISEB, existe uma necessidade de ser, um dever para que o ente subdesenvolvido se torne desenvolvido.

Podemos afirmar, pela apresentação feita até aqui, que o primeiro pressuposto de Freire (1959 a 1967), o ser, como aquele pensa sua situação, encontra sua mediação com o fundamento na gramática da filosofia do ISEB, conhecida como “existencialismo-culturalista”. Nesse contexto, busca-se sintetizar os eventos ônticos, a “transitividade” das antinomias do arcaico e do moderno, periferia e centro, pensamento acadêmico e popular, etc., para induzir um ser situado a crises do seu tempo. A situação de crise, também representa uma abertura para a superação da situação. O sentimento de angústia, a intuição da “consciência inautêntica”, sua subjetivação do sensível apresentam uma diversidade de fenômenos e conhecimentos dispersos e externos que não se conectam imediatamente com a sua situação particular dela.. Assim, a “consciência autêntica” não é aquela que organiza essa diversidade em uma identidade coerente, mas sim na subsunção da diversidade pela consciência particular, a fim de induzir uma identidade que impulsiona a formação de uma comunidade, que aflore o sentimento de clima cultural, para que o conjunto aposte na mudança. Pois a formação de um projeto de mudança, é, sobretudo, uma afirmação da existência em sua temporalidade. Nesse momento, para o isebianos e para Freire (1959-1963), a identidade da consciência situada era a “transitividade” nacionalista desenvolvimentista. Posteriormente, Freire (1967), exilado no Chile, parte para a formação de uma “transitividade” da sociedade “intransitiva” , regimes colonias e sectários, para a “transitividade da democracia representativa”.

Se devemos a Vanilda Paiva (2000) o trabalho de estabelecer a relação implícita de Paulo Freire com o “existencialismo cultural” para a formação do nacionalismo desenvolvimentista. Por outro lado, não devemos nos restringir apenas ao resultado histórico. Em outras palavras, para Paiva (2000) o “existencialismo cultural” de Freire tinha como objetivo formar uma identidade nacional no Brasil das décadas de 1950-1960, e a formação de uma “transitividade” democrática (1960-1970), como resto do legado do nacionalismo desenvolvimentista. Essa é uma crítica geral dos freirianos ao trabalho de Paiva, uma vez que,

126 TOLEDO, Caio Navarro de. **ISEB: fabrica de ideologias**. 2. ed. Sao Paulo, Atica, 1978, p.94 a p.95.

no final dos anos 1960, Freire já não estava mais associado aos ideais do nacionalismo desenvolvimentista. Contudo, poderia isso ser atribuído ao fato de Vanilda Paiva, como, também, os freirianos, terem isolado somente o resultado histórico, ou seja, campo teórico filtrado por Freire (1959-1967) se resume uma formação de uma democracia pacífica, em unidade, sem convergências entre classes, para formação de um nacionalismo desenvolvimentista.

Por outro lado, será que eles não negligenciaram a forma que mediou a aposta no nacionalismo desenvolvimentista? Sabemos que “método Paulo Freire” nasce como desdobramento de uma pauta populista e nacionalista, cujo objetivo era educar a massa para o povo, formando uma identidade nacional. E para isso, o indutivismo é o norte educativo, formado por uma dialética das consciências, da qual o telos é induzir um projeto geral histórico, para recuperar a humanidade perdida. Como diz Paiva (2000), há um “coquetel de influências” nos isebianos e em Freire. No entanto, ambos sintetizam em uma mesma forma, pois o existencialismo cristão, o personalismo, marxismo, hegelianismo e a sociologia alemã, fazem parte de uma conversa temporal da situação ser, é necessário dialogar com as diferenças, os acontecimentos e ideias diversas de uma época devem ser integrados em destino comum. Porém, a questão que Paiva não leva em consideração é que o “existencialismo cultural” não se resume a um projeto nacional desenvolvimentista. Esse é um projeto particular, atrelado a uma situação específica na história. E quem afirma isso é próprio Corbisier (1960):

Esta claro quando nos referirmos à “estrutura ontológica” do homem brasileiro, queremos aludir a uma estrutura “fásica” ou “faseológica”, quer dizer, condicionada por um repertório de fatores econômicos, sociais, culturais etc., que caracterizam determinada fase de nosso percurso histórico. Alteradas essas condições, o homem brasileiro tenderá a apresentar outras características, isto é, outra “estrutura ontológica”. Parece-nos que o texto da conferência deixou bastante claro que por “essência” do homem brasileiro ser descoberto por uma fenomenologia da sua “existência”-, entendemos uma cristalização provisória de atributos ou qualidades cuja permanência está função das condições que a determinam. Só a posteriori, quando o vida de vem povo se encerra, e se converter em “obra completa”, é possível dizer qual foi o seu caráter ou seu gênio. Julgamos inadequado dizer que os povos são isto ou aquilo. O presente do indicativo exprime a tendência ou o hábito

eleático de imobilizar o real para melhor dominá-lo. A rigor, deveríamos sempre dizer que os povo têm sido, está sendo ou foram isto ou aquilo.¹²⁷

Em outras palavras, o nacionalismo desenvolvimentista constitui uma “ontologia momentânea”, é o “ser-no-mundo”, faz parte da faseologia Histórica do ser, que posteriormente poderá não ter sido. Portanto, a formação desse paradigma comum tem seu conteúdo na temporalidade. Nosso questionamento é: será que posteriormente ao ISEB, Freire jogou água suja com o bebê da bacia, ou ele apenas descartou a água suja e manteve o bebê? Ou seja, Freire abandonou o “existencialismo cultural”, sua gramática, ou simplesmente a contextualizou para si em um novo paradigma situacional?

Conforme observado em suas obras iniciais, o educador fundamenta seu pensamento a partir de uma formalização mediante raciocínio indutivo. Ele universaliza conceitos por meio de generalizações particulares, de modo a torná-los aplicáveis à situação do pensador que almeja a mudança. Dessa forma, ele segue os princípios do “existencialismo cultural”, estabelecendo uma dialética entre o ôntico (o fenômeno concreto) e sua antinomia, a “situação-limite”, que representa a abertura para o ser e a indução temporal da essência da “fase”. Dai o limite da análise historicista de Vanilda Paiva. Pois devemos nos questionar se a forma conscientização ainda persiste no pensamento de Freire, mesmo com o devir histórico transformando seus conteúdos. A partir dessa contextualização da conscientização, ou dialética das consciências, nos dedicaremos agora aos textos de Freire, de 1959 a 1967, para observar se essa forma se sustenta no pensamento do educador Paulo Freire.

127 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.100 a p.101.

Capítulo 2

A herança isebiana na pedagogia de Paulo Freire

2.1 “Ser situado”, o sublime objeto da conscientização

Apresentamos que, para Paulo Freire, ser é relação, o que significa, também, que ser é, portanto: “no-e-com-o-mundo”. O “ente” está circunscrito a uma temporalidade específica, mas essa “fase” impele a ele um dever: tornar-se ser, cujo conteúdo está na formação autêntica de comunidade “circunstância” nas necessidades temporais da situação. Nas antinomias das crises de sua história, revela-se o “ser-no-e-com-o-mundo”, um projeto de existência. Apresentamos que o pressuposto dessa filosofia não é produto em si do educador, mas do “existencialismo cultural”, principalmente atrelado ao ISEB, onde Freire identifica-se com ele não apenas de forma abstrata, mas torna-se um militante da causa.

Esse convencimento faseológico do ser a sua situação, apresenta-se em seu texto de 1959, intitulado *Educação e Atualidade Brasileira*, no qual, por meio das leituras influenciadas pelo ISEB de Jaguaribe, Corbisier, Vieira Pinto, Guerreiro Ramos, reflete-se que os problemas educacionais são, na verdade, subprodutos da crise cultural que assola o país. Nessa “circunstância”, o ser encontra-se subjugado à política da “clientela”, mediada pelo “estado cartorial”, onde prevalece um contato antidemocrático. Esse contato possui uma historicidade que remonta ao passado colonial, o qual promoveu e legou à atualidade uma cultura econômica de natureza colonial. No entanto, essa crise de “circunstância” não representa apenas o limite do “ser-no-e-com-o-mundo”, pois o limite é um produto da “circunstância” e não do ser em si. Assim como não é exclusivamente determinado por ela, “ser-no-e-com-o-mundo” tem a capacidade de transcender suas circunstâncias e engajar-se em um novo processo de relações, uma vez que o limite também é uma questão que lhe diz respeito. Como uma relação, ele pode ultrapassar as “circunstâncias” e forjar uma existência renovada. Esse projeto de existência:

(...) vem exigindo, com a crescente superação da estrutura econômica em que repousa, um forte trabalho de educação e organização ideológica, para a sua substituição por um tipo de política verdadeiramente democrática, em identificação as nossas condições faseológicas atuais. Tipo de política por isso

que democrático, ampliando cada vez mais a “dialogação” do homem brasileiro.¹²⁸

Essas exigências do ser são sintetizadas “ser-no-e-com-o-mundo” com o projeto ideológico nacional desenvolvimentista, que para os isebianos é um processo de “conscientização” necessário para o Brasil dos anos 1950. É interessante notar que Viera Pinto(1960), Corbisier e Jaguaribe não utilizam o termo “conscientização” em seus textos como Freire, mas sim uma formação de transição da consciência. Sobre o termo conscientização, Paulo Freire afirma:

Acredita-se geralmente que sou autor deste estranho vocábulo “conscientização” por ser este o conceito central de minhas idéias sobre a educação. Na realidade, foi criado por uma equipe de professores do INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDOS BRASILEIROS por volta de 1964. Pode-se citar entre eles o filósofo Álvaro Pinto e o professor Guerreiro. Ao ouvir pela primeira vez a palavra conscientização, percebi imediatamente a profundidade de seu significado, porque estou absolutamente convencido de que a educação, como prática da liberdade, é um ato de conhecimento, uma aproximação crítica da realidade. Desde então, esta palavra forma parte de meu vocabulário.¹²⁹

O processo de conscientização não é simplesmente um conceito a parte, mas sim uma categoria central para os isebianos. Essa categoria engloba uma qualidade, ou conjunto de qualidades, comuns a todos os conceitos mediados por ela. Portanto, a categoria é uma instância particular presente em todos os conceitos que ela abrange. É por isso que conceitos como “fase”, “diálogo”, “ideologia”, “existência”, “situação”, “transitividade”, “nacionalismo”, “educação” e assim por diante só se tornam concretos através do movimento da conscientização, é o movimento da dialética das consciências. Pois, a conscientização implica, no seu amago, em uma subordinação formal das diversas coisas do mundo e dos conceitos estrangeiros à situação praxiológica da consciência localizada no tempo.

No entanto, “unidade” produzida pela dialética das consciências, que é sua ideologia, nunca poderá ser produzida “autenticamente” e “democraticamente” sem o diálogo. O diálogo: “será um instrumento de promoção da consciência perigosamente acrítica ou

128FREIRE, Paulo. **Educação e Atualidade Brasileira**. Tese de concurso para cadeira de história e filosofia da educação na escola de belas artes de Recife, 1959,p.28.

129 FREIRE, Paulo, **Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire** / Paulo Freire; [tradução de Kátia de Mello e Silva; revisão técnica de Benedito Eliseu Leite Cintra]. – São Paulo: Cortez & Moraes, 1979, p. 15.

transitivo-ingênua, em que se encontra o homem brasileiro, no centros urbanos, para a consciência transitivo-crítica, vital à democracia.”¹³⁰

Sabemos que o diálogo, além de ser um conceito fundamental em toda a obra de Paulo Freire, também foi muito utilizado pelos isebianos. Nessa passagem, fica explícita a influência isebiana das leituras de Ortega y Gasset (2012) sobre a problemática dos efeitos colaterais da modernidade. O filósofo espanhol enuncia que a essência da linguagem é o diálogo. No entanto, nos processos de modernização, ocorre a massificação ocasionada pelo processo de “hiper-democracia”, que permite ao “homem médio” opinar sem pensar sobre a forma e conteúdo de seu enunciado. Ortega (2012) argumenta que:

O homem médio encontra-se com “ideais” dentro de si, mas carece da função de idear. Nem sequer suspeita qual é o elemento sutilíssimo em que as ideias vivem. Quer opinar, mas não quer aceitar as condições e supostos de todo opinar. Daqui que suas “ideias” não sejam efetivamente senão apetites ou palavras, como as romanças musicais.¹³¹

O “homem médio”, portanto, perdeu a ligação com as ideias, o “ato de idear”, que pertence à lógica dialética-dialógica, seguindo pelo contraste e atrito de proposições contrárias, superando contradições até alcançar o solo da ideia, assegurada por uma “identidade autêntica”. Como insiste Ortega (2013):

(...) que a forma superior da convivência é o diálogo em que se discutem as razões de nossas ideias. Mas o homem-massa sentir-se-ia perdido se aceitasse a discussão, e instintivamente repudia a obrigação de acatar essa instância suprema que se acha fora dele. Por isso, o “novo” é na Europa “acabar com as discussões”, e detesta-se toda forma de convivência que por si mesma implique acatamento de normas objetivas, desde a conversação até o Parlamento, passando pela ciência.”¹³²

Da mesma forma, em seu argumento, Freire (1959) deixa claro que o diálogo é uma forma de superar os efeitos colaterais da democracia representativa, pois a consciência “transitivo-ingênua”, que é sinônimo de “consciência inautêntica”¹³³, na verdade não está

130FREIRE, Paulo. **Educação e Atualidade Brasileira**. Tese de concurso para cadeira de história e filosofia da educação na escola de belas artes de Recife, 1959,p.29.

131 ORTEGA Y GASSET, **A Rebelião das Massas**. Editora Ruriak Ink. Serie clássico, 2013, p.96

132 ORTEGA Y GASSET, **A Rebelião das Massas**. Editora Ruriak Ink. Serie clássico, 2013, p.97.

133 Freire não sistematiza ou coloca a referência, mas é provável que seja de Vieira Pinto (1960), pois ele diz:”A consciência autêntica, que a seguir chamaremos de crítica, não só saberá que é a única verídica, mas terá também a compreensão do sistema de conceitos que a constituem na sua verdade, e que ditarão a prática eficaz.” VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960, p.8.

preparada, pois ainda não dispõe do poder crítico para participar da vida política. O comportamento “perigoso” da “consciência ingênua” destacado por Freire (1959) também é discutido por Vieira Pinto (1960):

Dos traços a seguir apontados, muitos decorrem imediatamente do defeito fundamental da consciência ingênua, aquele pelo qual a definimos, o de não se saber condicionada e pretender, portanto, situar-se em posição absoluta. Os traços definidores da ingenuidade são igualmente decorrentes da incapacidade da consciência simplista de dialetizar a sua posição de sujeito, o que a faz considerar-se sempre absoluta em face da realidade e das outras consciências, e ignorar que é vista pelas outras como objeto delas, que, para si mesmas, são sujeito. Por falta deste fundamental comportamento, a consciência ingênua se fecha ao diálogo, à ponderação dos seus determinantes e se apresenta como fonte inquestionável de saber.

A falta de preparo do povo brasileiro para a participação política¹³⁴, em conjunção com a carência de diálogo e debate dialético, apresenta-se como uma ameaça à própria democracia representativa. Nesse contexto, Freire (1959) sustentava a importância de uma filosofia da educação para a concretização de uma *práxis* na educação. Em suas palavras: “De real importância se faz então, em nossa atualidade, o estudo da consciência do homem brasileiro nos possíveis estágios em que se nos apresenta, ligados intimamente à industrialização e ao agir educativo.”¹³⁵

Trabalhamos no capítulo anterior que Jaguaribe (1953) e Corbisier (1960), também, defendiam a necessidade de um estudo prévio da consciência. Já Vieira Pinto (1960) afirma abstratamente que essa consciência não era prévia, mas advém da própria realidade. No

134Cumprê salientar que Paulo Freire (1959) se encontrava imerso em um contexto de luta contra o analfabetismo. Essa luta precedeu o conhecido “método” de Paulo Freire. Uma das questões centrais para a modernização do país era a educação. Com efeito, era imperativo erradicar o analfabetismo de forma imediata. Nesse sentido, foi estabelecido um processo de “luta pela educação” com o intuito de combater o analfabetismo, expandindo a rede escolar em todos os lugares, mediada pelo governo republicano. Segundo Brandão (2017), as décadas de 1920 a 1940 são reconhecidas pelos especialistas no tema como a época do “entusiasmo pela educação”. (Em BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que educação Popular**. Editora brasiliense, 2007). Se, do ponto de vista da razão educacional abstrata, a combinação dos princípios liberais franceses e dos ideais sociais norte-americanos visava não apenas ao direito à educação, mas também aos meios para a construção de uma sociedade justa e democrática, do ponto de vista da razão prática nacional, as campanhas de alfabetização em massa, como a CEAA (Campanha de Educação de Adolescentes e Adultos) e a CNER (Campanha Nacional de Educação Rural), foram estabelecidas. No entanto, contribuíram pouco para a erradicação do analfabetismo, a justiça ou mesmo a concretização da democracia liberal. PAIVA, Vanilda. **História da Educação Popular no Brasil: educação popular e educação de adultos**. São Paulo: Ed Loyola, 2003, p.339.

135FREIRE, Paulo. **Educação e Atualidade Brasileira**. Tese de concurso para cadeira de história e filosofia da educação na escola de belas artes de Recife, 1959, p.29.

entanto, por outro lado, o concreto, a atividade política é normatizada pelos mais esclarecidos. Argumenta Vieira Pinto (1960):

A teoria geral da consciência da realidade nacional, partindo da constatação das diversas modalidades de representação, deve decidir em que consistirá a excelência que reconhecermos em uma delas, sabendo desde já não ser admissível atribuir à presença do sujeito em um suposto ponto privilegiado no espaço social a melhor compreensão. Terá de definir-se como mais legítima, mais autêntica, em razão da apercepção, com plena clareza, das categorias ou dos conceitos de que procede o seu comportamento, bem como dos motivos que determinam a elevação dessas idéias, colhidas da experiência, à condição de idéias gerais ou categorias de conhecimento.¹³⁶

De uma “população inautêntica”¹³⁷ não pode emergir o desenvolvimento de uma “fase”, pois isso só é possível para aqueles que se encontram em estágios mais “avançados”. A “consciência privilegiada”, por sua vez, tem o privilégio de, por meio da “conscientização”, elevar a consciência “transitivo-ingênua” para uma condição “transitivo-crítica”. É por essa razão que Freire (1959-1967) inicia sua obra sobre essa questão do ser. Assim como o ISEB, acreditava estar em um estágio avançado de consciência, pois já passou pelos estágios de transição da consciência. Sendo conscientes e críticos, eles setem de antemão, pela sua autenticidade, qual é o projeto e o caminho que o ente, a “consciência inautêntica”, deve transitar para existir plenamente no contexto do “ser-no-e-com-o-mundo”.

E como vimos anteriormente, conscientização, é, estritamente, subordinação do ente a uma ontologia do ser. A “consciência inautêntica” perdeu a ciência que há uma comunicação com o mundo, ao passo que a “consciência autêntica” restabelece seu vínculo perdido, afirmando sua conexão com o “ser-no-e-com-o-mundo”. Existe uma interdependência do “ser-no-mundo”, e essa ligação com o outro é uma vinculação que somente o ser humano pode estabelecer. No entanto, como anteriormente exposto, há conflitos antinômicos na modernidade.

Para Paulo Freire (1959), o ser humano é, por vezes, atraído em direção ao âmbito do ente, o universo das necessidades biológicas (*páthos*, instinto, contato, imediatismo etc.), ou em direção ao ser (reflexão, criticidade, cultura, a mediação com a necessidade histórica).

136 VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960, p.26.

137A título de exemplo, o discurso hegemônico, tanto conservador e progressista, nas décadas de 1940 a 1960 dissertava que não poderia haver espaço para os “ignorantes”; eles não têm condições de votar, são incapacitados e não têm os “instrumentos” para uma participação “consciente” e “democrática”. Nos anos 1960, havia 15,5 milhões de eleitores para uma população de 34,5 milhões com 18 anos ou mais. FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, p.25.

Portanto, há uma antinomia entre natureza e cultura. No entanto, em última instância, o domínio predominante é sempre o da cultura, pois os elementos naturais são subsumidos às determinações das “circunstâncias” particulares da cultura. Aqui Freire (1959), aproxima da determinação cultural na experiência sensível, apresentadas, como vimos, por Corbisier (1960).

Em outras palavras, se há mais “consciências inautênticas” do que “consciência autêntica”, isso se deve às “circunstâncias” que perderam seu vínculo com a situação do ser; em última análise, a razão do ser continua sendo o horizonte normativo da interpretação do ente. Portanto, a posição dessas consciências decorre da dinâmica da cultura, por meio de suas fases de significação. Freire (1959) argumenta que a natureza não é uma criação humana, mas depende de sua atribuição de significado; essa dependência cria dinâmicas ao longo da história, da coisa natural aos objetos culturais. Ou seja, Freire enuncia as diretrizes do “existencialismo cultural” em seus dois momentos: o intuitivo e o indutivo. A consciência, desvinculada da comunidade, testemunha a cultura não mais como uma unidade segura, mas como fonte de angústia. Uma sensação de desintegração em relação a um todo harmônico, conforme sustentado por Jaguaribe (1953) e Corbisier (1960). Por outro, a consciência não alcança uma autonomia de pensamento mais profunda, incapaz de extrair da diversidade das coisas uma ideia particular que possa fomentar a formação de uma identidade geral para a comunidade, tal como exposto por Vieira Pinto (1960).

Mas a produção e significação são, em última instância, uma produção da consciência. Embora a natureza não seja sua criação, é possível relacionar-se com ela, produzir trabalho sobre ela, criar cultura; como ela é fruto do seu trabalho, ele pode refletir sobre o produto de sua criação. Freire (1959) insiste que: “A posição do homem, realmente, diante destes dois aspectos de sua ‘moldura’, não é simplesmente passiva. No jogo de suas relações com esses mundos, ele se deixa marcar, enquanto marca igualmente.”¹³⁸ A marca concreta do “ser-no-e-com-o-mundo” está intrinsecamente ligada à sua ambivalência¹³⁹. A

138 FREIRE, Paulo. **Educação e Atualidade Brasileira**. Tese de concurso para cadeira de história e filosofia da educação na escola de belas artes de Recife, 1959, p.8.

139 Como na sua passagem: “Na medida, porém, em que faz esta emersão do tempo, libertando-se de sua unidimensionalidade, discernindo-a, suas relações com o mundo se impregnam de um sentido conseqüente. Na verdade, já é quase um lugar comum afirmar-se que a posição normal do homem no mundo, visto como não está apenas nele mas com ele, não se esgota em mera passividade. Não se reduzindo tão somente a uma das dimensões de que participa — a natural e a cultural — da primeira, pelo seu aspecto biológico, da

formalização desse raciocínio indutivo se dá seguinte maneira: o ente natural é inserido em seu ambiente cultural, e a partir dela vem suas “circunstâncias”. No entanto, ocorre aqui outra antinomia: mesmo sendo determinações da “circunstâncias”, ele não se reduz a nenhum dos dois mundos. Ele é, ao mesmo tempo, um ser biológico que não se restringe à sua natureza, concomitantemente é um ser da cultura, sem se reduzir a objeto dela. Ou seja, para o educador, ele não se reduz a nenhum dos dois mundos, mas também não será explicado como um ser subposto a essa realidade dupla.¹⁴⁰ Assim, a primeira superação dessas antinomias se apresenta nas palavras de Freire (1967) como a consciência que compreende:

A integração ao seu contexto, resultante de estar não apenas nele, mas com ele, e não a simples adaptação, acomodação ou ajustamento, comportamento próprio da esfera dos contatos, ou sintoma de sua desumanização, implica em que, tanto a visão de si mesmo, como a do mundo, não podem absolutizar-se, fazendo-o sentir-se um ser desgarrado e suspenso ou levando-o a julgar o seu mundo algo sobre que apenas se acha. A sua integração o enraíza. Faz dele, na feliz expressão de Marcel, um ser “situado e datado”. Daí que a massificação implique no desenraizamento do homem. Na sua “destemporalização”. Na sua acomodação. No seu ajustamento.¹⁴¹

Portanto, o cerne dessa filosofia, o “existencialismo cultural” é integrar aquilo que está “desajustado” – fora da ordem, reflexa à consciência situada. Ora, a parte animal, a vida, do homem só pode ser produzida, vinculada às necessidades do “ser-no-e-com-o-mundo”, ao existir. Essa perda de consciência é um ponto fundamental da crise do ente em sua “circunstância” “faseológica” do ser, pois sua “inautenticidade” se dá pela sua divisão entre viver ou existir.

Conforme apresentamos a estrutura formal do ISEB, o “existencialismo cultural” está intrinsecamente ligado à superação das “circunstâncias”. Essa superação implica, igualmente, na “integração” do ente, em sua “circunstância” faseológica, ao ser. Observamos que Corbisier (1960) considera as “circunstâncias” orteguianas e o *dasein* heideggeriano como termos sinônimos, embora, como destacamos, possuam formas distintas. Freire (1959-1967),

segunda, pelo seu poder criador, o homem pode ser eminentemente interferidor. Sua ingerência, senão quando destorcida e acidentalmente, não lhe permite ser um simples espectador, a quem não fosse lícito interferir sobre a realidade para modificá-la. Herdando a experiência adquirida, criando e recriando, integrando-se às condições de seu contexto, respondendo a seus desafios, objetivando-se a si próprio, discernindo, transcendendo, lança-se o homem num domínio que lhe é exclusivo — o da História e o da Cultura.” FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição de 1989, p.41.

140 FREIRE, Paulo. **Educação e Atualidade Brasileira**. Tese de concurso para cadeira de história e filosofia da educação na escola de belas artes de Recife, 1959, p.9.

141 Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, p.42.

por sua vez, não faz distinção, empregando os termos “circunstância” (Ortega) e “situado” (Marcel) como sinônimos. Mas para ambos, o que importa é internalizar a filosofia metropolitana a sua práxis, ao “ser-situado-na-sua-circunstância”.

Como ressalta Paiva (1979), o existencialismo de Marcel (2013), exerceu uma forte influência sobre Corbisier (1960) no que tange à questão da situação do ser, *dasein* como “situado”. Nas palavras de Corbisier (1960):

Atualmente, escreve Gabriel Marcel. ‘não pode mais haver filosofia sem uma análise da essência fenomenológica da situação fundamental do homem’. O que Marcel chama de situação fundamental, nós chamaríamos de situação original, querendo com esse adjetivo qualificar a situação que se acha na ‘origem’, na raiz. de todas as demais situações em que se pode achar ou encontrar o ser humano. ‘E fora de dúvida’. diz ainda Marcel. “que o próprio do homem. enquanto vive simplesmente, sua vida, sem procurar pensá-la. é de ser ou estar em situação e que a essência do filósofo, que pretende refletir sobre a vida e a sua vida. consiste em reconhecer essa situação e explorá-la . tanto quanto isso é possível.¹⁴²

Aqui há uma clara alusão à *arché*, ao princípio, à origem e ao comando do ser. Paulo Freire (1967) e Corbisier (1960), à luz de Marcel (2013), argumentam que o ente se desgarrar de seu fundamento, ele simplesmente não existe. Ou seja, Corbisier (1960) e Freire (1959-1967) estão argumentando que o povo brasileiro ainda não é ser, pois está “desajustado” de sua “essência”. A necessidade é formação de uma “conscientização”, que movimenta o ente para “etapa” do existir, para que o ele possa se desenvolver nas determinações das necessidades do projeto do ser.

Ou seja, Freire (1979) afirma que a conscientização é um processo educativo pelo qual o ente se reconhece como “ser-no-mundo”. Ou seja, o cerne de sua educação está fundamentado na ontologia “existencialista cultural”. O que significa que o modelo de filosofia da educação de Freire é persuadir e sensibilizar o ente desajustado a integrar em sua essência perdida na formação de uma comunidade que luta pela mudança. Pois o homem é o único animal capaz de refletir sobre sua situação existencial. Nas palavras do educador:

[...] admitirmos a existência de um homem totalmente não comprometido diante de sua circunstância. É condição de sua própria existência o seu compromisso com essa “circunstância” em que inevitavelmente aprofunda suas raízes e de que também inevitavelmente recebe cores diferentes.¹⁴³

142 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.12.

143 FREIRE, Paulo. **Educação e Atualidade Brasileira**. Tese de concurso para cadeira de história e filosofia da educação na escola de belas artes de Recife, 1959, p.9.

Embora para Freire (1959-1967), a “conscientização” é uma vocação do homem. Ela disposição, uma potência, cabe a consciência decidir sobre o viver ou existir. Mas é somente no comprometimento com o mundo, formando um projeto de uma comunidade de autênticos que ele é. Se o homem não está integrado à sua realidade, ele apenas vive nela, mas não existe. Pois,

Existir ultrapassa viver porque é mais do que estar no mundo. É estar nele e com ele. E é essa capacidade ou possibilidade de ligação comunicativa do existente com o mundo objetivo, contida na própria etimologia da palavra, que incorpora ao existir o sentido de criticidade que não há no simples viver. Transcender, discernir, dialogar (comunicar e participar) são exclusividades do existir. O existir é individual, contudo só se realiza em relação com outros existires. Em comunicação com eles.¹⁴⁴

Assim, o núcleo do problema dessas antinomias se deve à perda da reflexão e comprometimento com a situação da comunidade. Esse movimento, ressalta Gadotti (2019) superação do “natural”, significa superar as circunstâncias das normativas fenomênicas, “porque a passagem da consciência ingênua para a consciência crítica acarreta um processo de desnaturalização sinônimo do que Freire chama de ‘humanização’”¹⁴⁵. Assim, há uma dualidade. Por um lado, o ser está relacionado à práxis do contexto histórico. Por outro lado, ele está cumprindo um dever “mais além” da circunstância. Ele está realizando sua essência perdida e desintegrada pelo simples ato de viver, ou seja, está retornando a sua “humanização”.

Esse retorno à essência, é o telos da conscientização, e é o mesmo que vimos no “existencialismo cultural” – resgatar a força carismática cristã, como no ISEB, ou trazer o reino de Deus na terra, como Ação católica e a JUC. E ela é composta por três momentos. O primeiro da conservação do ente animal, a consciência “transitivo-ingênua”, alienado aos contatos, que em suas palavras:

Os contatos, por outro lado, modo de ser próprio da esfera animal, implicam, ao contrário das relações, em respostas singulares, reflexas e não reflexivas e culturalmente inconsequentes. Deles resulta a acomodação, não a integração. Portanto, enquanto o animal é essencialmente um ser da acomodação e do ajustamento, o homem o é da integração. Portanto, enquanto o animal é

144 Paulo Freire. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989,

145 Tradução nossa. GADOTTI, M. Freire’s Intellectual and Political Journey In TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2019, p.39.

essencialmente um ser da acomodação e do ajustamento, o homem o é da integração. A sua grande luta vem sendo, através dos tempos, a de superar os fatores que o fazem acomodado ou ajustado. É a luta por sua humanização, ameaçada constantemente pela opressão que o esmaga, quase sempre até sendo feita — e isso é o mais doloroso — em nome de sua própria libertação.¹⁴⁶

No segundo momento, temos a “transitivo-crítica”, a consciência que compreende que aquele que realmente existe é apenas o “ser-situado”, o que reflete e luta pela mudança. O “ser-no-mundo” está integrado às necessidades de sua história, aquele que reconhece que apenas viver é insuficiente; é necessário existir, consciente das tarefas de sua época. Forma um projeto comunitário. Nas palavras do educador:

Por isso, desde já, saliente-se a necessidade de uma permanente atitude crítica, único modo pelo qual o homem realizará sua vocação natural de integrar-se, superando a atitude do simples ajustamento ou acomodação, apreendendo temas e tarefas de sua época. Esta, por outro lado, se realiza à proporção em que seus temas são captados e suas tarefas resolvidas. E se supera na medida em que temas e tarefas já não correspondem a novos anseios emergentes, que exigem, inclusive, uma visão nova dos velhos temas. Uma época histórica representa, assim, uma série de aspirações, de anseios, de valores, em busca de plenificação. Formas de ser, de comportar-se, atitudes mais ou menos generalizadas, a que apenas os antecipados, os gênios, opõem dúvidas ou sugerem reformulações. Insista-se no papel que deverá ter o homem na plenificação e na superação desses valores, desses anseios, dessas aspirações. Sua humanização ou desumanização, sua afirmação como *sujeito* ou sua minimização como, dependem, em grande parte, de sua captação ou não desses temas.¹⁴⁷

Por fim, entramos no terceiro momento, onde podemos observar uma dualidade entre a experiência sensível, e “mais além” da experiência sensível – suprassensível. Tanto para os seguidores do ISEB quanto para Freire, existe algo “mais além” da situação concreta particular. Jaguaribe (1953) e Corbisier (1960) enfatizam o “mistério do ser”, como discutido por Marcel(2013). Por sua vez Freire (1967) cita Marcel, ao dizer sobre os “mistérios” do tempo.

146 Paulo Freire. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.42.

147 Aqui observamos que, mesmo sem fazer referência explícita, essa passagem é muito parecida com o discurso de Corbisier (1960) sobre a consciência que antecipa, à frente das outras, as necessidades do ser-no-mundo, os antecipados, heróis, gênios de uma época. Embora a influência dos dois seja claramente da filosofia de Gabriel Marcel (2013), que argumenta que a reflexão e a atividade dos heróis e gênios são uma captação do ser-no-mundo. Paulo Freire. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.44.

Em Marcel (2013), este “mistério” aparece primariamente do envolvimento com o mundo e da formação de um ser consciente de sua situação. Este processo encontra um limite na própria finitude do ser e da situação. A constituição da identidade presente resulta da reminiscência em conjunto com a situação, formalizando, por meio da experiência passada, uma identidade no presente, porém não no futuro, dado que o futuro é um mistério contingente. Assim, Marcel estabelece uma distinção entre a “análise de problemas” e o “mistério do ser”. Os problemas podem ser analisados e formalizados pela razão, isto é, são objetos nos quais a razão pode identificar sua substância. Por outro lado, o mistério é algo “mais além” da razão, algo que transcende o conhecimento e a lógica. É um excesso em relação à própria formalização da identidade racional em relação ao objeto. Nas palavras de Marcel: “Um mistério é um problema que invade seus próprios dados, invadindo-os, por assim dizer, e assim transcendendo a si mesmo como um simples problema.”¹⁴⁸

Situar o ser no mundo transcende simplesmente identificá-lo. Constitui-se em um processo de envolvimento e desenvolvimento com o mundo para a formação de um “ser-com-o-mundo”. Envolve uma contingência que ultrapassa aquilo que a razão pode contemplar. Envolver-se em um projeto com o mundo é também um ato de fé, é o salto kierkegaardiano em relação àquilo que não é identificável, é a manifestação da incompletude da razão, mas a consciência salta-se pela fé acreditando que seja a verdade. Assim, os isebianos e Freire apresentam esse momento do salto ao “mistério do ser” como uma contingência política. A “consciência autêntica” aposta em um projeto concreto de transformação.

Mas esse mistério, não se limite apenas a contingência política, mas a outra cena, as questões metafísicas, como corpo e alma, relação com seu criador, mediada não pela razão, mas pela experiência estética, ou da intuição, uma sensação que não encontra uma identidade na razão. A consciência tem um problema particular, mas esse problema faz parte, também, de um plano maior. Esse “mistério” pode se manifestar na cristandade perdida, que Jaguaribe identifica como crise da modernidade, decorrente da perda do sentimento de pertencimento que a cristandade outrora unificava. Ou sentimento misterioso que Corbisier (1960) argumenta que provoca na intuição da consciência ao sentir pertencente à unidade cultural.

148 Tradução nossa. MARCEL, Gabriel. **The Philosophy of Existentialism**. Lyle Stuart: New York, 1984. p.19..

Por outro lado, Vieira Pinto (1960) argumenta que o “mistério do ser” é apenas um subjetivismo, derivado do idealismo do existencialismo cristão. No entanto, como apontado na crítica de Lebrun (1963), a “consciência autêntica”, em Vieira Pinto, carrega consigo uma autenticidade que “transcende” a formalização racional. A razão não pode coagir a “consciência autêntica”, pois ela comunica uma sensação de autenticidade que se converte em um projeto de integração para os desajustados do mundo. Assim, a “consciência autêntica” se torna uma mística, produz um sentimento de encarnação do destino temporal que uma determinada comunidade deve seguir.

As determinações e determinidades em questão se apresentam no pensamento de Freire (1967) como uma unidade que transcende os limites experiência, formando uma representação de outra cena, como a unidade das consciências engajadas na luta pela mudança, ou como integração das consciências com seu Criador. Emerge, portanto, um aspecto suplementar, um ser que vai além da experiência do “ser-situado”. Esta circunstância, manifesta-se de forma evidente, decorrente ao debate tensionado entre o existencialismo e o existencialismo cristão, os quais o ISEB e Freire internalizam para si. Nesse contexto, delineia-se uma dualidade do “ser-situado”: o primeiro momento vincula-se à constituição do ser pela relação como experiência temporal particular, pela aposta política e pela fé no projeto temporal; o segundo representa uma essência que transcende a temporalidade determinada, constituindo-se como um ser que ultrapassa a experiência do “ser-situado”, instaurando uma unidade universal para além das determinações racionais. Dessa forma, a consciência estabelece uma relação com algo de natureza mística, mas que por ela que se concretiza o projeto temporal.

Assim, portanto, o terceiro momento é a “síntese” do ser, a relação natureza e História, que não deixa de ser uma formalização ontológica. A transitividade do ente ao ser ocorre por meio de uma relação intuitiva e indutiva com a situação temporal historicamente dada, que não se limita apenas ao sentimento e reflexão sobre os objetos do mundo, mas também os situa na diversidade das coisas para a formação de uma nova situação para si. O “ser-situado” é a transitividade, a necessidade de transcender a experiência da situação e da experiência temporal, resgatando sua essência, realizando sua natureza humana, estabelecida

por meio diálogo com seu criador. Freire (1967) apresenta a transitividade do ser da seguinte forma:

Esta transitividade da consciência permeabiliza o homem. Leva-o a vencer o seu incompromisso com a existência, característico da consciência intransitiva e o compromete quase totalmente. Por isso mesmo que, existir, é um conceito dinâmico. Implica numa dialogação eterna do homem com o homem. Do homem com o mundo. Do homem com o seu Criador. É essa dialogação do homem sobre o mundo e com o mundo mesmo, sobre os desafios e problemas, que o faz histórico. Por isso, nos referimos ao incompromisso do homem preponderantemente intransitivado com a sua existência. E ao plano de vida mais vegetativo que histórico, característico da intransitividade.¹⁴⁹

Portanto, a superação das antinomias de sua temporalidade é o retorno dialógico das consciências como “ser-no-e-com-o-mundo”, o projeto histórico comunitário regido pela comunhão com seu Criador.

2.2 Transições para uma nova situação: conscientização como integração para projeto que nos convém

Mas devemos observa-se uma diferença entre o trabalho de Freire em 1959 e seu trabalho em 1967. No texto de 1959, os desafios do trabalho temporal eram a práxis para a formação do nacionalismo desenvolvimentista, em comunhão com seu Criador. No entanto, no contexto do exílio em 1965, a proposta se torna mais abstrata, a luta da “sociedade-intransitiva” para “sociedade-transitiva-democrática”, em comunhão com seu Criador. É evidente que isso está relacionado às limitações de seu contexto como exilado, naquele momento, no Chile.

Mas, por outro lado, formalmente, como podemos observar, ele ainda se mantém nos horizontes estruturais do “existencialismo cultural”, buscando a “conscientização” e a tentativa de formar uma luta específica pela situação da consciência, pois no fundo trata-se de uma vocação universal do “mistério ontológico”. O que ocorreu foi uma transição de uma situação de consciência para uma nova situação, ou seja, a situação de Freire como exilado no Chile.

Aliás, mesmo exilado, ele não deixou de lutar por causas populistas nos limites da democracia representativa, conforme explicitado por Gadotti (1996):

149 Paulo Freire. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.59.

Depois de passar alguns dias na Bolívia, foi para o Chile, onde viveu de 64 a 69 e pôde participar de importantes reformas, conduzidas pelo governo democrata-cristão Eduardo Frei, recém-eleito com o apoio da Frente de Ação Popular. A reforma agrária implicava o deslocamento dos aparelhos de Estado aos campos para estabelecer uma nova estrutura agrária e fazer funcionar os serviços de saúde, transporte, crédito, infra-estrutura básica, assistência técnica, escolas etc¹⁵⁰.

Freire (1967), à semelhança dos isebianos, não aborda de forma sistemática a transitividade da consciência. A “conscientização” é configurada mediante a indução de pensamentos externos à própria consciência do sujeito, os quais são então “sintetizados” à luz de sua experiência pessoal e do que ele percebe como essencial na sua situação. Como Freire (1967) assinala, trata-se, em essência, de um “método ativo ajude o homem a se conscientizar em torno de sua problemática, em torno de sua condição de pessoa, por isso de sujeito, se instrumentalizará para as suas opções.”¹⁵¹ Nesse sentido, delineia-se um modelo de aquisição de consciência que se entrelaça, de maneira pessoal ao educador, personalismo com o existencialismo, onde a subjetividade da consciência está imersa em um contexto específico, sujeita a um modo de existência. Logo, as normativas são entendidas como históricas, finitas e passíveis de transformação. No caso particular de Freire, a alfabetização de jovens e adultos representa uma personalização do “Si” para a reflexão acerca do modo de existência, fomentando a autonomia através do processo de alfabetização. Através dessa ferramenta, a consciência não apenas decodifica o mundo para si mesma, mas também se situa nele em conjunto com outras consciências.

Da transição desta consciência que identifica seu Si em relação ao mundo (que molda a diversidade das coisas conforme seu modo de existência) para o princípio que sustenta formação de uma comunidade engajada na luta pela mudança, emerge em Freire uma vertente de subjetivismo místico igual ao encontrado no pensamento isebiano. Aquilo que Toledo (1978) caracteriza como “irracionalismo”, ou, também, a construção de “epopeia isebiana” e a “teodiceia isebiana”, essas representações ideológicas também se fazem presentes em Freire (1967). No “Esclarecimento” de sua obra *Educação como Prática da Liberdade*, ele diz que

150 GADOTTI, M. A voz do biógrafo brasileiro A PRÁTICA À ALTURA DO SONHO. **UMA BIOGRAFIA INTELLECTUAL**. Em GADOTTI, M. (org.). Paulo Freire: **Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 1996, p.72.

151 Paulo Freire. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.119.

anteriormente, como autor, ainda era ingênuo, pois ainda não havia se esclarecido pela vocação ontológica do homem. Nas suas palavras:

Nunca pensou, contudo, o Autor [O Autor é próprio Paulo Freire], ingenuamente, que a defesa e a prática de uma educação assim, que respeitasse no homem a sua ontológica vocação de ser sujeito, pudesse ser aceita por aquelas forças, cujo interesse básico estava na alienação do homem e da sociedade brasileira. Na manutenção desta alienação. Daí que coerentemente se arregimentassem — usando todas as armas contra qualquer tentativa de aclaramento das consciências, vista sempre como séria ameaça a seus privilégios. É bem verdade que, ao fazerem isto, ontem, hoje e amanhã, ali ou em qualquer parte, estas forças distorcem sempre a realidade e insistem em aparecer como defensoras do Homem, de sua dignidade, de sua liberdade, apontando os esforços de verdadeira libertação como “perigosa subversão”, como “massificação”, como “lavagem cerebral” — tudo isso produto de demônios, inimigos do homem e da civilização ocidental cristã. Na verdade, elas é que massificam, na medida em que domesticam e endemoniadamente se “apoderam” das camadas mais ingênuas da sociedade. Na medida em que deixam em cada homem a sombra da opressão que o esmaga. Expulsar esta sombra pela conscientização é uma das fundamentais tarefas de uma educação realmente liberadora e por isto respeitadora do homem como pessoa.¹⁵²

Se ao momento do personalizar as coisas para si mesmo, é tomada de consciência da problemática particular da sua realidade, no fundo. o problema da consciência particular faz parte de um problema maior, parte de outra cena, a crise da civilização ocidental cristã. A crise advém da perda vocativa de sua essência, o que resulta na fragilidade das camadas populares diante das “circunstâncias”, onde os entes são meramente despojos de seus senhores. O ser verdadeiro é aquele que retorna à sua relação com os seus e com o seu Criador. Nessa ontologia “misteriosa” do ser, a transitividade da qualidade da consciência é teleológica. Consequentemente, existem consciências mais qualificadas para lidar com as circunstâncias das diferentes fases. Além de estarem mais preparadas para os desafios de uma determinada época, tais consciências se tornaram personas que antecipam suas defesas contra os efeitos negativos da modernidade e do desenvolvimentismo da sociedade; elas são imunes aos aparelhos ideológicos da massificação. Assim, elas também podem purgar os demônios que afligem as camadas ingênuas.

A questão da transitividade da consciência, a “conscientização”, portanto, se apresenta como um dever para mudança. Freire (1967) referindo-se a Vieira Pinto (1990) argumenta que: “De sua posição inicial de ‘intransitividade da consciência’, característica da ‘imersão’

152 Paulo Freire. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.36.

em que estava, passava na emersão que fizera para um novo estado – o da ‘transitividade ingênua’.”¹⁵³ No entanto, há uma hierarquia das consciências. A “consciência antecipada”, defendida enfaticamente por Freire (1959-1967), encontra em Vieira Pinto (1960) a atribuição de “consciências privilegiadas”. Por alcançarem esse estágio, têm o dever de, além de auxiliarem a “consciência ingênua” a superar suas próprias limitações e circunstâncias, impulsioná-la em direção a um novo estágio de percepção, esclarecimento e *práxis*. A “consciência ingênua”, por sua vez, encontra-se aprisionada em um ciclo de autoperpetuação, incapaz de se libertar ou formular uma ideologia progressista. Ao estar integrada à classe vulnerável, em um país de terceiro mundo, sofre os impactos do subdesenvolvimento tanto em termos econômicos quanto de criticidade. Portanto, torna-se dependente da orientação fornecida pelas “consciências privilegiadas” e de uma formação conforme preconizado pelos ideólogos do ISEB. Como argumenta Vieira Pinto (1960):

Enquanto classe, são afetadas pelo subdesenvolvimento, mas enquanto indivíduos vivem fora dele. Em tal caso, é impossível que dessa classe surja a autêntica ideologia do desenvolvimento. Com efeito, é admissível que seus representantes sejam capazes de se inclinar intelectualmente sobre o estado das populações atrasadas, de se transferir a elas em espírito, mas sempre lhes faltará alguma coisa, aquilo que transmuta a simples comunhão simpática em verdadeira identificação ontológica, porque a prática é intransferível. (...) A ideologia, não sendo mero artefato intelectual, só surgirá de determinada modalidade de consciência da realidade, aquela que a seguir chamaremos de autêntica ou crítica, a qual, em nosso caso, é condicionada por uma prática particular, a da situação do subdesenvolvimento.¹⁵⁴

Assim, aqueles estão “imersos” de maneira alienada na realidade, não consegue por si mesmo sair da ideologia opressora, pois distribuição de criticidade não ocorre de forma natural e igualitária. Nas intrincadas divisões sociais, fica implícito que aqueles considerados críticos detêm maior poder, pois possuem um “discernimento” aguçado da “fase” em que nos encontramos. Todavia, essa posição também acarreta maior responsabilidade em relação ao marco temporal em que ele está inserido. Freire (1959-1967), contudo, não se dedica à sistematização dessa divisão de poder. No texto de 1959, ele menciona que alguns indivíduos desfrutarão de mais poder e privilégios do que outros no contexto do desenvolvimentismo nacional, pois esse é um efeito colateral do desenvolvimentismo. Já no texto de 1967, ele diz

153 Paulo Freire. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.105.

154 VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960, p.57.

que “consciências inautênticas” se alastram quando não há uma boa elite que dialogue com a classe popular. Nas suas palavras:

Povo “imerso” no processo, inexistente enquanto capaz de decidir e a quem correspondia a tarefa de quase não ter tarefa. De estar sempre *sob*. De seguir. De ser comandado pelos apetites da “elite”, que estava sobre ele. Nenhuma vinculação dialogal entre estas elites e estas massas, para quem ter tarefa corresponderia somente seguir e obedecer. Incapacidade de ver-se a sociedade a si mesma, de que resultava como tarefa preponderante a importação de modelos, a que Guerreiro Ramos chamou de “exemplarismo”.¹⁵⁵

Na esfera educacional, a situação não é diferente. Freire apresenta o arcabouço ontológico do ser e, conseqüentemente, postula que a educação deve seguir esse horizonte formal, em que o diálogo ocorre entre uma “consciência autêntica” que expõe a situação da “consciência naturalizada”. O pensamento externo se internaliza na situação da “consciência ingênua”, permitindo que ela se personalize e forme um ser para si a partir da realidade naturalizada. Não é por acaso que Vanilda Paiva (2000) afirma que o “método Paulo Freire” é o “existencialismo cultural” na prática educacional. Assim como os isebianos se baseiam em um coquetel filosófico externo (“metropolitano”), o pensamento europeu, a fim de formar uma luta política situada em um evento particular, mediada por uma representação ideológica universal. O professor, em Freire, é um estrangeiro para o educando em sua situação particular. O educando torna-se autônomo quando articula as várias filosofias estrangeiras, personalizando-o para si, a fim de compreender a realidade que o cerca e engajando-se para alterá-la. Mas, no fundo, esse processo, para Freire, é uma vocação, uma representação do ser, o retorno de sua essência humana que se perdeu.

Qual princípio sustenta a ideia de transitividade entre as consciências? Como se justifica a superioridade de um estado de consciência sobre outro? O que define uma consciência crítica e uma alienada? Paulo Freire argumenta que: “A criticidade para nós implica a apropriação crescente pelo homem de sua posição no contexto. (...) A criticidade, como a entendemos, há de resultar de trabalho pedagógico crítico, apoiado em condições históricas propícias.”¹⁵⁶

Na análise da criticidade, Freire (1967) concentra-se no aspecto formal, tal como delineado no “existencialismo cultural”: o ser é essencialmente uma relação com seu

155 Paulo Freire. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.105.

156 FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.40.

contexto, uma “síntese” entre personalismo e existencialismo aplicada ao “Si” situado. A “criticidade” implica, intrinsecamente, na realização de uma mediação ao objeto, a qual somente pode ser alcançada pela pessoalidade da consciência. A subjetividade situada e a objetividade temporal estão intrinsecamente interligadas. A objetividade não pode ser determinada sem o consentimento do “Si”, assim como o “Si” não pode se afirmar sem o objeto. Portanto, a justificativa dessa proposição, seu aspecto concreto, encontra sustentação na assertiva “porque entendemos assim”. Se a criticidade resultante de um empreendimento pedagógico crítico, apoiado em condições históricas propícias, está correlacionada ao contexto da consciência, então esse caráter formal é embasado pela premissa do “Si”; o “Si” deve se afirmar como fundamento da objetividade. Pois é por ele que se faz a transformação do mundo. Em outras palavras, Paulo Freire, enquanto um hábil “existencialista cultural”, está personificando a própria criticidade.

Sem o “Si”, a consciência se torna um mero contato no mundo, e não “ser-no-e-com-o-mundo”. Sem o mundo, o “Si” se torna vazio, perde o contexto. Sem a objetividade, não há “para si”. A “situação” se torna naturalizada. Isso é explícito em uma passagem de um trabalho posterior, em *Ação cultural para a liberdade*. Nas suas palavras:

A alfabetização de adultos, tal qual a entendemos, como a post-alfabetização, tem aí um dos pontos cruciais a enfrentar.

“Descubro agora”, disse outro camponês chileno, ao se lhe problematizarem as relações homem-mundo, “que não há homem sem mundo” E, ao perguntar-lhe o educador, em nova problematização: admitindo-se que todos os seres humanos morressem, mas ficassem as árvores, os pássaros, os animais, os mares, os rios, a Cordilheira dos Andes, seria isto mundo? “Não!”, respondeu decidido: “Faltaria quem dissesse: isto é mundo”.¹⁵⁷

Sem ação afirmativa de dizer “isto é o mundo”, sem a personalizar a objetividade para si se perde a própria realidade, e com ela a mudança. Mas ainda isto é muito abstrato, onde se apresenta o conteúdo “situado” dessa formula abstrata? Dirá Paulo Freire (1967):

O compromisso com a existência a que já nos referimos, característico da intransitividade se manifesta assim, numa dose maior de acomodação do homem do que de integração. Mas, onde a dose de acomodação é ainda maior e o comportamento do homem se faz mais comprometido, é na massificação. Na medida, realmente, em que o homem, transitivando-se, não consegue a promoção da ingenuidade à criticidade, em termos obviamente

157 FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e outros escritos**. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981, p.19.

preponderantes, e chega à transitividade fanática, seu compromisso com a existência é ainda maior que o verificado no grau da intransitividade.¹⁵⁸

Aqui, Freire (1967) inicia a apresentação do que seria a “situação” do “ser-no-mundo”, mediando as críticas do existencialismo cristão e do personalismo à modernidade mediante a análise isebiana da “situação cultural” do Brasil nos anos 1950-1960. O ente foi desraizado de sua cultura, massificado por entidades externas. O progresso da modernidade desenvolveu os países coloniais, subjugando os subdesenvolvidos às suas diretrizes. Essa normativa técnica, externa à cultura particular brasileira, distorceu a vocação do ser, “descriticizando-o”, não o integrando, logo, acomodando-o e domesticando-o.

No entanto, antes de se submeter ao fatalismo dessa identidade, o colonizador introduz a transitividade na situação. Um ser externo invade abruptamente a circunstância particular do ente e altera sua relação com o mundo. Assim, como Jaguaribe (1953) aponta, a crise já indica a possibilidade de uma solução. Freire (1967) propõe que, para superar esse estado, é necessário fazer com que a consciência “transitiva ingênua” perceba a própria transitividade do “ser-no-mundo” à qual foi obrigada a se submeter. Nesse sentido, o educador, em referência a Zevedei Barbu e Guerreiro Ramos, argumenta que:

O uso, para repetir Barbu, de “funções cada vez mais intelectuais e cada vez menos instintivas e emocionais”, para a integração do homem. A fim de que possa perceber as fortes contradições que se aprofundam com o choque entre valores emergentes, em busca de afirmação e de plenificação, e valores do *ontem*, em busca de preservação. É este choque entre um *ontem* esvaziando-se, mas querendo permanecer, e um amanhã por se consubstanciar, que caracteriza a fase de trânsito como um tempo anunciador. Verifica-se, nestas fases, um teor altamente dramático a impregnar as mudanças de que se nutre a sociedade. Porque dramática, desafiadora, a fase de trânsito se faz então um tempo enfaticamente de opções.¹⁵⁹

Assim, para o educador, as sociedades que vivenciam essa passagem estão em transição de um estado para outro. Essa passagem se dá de uma “sociedade fechada”, como o Brasil, marcada por sua história de colonização e escravidão, formada por um “consciência intransitiva”, para uma “sociedade aberta”, onde a transição se torna a norma do ser. O que importa, como diz Freire (1967), é a percepção de que o espírito cultural é flexível. No entanto, para construir esse estado, é necessário criar um “clima cultural específico”, onde a

158 FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.62.

159 FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.45.

democracia se torna, antes de ser uma forma política, uma forma de vida, internalizando a “transitividade” na consciência. Para isso, Freire (1967) afirma que a “Transitividade que não nasce e nem se desenvolve a não ser dentro de certas condições em que o homem seja lançado ao debate, ao exame de seus problemas e dos problemas comuns. Em que o homem participe.”¹⁶⁰

Para construir esse “clima cultural específico”, é necessário superar o estágio de “transitividade ingênua”. A abertura da sociedade ao progresso da modernidade, se por um lado apresenta o devenir do mundo, por outro, traz consigo efeitos colaterais, como a alienação do ente ao ser da técnica. Essa alienação o distancia do seu “ser situado”, pois tudo é feito pelas suas costas – de maneira reflexa. Os países desenvolvidos capitalistas formaliza as diretrizes e o ente simplesmente se ajusta a elas. Nas palavras de Freire (1967):

A consciência transitiva é, porém, num primeiro estado, preponderantemente ingênua. A transitividade ingênua, fase em que nos achávamos e nos achamos hoje nos centros urbanos, mais enfática ali, menos aqui, se caracteriza, entre outros aspectos, pela simplicidade na interpretação dos problemas. Pela tendência a julgar que o tempo melhor foi o tempo passado. Pela subestimação do homem comum. Por uma forte inclinação ao gregarismo, característico da massificação. Pela impermeabilidade à investigação, a que corresponde um gosto acentuado pelas explicações fabulosas. Pela fragilidade na argumentação. Por forte teor de emocionalidade. Pela prática não propriamente do diálogo, mas da polêmica. Pelas explicações mágicas. Esta nota mágica, típica da intransitividade, perdura, em parte, na transitividade. Ampliam-se os horizontes. Responde-se mais abertamente aos estímulos. Mas se envolvem as respostas de teor ainda mágico. É a consciência do quase homem massa, em quem a dialogação mais amplamente iniciada do que na fase anterior se deturpa e se destorce.¹⁶¹

Portanto, as determinações da consciência “transitória ingênua” são aquelas guiadas por soluções mágicas, emocionais, sectárias e polemistas. Em outras passagens do texto, Freire (1967) afirma que, também, a ingenuidade se apossa dos acadêmicos, por se limitarem ao verbalismo técnico, sem promoverem nenhuma ação concreta. Um exemplo disso é a passagem que elogia *práxis* da Universidade de Brasília e do ISEB:

Não foi por acaso que o ISEB, não sendo uma universidade, falou e foi escutado por toda uma geração universitária e não sendo um organismo de classe, fazia conferências em sindicatos. (...) Esta forma de pensar o Brasil como sujeito que levava a uma necessária integração com a realidade

160 FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.81.

161 FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.60.

nacional, vai caracterizar a ação da Universidade de Brasília que, fugindo obviamente à importação de modelos alienados, busca um saber autêntico, por isso comprometido. Sua preocupação não era, assim, a de formar bacharéis verbosos, nem a de formar técnicos tecnicistas. Inserindo-se cada vez mais na realidade nacional, sua preocupação era contribuir para a transformação da realidade, à base de uma verdadeira compreensão do seu processo. Sua influência e a do ISEB podem ser compreendidas como resultado da identificação com o despertar da consciência nacional, que avança em busca da conquista do Brasil como tarefa de transformação. Neste sentido, a mensagem de ambos continua, como continua a tarefa do intelectual e da juventude brasileira. Do povo brasileiro.¹⁶²

Portanto, essa transitividade impõe uma hierarquia entre as consciências, dividindo-as em “crítica” e “ingênua”. Assim como Vieira Pinto (1960) afirma que a consciência não consegue sair da ingenuidade por conta própria, necessitando ser incluída no diálogo para superar a alienação, Freire (1967) destaca a importância da educação para a integração:

O que nos parecia importante afirmar é que o outro passo, o decisivo, da consciência dominantemente transitivo-ingênua para a clominanteniente transitivocrítica, ele não daria automaticamente, mas somente por efeito de um trabalho educativo crítico com esta destinação.¹⁶³

Mas o que garante que a “consciência autêntica” não recaia na ingenuidade ao formalizar um projeto de transição? Freire (1967), citando Vieira Pinto (1960), dirá que:

A consciência crítica “é a representação das coisas e dos fatos como se dão na existência empírica. Nas suas correlações causais e circunstanciais”. “A consciência ingênua (pelo contrário) se crê superior aos fatos, dominando-os de fora e, por isso, se julga livre para entendê-los conforme melhor lhe agrada.”¹⁶⁴

Portanto, a “consciência crítica” apresenta sua “superioridade” ao fazer correlações entre si e as circunstâncias. Ela está imersa na situação e não alude à sua superioridade por razões externas a ela. No entanto, essa “superioridade” não significa que a “consciência autêntica” deva exercer domínio sobre a “consciência ingênua transitiva”. Ela não deve obedecer à outra consciência, mas sim internalizar a situação para si, a fim de passar de um estado para outro. Por outro lado, essa transição da consciência é um processo complicado.

162 FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.99.

163 FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.61.

164 FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.105.

Assim como as “sociedades abertas”, que reconhecem a transição, mas também estão sujeitas aos efeitos colaterais da modernidade, a “consciência transitiva ingênua”, ao estar inserida na sociedade aberta, está sujeita aos perigos dessa transição, que incluem massificação, sectarismos, revoltas, mitologia, entre outros. Nas palavras de Freire (1967): “O trabalho educativo deve estar ciente do perigo da massificação, em íntima relação com a industrialização, que é e continua sendo um imperativo existencial.”

Entretanto, se a verdade é situada na personalização da condição da consciência para reflexão e subsequente transformação em direção a uma nova forma de existência, isso acarreta, para o educador, a superação da ingenuidade. Nesse sentido, esta é a configuração da abordagem em Paulo Freire: a absorção dos diversos conteúdos, sejam filosofias ou objetos do mundo, no Si. A consciência, imersa na situação, como delineado por Freire (1981), deve afirmar “este é o mundo”, “este é o domínio da filosofia”, “este é o âmbito da práxis”. Contudo, ao internalizar para si, tal atitude denota uma multiplicidade de perspectivas sobre a mesma questão, apresentando uma relativização absoluta – a verdade está no outro. Freire (1967), com vistas a evitar o relativismo, destaca a imperatividade do diálogo; ou seja, as consciências devem ser amalgamadas em uma comunidade, uma comunidade que assume uma dimensão tangível: a união dos conscientes para a mudança, por um lado, e a conexão com seu criador, por outro.

O diálogo, para Paulo Freire, é uma forma de superar a diretividade de uma consciência sobre a outra – criar uma razão comum. Para que uma consciência possa se integrar à comunidade, ao projeto de existência, ela deve ser convencida. Caso contrário, há o risco de cair no sectarismo, na emocionalidade, na intolerância e na violência. Esse lugar é ocupado pelos sectários, pelos ativistas de direita e de esquerda que impõem sua verdade como se fosse uma propriedade sua. Nas suas palavras:

(...) direita ou de esquerda, se põe diante da história como o seu único fazedor. Como seu proprietário. Diferem porque, enquanto um pretende detê-la, o outro antecipá-la. Se a história é obra sua, se lhe pertence, pode um detê-la quando quiser, o outro antecipá-la, se lhe aprouver. Daí se identificarem na imposição de suas convicções. Na redução do povo à massa. O povo não conta nem pesa para o sectário, a não ser como suporte para seus fins. Deve comparecer ao processo ativistamente. Será um comandado pela propaganda intoxicadora de que não se adverte. Não pensa. Pensam por ele e é na condição de protegido, de menor de idade, que é visto pelo sectário, que

jamais fará uma revolução verdadeiramente libertadora, precisamente porque também não é livre.¹⁶⁵

Freire (1967) argumenta que, sem o reconhecimento do “Si”, perde-se a própria formação do processo de emancipação. Sem a consciência que se personaliza em relação ao objetivo de “ser-no-e-com-o-mundo”, todos se perdem. É por essa razão que o projeto nacional desenvolvimentista falhou, pois não conseguiu internalizar, no momento de transição, que está sujeito à contingência do processo e formar um processo nacional de conscientização. Nas palavras do educador:

Na atualidade brasileira, não vinha sendo dos radicais a supremacia, mas dos sectários, sobretudo de direita. E isto é o que nos fazia temer pelos destinos democráticos do País. Pela humanização do homem brasileiro, ameaçado pelos fanatismos, que separam os homens, embrutecem e geram ódios. Fanatismos que se nutriam no alto teor de irracionalidade que brotava do aprofundamento das contradições e que afetavam igualmente o sentido de esperança que envolvia a fase do trânsito.¹⁶⁶

Neste ponto, Paulo Freire (1967) está imerso na mesma forma do isebianos. Os “existencialistas culturais” postulam que, na formação de um projeto existencial, o diálogo emerge como a instância primordial na qual a consciência, em sua fase de transição, busca mitigar ou remediar os perigos subjacentes à transição moderna. Ao mesmo tempo, essa abordagem visa posicionar o sujeito como agente consciente do processo, com vistas a evitar as armadilhas do sectarismo esquerdista e direitista. Este é o cerne que requer nossa atenção, uma vez que Paulo Freire (1959-1967) sustenta que a forja de uma existência democrática encontra seu fundamento na democracia representativa liberal. Essa era o telos de seu “sistema educacional” Freire, que visava a instauração de uma democracia representativa no contexto brasileiro nos anos 1950 e 1960. Entretanto, o educador não reconhece que a transição das consciências já está, desde o princípio, mediada pela normatividade inerente a essa identidade. Em outras palavras, os sujeitos já se encontram submersos em uma identidade externa a si próprios. Para que uma consciência seja tida como “autêntica”, é imperativo que ela se submeta a este “modelo de representação”, personalizando-a como sua própria representação, mas concretamente, está “apresentando” um enredo externo, buscando concretizar uma identidade que lhe é externa. Não é mera coincidência que aqueles mais

165 FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.51.

166 FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.51.

“próximos” à realidade devam engajar-se em diálogo e persuasão, uma vez que estes não se configuram como agentes diretivos. A consciência em transição deve assimilar essa identidade para si, a fim de evitar os perigos iminentes. Mas quais seriam estes perigos? A “consciência autêntica” deve alertar os “ingênuos” que perigos é tudo que está externo a identidade da democracia representativa.

Essa é a mesma contradição formal na qual Lebrun (1963) argumenta que Viera Pinto (1960) caiu. Para os isebianos, é imperativo a formação de uma consciência autônoma, que não seja legislada por nenhum mecanismo formal externo à sua situação. A razão eurocêntrica não tem poder coercitivo sobre a situação particular. No entanto, para fazer a transição da consciência ingênua para a crítica, de uma sociedade arcaica para uma sociedade moderna, a consciência deve internalizar as diretrizes da democracia representativa e do capitalismo nacional. Isso ocorre porque essas diretrizes são o guia mestre do “ser-no-mundo”. O sujeito consciente de si sabe que isso é uma determinação temporal, pois ao consentir e sentir-se autônomo, é livre, mas, ao mesmo tempo, está subjugado à subordinação formal. A transição da consciência que antes era orientada pelo capitalismo nacional, agora é pela democracia liberal representativa.

Assim, a determinação da “conscientização”, segundo Freire (1967), não se trata apenas de uma “promoção” econômica do sujeito. Isso significa que não se resume apenas a superar a normativa capitalista e a representação democrática, mas sim desenvolver a consciência em relação à sua situação. Nas palavras do próprio autor:

É preciso, na verdade, não confundirmos certas posições, certas atitudes, certos gestos que se processam, em virtude da promoção econômica — posições, gestos, atitudes que se chamam tomada de consciência — com uma posição crítica. 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.¹⁶⁷

167 FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.60.

É interessante notar que, nessa passagem, Freire (1967) não menciona Vieira Pinto (1960) embora o conteúdo seja o mesmo conteúdo defendido pelo isebiano. Lebrun (1963) insiste que, para Vieira Pinto:

Toda “análise puramente econômica” será tachada de idealismo, porquanto “é o sentir político que deve ter a última palavra, pois exprime a consciência global emergente. Não é a *exclusiva* consideração técnica do determinismo econômico, sujeito como está a todas as distorções das doutrinas metropolitanas que refletem interesses de classe, de grupos imperialistas e colonizadores, mas a formulação do projeto de destino histórico para a nação o que caracteriza o pensar crítico”. Nesta mesma linha, professar-se-á que a solução dos problemas do “subdesenvolvimento”, em vez de estar a par de um diagnóstico científico, secundário e até mesmo mistificador, situa-se no nível da tomada de consciência “existencial”.¹⁶⁸

Assim, a tomada de “consciência existencial” torna-se uma unidade mística. A consciência acredita que está livre, formando uma educação como prática da liberdade, pois personalizou as normativas da representação em relação à sua situação através do diálogo com o outro. No entanto, em outro cenário, ela concretiza o sistema capitalista na particularidade nacional brasileira, ou democracia representativa, no texto de 1967.

2.3 Os “mistérios” da conscientização: a verdade pelo sentimento de autenticidade

Se, por um lado, compreendemos a determinação que confere conteúdo à forma de conscientização, indução para formação de um projeto que nos convém, ainda não descobrimos o “segredo” da hierarquia da conscientização, ou seja, qual é a prova que uma consciência ser “superior” a outra, ou seja, uma critica outra ingênua? Para Freire (1967), a criticidade é uma relação com e no mundo, mas também implica uma formação de transição em conjunto. Assim, o educador nos diz que essa formação é uma busca por uma “verdade em comum”. Nas palavras dele:

Não podíamos compreender, numa sociedade dinamicamente em fase de transição, uma educação que levasse o homem a posições quietistas ao invés daquela que o levasse à procura da verdade em comum, “ouvindo, perguntando, investigando”. Só podíamos compreender uma educação que fizesse do homem um ser cada vez mais consciente de sua transitividade, que

168 LEBRUN, Gérard. **A Realidade Nacional e seus Equívocos**. Artigo originalmente publicado na *Revista Brasiliense*, no. 47, São Paulo, Editora Brasiliense, 1963. O texto do filósofo francês, professor de filosofia na USP, nos anos 1960, integra o livro de Caio N. de Toledo (org.), *Intelectuais e política no Brasil. A experiência do ISEB*, Rio de Janeiro, Editora Revan, p.24.

deve ser usada tanto quanto possível criticamente, ou com acento cada vez maior de racionalidade.¹⁶⁹

Uma “verdade em comum” não apresenta o conteúdo de qualidade da consciência, pois ao final ambas podem estar erradas em sua conclusão. Portanto, o educador apenas apresenta mais uma fórmula vazia para ação política. Todavia, o que é racionalidade para Paulo Freire (1967)? O educador diz que:

Ao usarmos a expressão racionalidade ou racionalismo, fazemos nossas as palavras de Popper: “O que chamo de verdadeiro racionalismo é o racionalismo de Sócrates. É a consciência das próprias limitações, a modéstia intelectual dos que sabem quantas vezes erram e quanto dependem dos outros até para esse conhecimento”. POPPER, Karl — *A Sociedade Democrática e Seus Inimigos* — Tradução brasileira¹⁷⁰

Mas é interessante que Freire diz que sua racionalidade está no modelo socrático. Então, por que ele não utilizou a maiêutica para problematizar se conscientização se universaliza como categoria? Não temos o desdobramento do conceito em categoria em *Educação como Prática da Liberdade*, mas apenas uma assertiva indutiva de que “a conscientização é o desenvolvimento da tomada de consciência. (...) A criticidade, como a entendemos, deve resultar de um trabalho pedagógico crítico, apoiado em condições históricas propícias”.¹⁷¹

Recordemos que, segundo Sócrates, a subjetividade encontra seu limite na percepção. A experiência sensível, subjugada pela percepção, apreende a realidade da diversidade à medida que se individualiza progressivamente através dos diversos fenômenos. Esse movimento do “definiendum” (entidade a ser definida) em direção à consciência não se reveste inteiramente de negatividade; ao fragmentar e enumerar os exemplos, a consciência é gradativamente conduzida, de maneira dialética, ao “definiens” (definição), ainda que tal processo a leve ao reconhecimento de sua própria ignorância. A célebre afirmação de Sócrates, “só sei que nada sei”, apresenta o movimento dos “definiendum” em direção ao “definiens”, onde a pluralidade anteriormente considerada pela consciência como certeza de seu conhecimento é agora confrontada por um vazio, transformando o conhecimento em

169 FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.55.

170 FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.55.

171 FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.60.

consciência da própria falta de saber. É assim que se delineia a dialética socrática, partindo da certeza particular considerada como geral pelo outro, desintegra suas representações gerais da consciência e, subsequentemente, ao compreender o pensamento em sua pureza, retificando os equívocos particulares perpetrados pela consciência em seu percurso, pois, em última análise, seu conhecimento finito sempre esteve mediado pelo infinito. É nesse sentido que Hegel (2016c) nos interpela:

(...) método apresenta, como se vê, basicamente dois aspectos: *por um lado*, desenvolve o geral a partir do caso específico e ilumina, assim, o conceito que pulsa no fundo de toda consciência; *por outro lado*, desintegra as determinações gerais fixas da representação ou do pensamento incorporadas diretamente à consciência, para se enredar entre elas e o concreto.¹⁷²

Ou seja, a maiêutica socrática quer pulverizar a certeza das representações gerais que aparecem como particulares à consciência, e partir dessa mediação, formalizar um pensamento puro, mesmo que seja a determinação do não saber da consciência. Freire (1967), por sua vez, faz ao contrário, ele induz a diversidade das coisas a representação geral da consciência situada – pois a verdade deve ser personalizada ao contexto do “Si”. Mas devemos observar que o enunciado de Freire (1967) se fixa na certeza da “modéstia intelectual”, pois, como apresentado no seu texto, ao contrário dos sectários, ele se mantém numa distância segura de suas representações particulares, não caindo no fanatismo na defesa de uma ideia.

Esse apelo a “modéstia”, como argumenta Lebrun (1963), é mesmo artifício retórico de Viera Pinto (1960). Com se prova a autenticidade? Lebrun (1963) diz que exigimos provas da verdade, mas a consciência crítica regozija-se pela sua ingenuidade suplementar. Diz o filósofo:

Contudo, é possível interpretar tudo isto da maneira menos desfavorável para a “consciência ingênua”: posto que estamos num universo onde dizer a verdade não tem mais sentido, embora seja preciso distinguir a consciência que teve acesso à verdade daquela que ainda não a atingiu, que fizemos senão discernir o *bom* do *mau* subjetivismo? E é uma intuição quase bergsoniana que nos dá a linha divisória. Que se julgue então como é fácil ser “ingênuo”: basta encontrar-se

“na privação completa da comunicação reveladora”, “na incapacidade de percepção da mutação das coisas e dos valores”, “faltar de simpatia com o que se prenuncia no tempo” e “recusar a aceitação do novo instalado em lugar do dessueto”. Admitir-se-á que estes critérios são bastante imprecisos para

172 Tradução nossa, HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la historia de la filosofía II**, Traducción: Wenceslao Roces lub r1.1 Titivillus 2016c., p.43.

permitir a toda crítica da “consciência crítica” ser automaticamente relegada à dimensão da “ingenuidade”. Compreende-se então que o autor, no fim de seu livro, confesse que ele mesmo pode ter parcialmente sucumbido na “ingenuidade”.¹⁷³

Todos esses critérios de “autenticidade”, como vimos, são apresentados por Freire (1959-1967) como a “privação completa da comunicação reveladora”, a “incapacidade de perceber a mutação das coisas e dos valores”, a “falta de simpatia pelo que se prenuncia no tempo” e a “recusa em aceitar o novo em lugar do obsoleto”, entre outros. São critérios vazios, mas tornam-se “autênticos” quando são integrados à *práxis*, na formação de um projeto de existência, cujo princípio é a consciência que reconhece sua própria ingenuidade, ou seja, ela não sabe o que é realmente exatamente o que sua representação postulou, mas, por outro, ele sente o real na sua pele o oprimindo, assim, formula uma ideologia pragmática para lutar pela mudança. Assim, Lebrun argumenta que, para Viera Pinto, o reconhecimento de sua ingenuidade, de sua modéstia intelectual, afirma-se que: “Esta consciência verdadeira não é consciência da verdade, mas consciência que sente sua autenticidade.”¹⁷⁴

Aliás, quando Freire apresenta o motivo pelo qual se engajou na luta pela mudança da situação do Brasil e posteriormente foi vencido pelo golpe civil-militar de 1964, ele argumenta que o irracionalismo do sectarismo alterou o sentido de esperança. Como afirma Paulo Freire (1967):

O clima de esperança das sociedades desalienadas, as que dão início àquela volta sobre si mesmas, auto-objetivando-se, corresponde ao processo de abertura em que elas se instalam. Ora, qualquer ameaça de recuo neste trânsito, de que o irracionalismo sectário é causa e efeito, e de que resulte um retorno ao fechamento, constitui um impacto destruidor ou quase destruidor da esperança. Sentíamos que o Brasil marchava para a tragédia de um recuo. E a esperança que nascia da descoberta que a sociedade começava a fazer de si mesma como inacabada, seria diluída sob a pressão louca dos irracionalismos. A descoberta do inacabado fazia da esperança uma lenda que, ameaçada por aquela loucura, deixaria a sociedade “fadada a morrer de frio”. Como morrer de frio é o destino dos que não vêm, sejam homens ou sociedades, que só na

173 LEBRUN, Gérard. **A Realidade Nacional e seus Equívocos**. Artigo originalmente publicado na *Revista Brasiliense*, no. 47, São Paulo, Editora Brasiliense, 1963. O texto do filósofo francês, professor de filosofia na USP, nos anos 1960, integra o livro de Caio N. de Toledo (org.), *Intelectuais e política no Brasil. A experiência do ISEB*, Rio de Janeiro, Editora Revan, p.21.

174 LEBRUN, Gérard. **A Realidade Nacional e seus Equívocos**. Artigo originalmente publicado na *Revista Brasiliense*, no. 47, São Paulo, Editora Brasiliense, 1963. O texto do filósofo francês, professor de filosofia na USP, nos anos 1960, integra o livro de Caio N. de Toledo (org.), *Intelectuais e política no Brasil. A experiência do ISEB*, Rio de Janeiro, Editora Revan, p.20.

busca do renovar-se estará sua vitalidade. Só na convicção permanente do inacabado pode encontrar o homem e as sociedades o sentido da esperança. Quem se julga acabado está morto. Não descobre sequer sua indigência. A sociedade brasileira, que iniciava o aprendizado da esperança, pode agora, muito antes de se julgar ilusoriamente acabada, assistir ao sepultamento da sua esperança. E suas gerações mais jovens cair numa apatia, numa alienação, num novo ativismo. Tudo desesperança.¹⁷⁵

A “formação de um novo quadro situacional da cultura”, como delineada por Jaguaribe (1953) e Corbisier (1960), engendra o compartilhamento do sentimento de integração em relação ao novo, constituindo uma intuição imediata na qual a consciência percebe-se imersa em uma mudança, nutrindo, assim, o sentimento de esperança em meio às trevas do percurso. Tal como Lebrun descreve sobre Vieira Pinto, na concepção de uma comunidade política na qual esse sentimento de transformação é fomentado, na elaboração de uma ideologia na qual a consciência singulariza a diversidade ao perceber-se parte de uma mudança no “ser-no-mundo”, evidencia-se o surgimento de uma ideia compartilhada entre as consciências. Consoante a argumentação de Lebrun (1963), toda ação política tem seu caráter de contingência, de aposta, entretanto, Vieira Pinto, com seu “existencialismo cultural”, encarna uma filosofia da “contingência radical”, na medida em que suas representações se apresentam desprovidas de conteúdo e visam incitar um sentimento coletivo, no qual se almeja uma verdade que impacte o sujeito na busca pela mudança.

Não é por acaso que, ao término de seu raciocínio indutivo, a conclusão de Freire (1967) converge para a coletividade, não meramente como uma reunião de agentes envolvidos, mas como uma comunidade integrada ao criador. A luta pela mudança traduz-se como a fé na comunhão do humano com seu Criador. Em outras palavras, a partir do momento em que a consciência se percebe em sintonia com o Criador, ela experimenta o sentimento e a validação de que sua ação é “autêntica”.

Nesse sentido, o dilema do educador reside na formalização de uma identidade coletiva abrangente que produza o sentimento daquilo que ele nomeia de “integração”. Uma vez estabelecida uma convicção “personalista” de si sobre o pressuposto do que é o ser, o agir subsequente deve ocorrer em conformidade com sua normativa. Assim, para ele, como vimos, não se faz necessária uma sistematização detalhada desse processo. Por meio da integração

175 FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.60.

abrangente da “circunstância” a essa identidade formal, emerge uma dever como resultado dessa representação fundamental: o “ser-no-e-com-o-mundo”. Visto que o ser não se encontra isolado, mas está constantemente relacionado ao outro, recai sobre ele a responsabilidade de zelar por si mesmo, pelo outro e pelo mundo que o cerca.

2.4 Conscientização como vocação da “pessoa humana”

Esta problemática é intrigante, uma vez que em Freire (1967), apresenta um discurso no qual o termo “ideologia” é empregado para denunciar tanto as ideologias sectárias quanto as ideologias massificadoras. Não mais se faz eco ao apelo pela formação de uma ideologia emancipatória, uma ideologia nacional, como observado no texto de 1959. O nacionalismo propagado pelo ISEB fracassou, no texto de 1967, é retratado como uma memória nostálgica ou com o tom de frustração. Contudo, como nosso estudo ilustra, a ideologia ainda permeia o panorama. A conscientização demanda um suplemento ideológico, caso contrário, ela perde sua concretude. O texto de Freire (1967), como descendente da “conscientização” propagada pelo ISEB, constitui-se como um “coquetel filosófico”, cuja “coerência” repousa na certeza do “Si”, na afirmativa da consciência situada. Para transcender o “Si”, é necessário forjar uma ideia “harmoniosa”, uma consonância entre as consciências, a fim de incitar um sentimento de unidade. Esta unidade se manifesta na luta de todos pela transformação, empregador e empregado, professor e aluno, homem e mulher, todos unidos pelo anseio por mudança. Todos em luta para uma educação como prática da liberdade, sente-se autênticos, esperançosos pela mudança, mas em outra cena, são os representantes da democracia liberal.

Neste contexto, retornamos à questão anteriormente discutida sobre o “a mais da ideologia”. A ideologia não é meramente um processo abstrato; como Žižek (1992) argumenta, ela requer fragmentos da realidade, os quais são mediados como possibilidades de potencialidades reais. No entanto, o núcleo “a mais da ideologia”, naquilo que, enquanto ideologia, é mais do que o significado ideológico, reside na “síntese” desses fragmentos ambíguos, antinômicos, ou contraditórios entre si, em uma identidade pura e harmoniosa¹⁷⁶. Isso se manifesta na “síntese” ideológica do ISEB, das antinomias para consciência da

176 ŽIŽEK Slavoj. **Eles não sabem o que fazem – O sublime objeto da ideologia**. Jorge Zahar EditorLtda. Rio de Janeiro, 1992.

necessidade de “fase”, para formação de uma unidade nacional, ou, como Freire (1967), inspirado por eles e por sua leitura de Marcel (2013), também coloca, na necessidade da consciência de se integrar aos “mistérios” da mudança e da temporalidade em prol da liberdade. É por isso que Freire (1967) insiste na necessidade de harmonia social, na conciliação do que se apresenta como antinômico: ente e ser, natureza e cultura, antagonismos de classes, indivíduo e sociedade, homem e máquina são sintetizados pela necessidade do “ser-no-e-com-o-mundo”, porque todos são humanos. Em suas próprias palavras:

Em nosso caso, assim como não podemos perder a batalha do desenvolvimento, a exigir, rapidamente, a ampliação de nossos quadros técnicos de todos os níveis (a mão-de-obra qualificada do País é de 20% apenas), não podemos perder a batalha da humanização do homem brasileiro. Daí a necessidade que sentíamos e sentimos de uma indispensável visão harmônica entre a posição verdadeiramente humanista, mais e mais necessária ao homem de uma sociedade em transição como a nossa, e a tecnológica. Harmonia que implicasse na superação do falso dilema humanismo-tecnologia e em que, quando da preparação de técnicos para atender ao nosso desenvolvimento, sem o qual feneceremos, não fossem eles deixados, em sua formação, ingênua e acriticamente, postos diante de problemas outros, que não os de sua especialidade.¹⁷⁷

É notável a intrigante dinâmica que se revela quando os isebianos e Freire (1959-1967) articulam seus discursos sobre “conscientização”, apresentando fórmulas abstratas que emergem de suas interpretações pessoais da realidade, mediadas por um “coquetel filosófico”. Este arranjo discursivo, no entanto, exerce um poderoso apelo ao sensibilizar os “entes” acerca da situação presente, persuadindo-os a se integrarem ao “grupo de libertação” e engajarem-se na luta pela transformação. O epicentro desta argumentação, a força persuasiva dos “existencialistas culturais”, reside na capacidade de incitar uma sensibilização marcada pela compaixão, amor e esperança, a fim de induzir da ação coletiva a partir dos seus ideais.

Em 1959, Freire depositava sua crença na ideologia do ISEB como uma possibilidade de formar quadros de progresso nacional que não fossem meramente a sobreposição das classes dirigentes sobre o povo, mas sim a produção de uma consciência coletiva. Ele aspirava não apenas à harmonia entre os líderes e o povo, mas, como expresso por Vieira Pinto: “houvesse quadros de intelectuais capazes de pensarem um projeto desenvolvimento sem fazê-los à distância, mas consubstancialmente com as massas.”¹⁷⁸ Os dirigentes não podem

177 FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.

178 VIEIRA PINTO, Alvaro. Ideologia e Desenvolvimento Nacional, p.33. Apud FREIRE, Paulo. **Educação e Atualidade Brasileira**. Tese de concurso para cadeira de história e filosofia da educação na escola de belas artes

simplesmente apontar soluções para os problemas; as soluções devem emergir das consciências das próprias classes populares. O caminho para uma relação entre as elites econômicas e intelectuais e as classes populares é o diálogo. Em outras palavras, se apresenta a normativa de subsumir o particular ao universal, é necessário sustentar a “dialogação” com todas as camadas sociais: representantes do povo com o próprio povo, patrões e trabalhadores, professores e alunos, pais e filhos, e assim por diante. Todos devem estar “integrados” por meio de relações dialógicas, pois esse é o cerne de uma verdadeira democracia.

No texto de 1967, se apresenta a mesma assertiva, mas agora para quadro geral da redemocratização. Aliás, insistia que a relação entre dirigentes e povo não resultaria em apatia social, pois essa integração é crítica, portanto, seus dirigentes são responsáveis. Diz o educador:

[...] não levará a sociedade a posições quietistas. Pelo contrário, este otimismo nasce e se desenvolve ao lado de um forte senso de responsabilidade de representantes das elites que vão se fazendo cada vez mais autênticos, na medida em que esta responsabilidade cresce. Seria uma contradição, se o otimismo crítico dessas sociedades significasse um deixar correrem as coisas, irresponsavelmente. Este senso de responsabilidade de verdadeiros representantes das elites dirigentes, que cada vez mais se identificam com o povo, a comunicar-se com ele pelo seu testemunho e pela ação educativa, ajudará a sociedade a evitar possíveis distorções a que está sujeita na marcha de seu desenvolvimento.¹⁷⁹

Conforme argumentado por Paiva (2000), Freire (1959-1967) foi convencido pela proposta dos isebianos de elevar o nível de consciência por meio da educação, com vistas ao desenvolvimento nacional e à democracia liberal representativa. Para alcançar esse objetivo, tornava-se imperativo instaurar um processo político orientado pelas diretrizes de uma burguesia moderna, que estabelecesse diálogos tanto com os setores conservadores da sociedade quanto, também, com a classe trabalhadora. Os trabalhadores conscientizados seriam então persuadidos de que a burguesia nacional era a única força capaz de modernizar o Brasil. Posteriormente, 1967, pelo contexto de ditaduras militares a aposta para mudança era por meio de uma democracia representativa liberal.

Induzir uma sensação de unidade imediata, tal como Corbisier (1960) e Jaguaribe (1953), corresponde à emergência intuitiva de uma “unidade cultural”, uma comunidade

de Recife, 1959,p.21.

179 FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967 edição 1989, p.43.

capaz de suscitar o clima de “transição cultural”. Contudo, privada do elemento do “mistério do ser”, destituída de suas “representações epopeicas” (como nomeia Toledo (1978)), a própria “essência” do projeto se desvanece. Pois, afetar através do amor e da esperança implica transcender a realidade imediata. Se um trabalhador se encontra na fábrica, consciente de si mesmo, porém sujeito ao controle da máquina, esta última orquestrada pelos setores administrativos, os quais, por sua vez, subordinam-se à autoridade do patrão, e o patrão como uma representante do Capital, todas essas particularidades convergem em direção à transição, rumo ao progresso, posto que todos estão conscientes da “transição”. Neste contexto, não há, portanto, uma antinomia entre capitalismo e humanismo. O sacrifício do trabalhador é recompensado pelo amor e esperança, pois trabalhador, máquina e patrão não estão mais em mero “contato” com o mundo, mas engajados em um diálogo fecundo, nutrindo-se de amor e esperança em prol da transição do “ser-no-e-com-o-mundo”, pois a cada dia que passa, estão se humanizando mais e mais intensamente.

Este ponto é fundamental, o cerne da filosofia “existencialista cultural” , não importa às antinomias do ôntico, as crises que o país e o mundo passam, ou do pensamento, os vários pensadores que por vezes têm perspectivas distintas em entra contradição formal quando unificados, seja o personalismo, o historicismo cultural, a sociologia alemã, marxismo, existencialismo e o existencialismo cristão serão “sintetizados”, pois estão em uma identidade pura a situação da consciência. Pois como diz Vieira Pinto (1960) sobre as representações da “consciência situada”:

Ora, somente quando é pensamento do existente e simultâneamente pensamento da existência, é que se revela fonte de consciência da comunidade, pois só nesta forma os aspectos do real são considerados com a significação de fatores da totalidade, só neste caso a reflexão cognoscitiva transcende os dados singulares imediatos da realidade para abrangê-la como todo. No primeiro caso, o conhecimento do real pode ser extenso e aprofundado, mas se conserva tópico e particular; será rico de conteúdo extraído da coisa apreendida, mas não apreende a tal ponto a conexão dêsse dado com a circunstância total, que se converta em fundamento de juízo sobre o estado geral da comunidade, visto a partir daquele dado. Assim, um sem número de idéias podem referir-se a condições particulares da realidade, coisas e fatos, e não dizerem respeito à comunidade enquanto tal, onde ocorrem. Mas, ao lado dessas há outras, que são propositalmente enunciadas sobre a comunidade. São representações que, pretendendo retratar o estado da realidade social em forma de juízos gerais, vão constituir o fundamento de muitos atos que o indivíduo executará tendo por objeto a comunidade, no

sentido de modificá-la. São as idéias vigentes no âmbito da nação e cujo correlato objetivo é a própria nação. São a sua autoconsciência.¹⁸⁰

O que importa para o “existencialismo cultural” é formar “o decisivo valor operatório das verídicas representações subjetivas da comunidade”¹⁸¹. Em outras palavras, a “autoconsciência” do pensador que representa sua comunidade tem o poder sintético de unificar antinomias em uma ideia que impulsione a transição política. Conforme argumenta Lebrun (1963), essa autoconsciência comunitária condenará todo conhecimento teórico que não ofereça utilidade para o desenvolvimento de sua *práxis*.

Se, no fundo, a antinomia faz parte do próprio mistério da mudança e da temporalidade, é a angústia do “ser-no-e-com-o-mundo” ao se deparar consigo mesmo. Aquilo que Jaguaribe (1953) e Corbisier (1960) argumentam sobre a apreensão da crise: a crise é verdadeira quando ela faz parte do processo de existência – quando a consciência compreende que ela é a crise. Assim, para a “consciência autêntica”, os problemas do mundo são frutos seus, ela que os organiza, cria e recria. Ou, como diz Freire (1967), estar em relação “no-e-com-o-mundo” é integração, mas também participação, o que significa interferir. Essa interferência produz pluralidade de ações, daí a singularidade do homem. A pluralidade são as respostas que ele dá aos desafios do mundo. Como são muitas respostas, de imediato, não há uma resposta padronizada, pois são antinômicas. No entanto, essas respostas não apenas fazem parte dos desafios de uma época, mas são o próprio desafio da consciência. Nas constantes respostas, o homem não apenas cria propostas, mas altera o próprio desafio.¹⁸² O ser demanda que o ente sempre seja uma existência, isto é, ele requer da consciência compreender qual é a essência do projeto – qual é o verdadeiro projeto para aquela “fase” para a comunidade.

2.5 Conscientização uma deontologia do ser

180 VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960, p.27.

181 VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960, p.31.

182 Paulo Freire. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.39 e 40.

No cerne da questão, sem a mediação entre o ser, a representação ideológica, e a formação do ser, a práxis, a militância político, o “sistema” “existencialista cultural” desmorona. Eles dependem dessa ideologia, o “a mais da ideologia”, como “ponto nodal” que conecta todas as inconsistências das coisas em um movimento de identidades organizadas e harmoniosas. Sem o telos “epopeico”, que Toledo (1978) descreve como irracionalismo ou idealismo a-histórico, ou a “teodiceia isebiana”, o messianismo de Jaguaribe (1953) e Freire, o projeto se desfaz.

Conforme argumentado por Žižek (2008), o sublime objeto da ideologia é aquilo que transcende a experiência do significado, é o “mistério” subjacente à experiência, é algo mais além dela; é como o encontro comunicativo do ser que transcende a experiência finita ao se comunicar com seu criador – como afirmou Freire (1967). É afirmação de uma unidade, mais além da experiência, que sustenta a ordem das coisas, ou costumava sustentar – a vocação humana em Freire. Sua perda é um processo que envolve a identificação com o estágio primordial do ser, como a crise da cultura ocidental cristã argumentada por Jaguaribe (1953) e Freire (1967). Em outras palavras, o sublime objeto da ideologia é uma fantasia que estrutura um passado harmonioso entre o ser e as coisas, mas que está perdido, ou corrompido pelo presente. Para o ser voltar a ser, é necessário regressar a esse estado passado.

Esse ponto além da experiência concreta, que funciona como modo de identificação ideológico com o projeto do ser, é como Žižek (2008) afirma:

Se mantivermos que o ponto mestre é um ‘ponto nodal’, uma espécie de nó de significados, isso não implica que ele seja simplesmente a palavra ‘mais rica’, a palavra na qual se condensa toda a riqueza de significado do campo ele “acolchoa”: o ponto de mestre é antes a palavra que, enquanto palavra, ao nível do próprio significante, unifica um dado campo, constitui a sua identidade: é, por assim dizer, o mundo ao qual as próprias “coisas” referem-se a reconhecer-se em sua unidade. Tomemos o caso do famoso anúncio de Marlboro: a imagem do cowboy bronzeado, das vastas planícies da pradaria, e assim por diante - tudo isso “conota”, é claro, uma certa imagem da América (a terra de pessoas duras e honestas, de horizontes ilimitados...), mas o efeito de “acolchoar” ocorre apenas quando uma certa inversão ocorre; não ocorre até que americanos ‘reais’ comecem a se identificar (em sua auto experiência ideológica) com a imagem criada pelo anúncio do Marlboro - até que a própria América seja experimentada como “país do Marlboro”.¹⁸³

183 Tradução nossa ŽIŽEK Slavoj. **The Sublime Object of Ideology**; UK: 6 Meard Street, London V1F oEG US: 20 Jay Street, Suite 1010, Brookyn, NY 1 1201 Verso is the imprint of New Left Books(2008). p.136 e 137.

A formação concreta da ideologia *a posteriori*, como apontado por Toledo (1978) em sua crítica à concepção da necessidade prévia da ideologia isebiana, desperta um aspecto intrigante. O autor argumenta que os isebianos (e também podemos incluir Freire (1959-1967)) poderiam, de forma *a priori*, desvelar a ideia que normatiza uma época em sua totalidade rumo ao progresso, antes mesmo que essa ideia se concretizasse. Embora no contexto não haja espaço para contingências, apenas a inexorabilidade de um dever ordenado pelo ser, é dessa perspectiva que emerge a conclusão de Toledo (1978) de que há um demiurgo do nacional-desenvolvimentismo, um caráter irracional ideológico. Que dá ordem para realizar, ou seja, sem ele nada é possível. Porém, Corbisier (1960) e Vieira Pinto (1960) defendem a necessidade de uma ideologia prévia para negar a ontologia normativa presente, como uma espécie de salto da fé kierkegaardiano, somente é possível transformar uma situação existencial por meio de uma ideia prévia que modifique o existente e normatize o caminho de sua concretização. Dessa forma, todos devem se orientar pela ideologia, pois a busca pela mudança, inerente à essência do ser e de seus mistérios, demanda uma bússola normativa. Após a reflexão crítica da ordem naturalizada, que representa um passo fundamental para a conscientização, é nosso dever nos guiar pelo campo normativo viável da situação existencial. O “deve ser”, uma “deontologia do ser”, tem seu conteúdo temporal, uma aposta em uma ideia prévia para a comunidade que se concretize no ôntico, configurando-se como um horizonte a ser buscado.

No entanto, o que Toledo (1978) não reconhece é o paradoxo subjacente à formação ideológica. Enquanto os isebianos (e também Freire) substancializam o nacional-desenvolvimentismo como essência do ser-no-mundo de uma época, Toledo (1978) não reconhece que esse elemento irracional do ser, o demiurgo, é meramente um significante mestre vazio. Ele é o ponto central que harmoniza todas as inconsistências do sistema isebiano e, igualmente, de Freire, em uma ideia aparentemente coerente. Porém, esse ponto não é, como Žižek (2018) diz, o significante mais enriquecedor, mas sim um referencial formal desprovido de conteúdo, que subjuga as antinomias das coisas a um ordenamento harmônico. Nesse processo formal, emergem tensões paradoxais entre o *a priori* e o *a posteriori*. No caso da marca Marlboro, que universaliza um fragmento de imagem, um significante, como representante da essência americana. Essa imagem externa (*a priori*) só

adquire concretude quando os indivíduos a reconhecem como a essência da América, identificando-se com ela (*a posteriori*). A imagem *a priori* é uma forma vazia que somente adquire substância por meio da atividade concreta *a posteriori*. No entanto, sem a imagem fetichizada e a identificação, a América jamais se tornaria o “país do Marlboro”. Consequentemente, a ideologia revela-se um processo retroativo, no qual a concretização ocorre após a medição entre forma ideológica e o reconhecimento dos envolvidos.

O ser isebiano e freiriano, portanto, é uma forma vazia de conteúdo. Sua forma vazia é negada pelo "ser-no-e-com-o-mundo" - seu projeto ideológico. Sem o engajamento dos entes, o Brasil jamais se tornaria um país nacional desenvolvimentista. Daí o projeto do ser, que apenas se concretiza com a identificação, com a formação do sujeito, com a autoconsciência nacional. O "dever ser" apresenta-se como núcleo ideológico, afirmando os limites do ser como abstração. No entanto, essa ideia externa, o nacional desenvolvimentista, ou posteriormente a libertação do humano, em Freire (1967), costura os elementos heterogêneos da realidade em uma narrativa coesa e harmoniosa. Esse discurso mascara as contradições e antagonismos inerentes ao seu projeto do ser, ao induzir um projeto ideológico ordenado e harmônico. Este é o "Sublime Objeto da Ideologia" do projeto isebiano e freiriano. Ele é o "mais além", algo "irracional", um modelo sintético para além da experiência que sintetiza a experiência antinômica do ser-no-mundo ao demiurgo, seu criador, o revelador da essência humana. Ele não apenas dá sentido ao ser, mas, sobretudo, o ordena para que possa existir autenticamente no mundo.

Capítulo 3

3.1 Ideologia e Educação: a formação da autoconsciência comunitária pelo indutivismo pedagógico

O que Toledo (1978) diz sobre o ISEB, pode ser dito sobre o projeto de ser na educação de Freire(1959-1967):

De outro lado, vimos também que a maioria dos isebianos são movidos basicamente por razões de ordem estritamente ético-humanística: sensibilizam-se diante das injustiças, das opressões e da miséria do seu povo. Pretendem, urgentemente, agir; porem, procuram fazê-lo através do único instrumento que lhes está a disposição: a elaboração teórica, ou melhor, o pensamento ideológico.¹⁸⁴

Um ponto importante é que tanto o ISEB quanto Paulo Freire são uma fábrica de pragmatismos ideológicos. A necessidade do ser, como pura abstração, é, como diz Toledo (1978), por um lado, uma espécie de demiurgo, que orienta as ações do sujeito na terra em direção ao telos de seu projeto. De outro modo, como argumentamos, esse elemento “irracional sintético”, é a ideologia em sua forma pura; ela sintetiza tanto a diversidade, como suas contradições na experiência ôntica, para um fim único, sustentado por um princípio além, uma Unidade constituída pelos “mistérios” do ser.

Mas para isso deve educar a massa/povo para “consciência” da “essência” do seu ser. Para evocar é necessário engajar-se em um projeto ideológico. Torna-se necessário participar da vida publica, e militar pela causa. Aliás, o ISEB, além de participar dos horizontes formais governamentais e da militância política, produziu uma gama de intelectuais e criou a revista *Brasiliense*, realizando congressos, cursos e seminários, além da publicação de livros. Isso promoveu uma nova geração de intelectuais, da qual Freire fez parte.¹⁸⁵

184 TOLEDO, Caio Navarro de. **ISEB: fabrica de ideologias**. 2. ed. Sao Paulo, Atica, 1978, p.111.

185 Além de formarem uma militância política na época, prestaram assessoria aos governos de Juscelino Kubitschek, Jânio Quadros e João Goulart. Suas colaborações com o governo incluíam planos econômicos, política externa, projetos educacionais e reforma agrária. No entanto, seus projetos foram frustrados com o golpe militar. Como resume Souza (2010): “Durante o último período do ISEB, este esteve sob a direção política e intelectual do filósofo Álvaro Vieira Pinto e o historiador Nelson Werneck Sodré; os colaboradores destes dois diretores eram jovens professores universitários, politicamente esquerdistas. Nesta fase há uma clara e intensa

Mas antes adentramos na pedagogia de Freire, devemos lembrar que esse período, décadas de 1940 a 1960, foi marcado por um discurso comum que proclamava categoricamente que os “ignorantes” não deveriam ter voz, incapazes de exercer o direito ao voto, desprovidos dos “meios” necessários para uma participação “consciente” e “democrática”. Nessa época, no Brasil, havia uma população de 34,5 milhões de pessoas com 18 anos ou mais, porém apenas 15,5 milhões eram eleitores¹⁸⁶. Mas analfabetos, anteriormente relegados como “restos” reprimidos da democracia liberal brasileira, vão aos poucos sendo reconhecidos como uma força vital nas disputas políticas eleitorais regionais e nacionais. Esse fenômeno deu origem a um movimento social que se propunha a defender a educação popular, conforme discutido por Piccin e Betto (2018) durante o Congresso Nacional de Educação de Adultos de 1958. Por meio de debates, desenvolvimentos e estudos, os educadores estabeleceram alianças com outros setores da sociedade, incluindo intelectuais, artistas, e assim, começaram a produzir mobilizações e movimentos sociais em prol da Educação Popular.¹⁸⁷

As décadas de 1950 e 1960 foram momentos ricos em produções intelectuais e, principalmente, férteis para projetos educacionais no Brasil. Como diz Scocuglia (2019):

Várias propostas de educação, em particular de alfabetização de adultos, surgiram nesse período. Estudos sobre os movimentos de cultura e educação popular mostram a amplitude dessas práticas, a exemplo de: *Cultura popular - Educação popular: memória dos anos 60*, *De pé no chão também se aprende a ler*, *Pedagogia da revolução*, respectivamente escritos por Osmar Fávero (1983), Moacyr de Góes (1991) e João Francisco de Souza (1987).¹⁸⁸

politização e homogeneização ideológica do instituto, que, a partir de então, privilegiará o debate das reformas sociais e econômicas defendidas pelo governo Goulart e pelo movimento nacionalista. Os militares que depuseram o presidente João Goulart em 31 de março de 1964, identificado com a esquerda “subversiva”, o ISEB foi objeto da ira golpista sendo decretada sua extinção no dia 13 de abril. Nos dias seguintes ao Golpe Militar, a biblioteca, os arquivos e os móveis da sede do Instituto foram destruídos por manifestantes ensandecidos. A ditadura militar ali se manifestou por inteiro; através do ato de vandalismo, a intelectualidade era repudiada e o pensamento crítico passaria a ser reprimido no país por mais de 20 longos anos. SOUZA, Edson Rezende. **O ISEB: a Intelligentsia Brasileira a serviço do nacional-desenvolvimentismo na década de 1950**. Revista Tempo, Espaço e Linguagem (TEL), v.1, n.1, jan./jul. 2010, p.147-164.

186 Paulo Freire. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.25. Aliás, somente em novembro de 1985, após o término da ditadura civil militar, depositou-se os primeiros votos dos “iletrados”.

187PICCIN, Marcos Botton. **Educação popular, movimentos sociais e educação do campo [recurso eletrônico]** / Marcos Botton Piccin, Janaina Betto. – 1. ed. – Santa Maria, RS: UFSM, NTE, 2018. e-book, p.25.

188 SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas** / Afonso Celso Scocuglia.- 7a .ed.- João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p. 32.

Nos 1960, o movimento social da Educação Popular ganha concretude, impulsionado pela necessidade de conscientizar politicamente as camadas populares. Aranha (2012) disserta sobre a existência de múltiplas correntes filosóficas em disputa nesse período, porém as correntes marxistas e o existencialismo cristão exercem uma influência preponderante. A autora menciona os principais grupos dedicados à Educação Popular:

- Centros Populares de Cultura (CPC). O primeiro surgiu em 1961, por iniciativa da União Nacional dos Estudantes (UNE). Os Centros se espalharam entre 1962 e 1964.
- Movimentos de Cultura Popular (MCP). O primeiro deles, ligado à prefeitura de Recife, Pernambuco, data de 1960. A este grupo pertenceu o educador Paulo Freire, figura importante da educação brasileira e mundial, criador da pedagogia libertadora, como veremos adiante. Depois, esses MCP espalharam-se pelo Brasil, funcionando com financiamento público.
- Movimentos de Educação de Base (MEB). Criados em 1961 pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), estavam diretamente ligados à Igreja Católica e eram mantidos pelo governo federal (governo Jânio Quadros). Inicialmente se dedicavam à alfabetização das populações de zona rural, mas, à medida que cresceu a chamada ala progressista da Igreja, os movimentos se tornaram mais conscientizadores e voltados para a conquista de bens sociais de que o povo se achava excluído.¹⁸⁹

Aliás, o movimento Cultura Popular (MCP) recebeu apoio da Prefeitura Municipal do Recife e, posteriormente, obteve o reconhecimento de Miguel Arraes, governador da época. Arraes ficou impressionado com o resultado de 300 trabalhadores rurais se alfabetizando em apenas 45 dias e solicitou que o trabalho fosse estendido às favelas de Recife. O movimento ganhou reconhecimento em nível nacional através da “Campanha de pé no chão também se aprende a ler”, alcançando o estado do Rio Grande do Norte, mais especificamente Angicos, onde 300 trabalhadores foram alfabetizados em apenas 40 horas¹⁹⁰. Com essas conquistas, João Goulart, então presidente da república, convidou Paulo Freire para ser o coordenador do Programa Nacional de Alfabetização. O objetivo desse programa era estabelecer “20 mil círculos de cultura”, seguindo o método de alfabetização desenvolvido por Freire, com o objetivo de alcançar cerca de 2 milhões de adultos por ano.¹⁹¹

189ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **História da Educação**. São Paulo: Editora Moderna, 2012, p.336.

190FREIRE, Paulo. **Conscientização e Alfabetização: Uma nova Visão do Processo**. Estudos Universitários, Revista de Cultura da Universidade do Recife, 1963, nº4, p.13.

191ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **História da Educação**. São Paulo: Editora Moderna, 2012, p.365.

É por Freire que se populariza “culturalismo pedagógico”. Esse seria outro ponto importante, que aparece no método Paulo Freire, seria sua negação ao fetiche da cultura popular¹⁹². A educação popular freiriana afirma-se na certeza que não reduz os educandos a objetos de estudo folcloristas, tampouco os trata meramente como alvo de análise social por parte dos intelectuais. Sua potência, conforme afirmado por Scocuglia (2019), encontra-se no homem enquanto produtor de cultura, não em uma cultura contemplativa ou meramente idealizada, mas sim em uma cultura participativa dentro de um contexto político temporal. Embora, no final, o culturalismo, era a estratégia de vincular uma política eleitoral populista aos movimentos alfabetizadores, como os de Freire, era, como diz Scocuglia (2019), além de estar alinhada ao projeto nacional, aos estágios da consciência isebiana, tinha uma metodologia que gerava resultados rápidos e era um processo barato. Além disso, elas substituíram, como João Goulart dizia, “as clássicas e custosas salas de aula”.¹⁹³

Assim, as palavras que devem ser ensinadas no processo de alfabetização fazem parte da cultura em particular e devem, posteriormente, ser direcionadas para um projeto político. Mas, antes disso, Paulo Freire parte de um princípio ontológico do ser, que possibilita criar uma situação cultural. Assim, ele começa, em um dos seus Círculos de Cultura no Estado do Rio de Janeiro, na década de 1960. Nas palavras do educador:

192 Como menciona Paiva (2003), as primeiras tentativas de alfabetização das camadas populares no Brasil, no início do século XX, foram realizadas por meio da educação rural. Essa abordagem tinha como objetivo principal a alfabetização, mas também visava criar uma identidade folclórica rural. A intenção era educar os trabalhadores rurais e, ao mesmo tempo, civilizá-los e higienizá-los, como relata Paiva (2003), por meio da distribuição de medicamentos e do combate a doenças como malária e ancilostomíase. No entanto, nem todas as ações tiveram resultados positivos. O Estado não reconheceu as particularidades dos agentes populares; pelo contrário, ocorreu um movimento perverso de fetichização das particularidades rurais. Um exemplo disso foi a fundação da Sociedade Brasileira de Educação Rural em 1937, que utilizou artifícios ideológicos para preservar a tradição folclórica rural e conter a migração do campo para a cidade. PAIVA, Vanilda. **História da Educação Popular no Brasil: educação popular e educação de adultos**. São Paulo: Ed Loyola, 2003.

193 Sobre isto Scocuglia(2019) no diz: “No final de 1963, encerrando a experiência de alfabetização conscientização de Angicos (RN), o presidente Goulart entusiasouse com a possibilidade “rápida, moderna e barata” de transformar exanalfabetos em eleitores “progressistas” que elegeriam parlamentares para aprovar as reformas de base. Em solenidade posterior, Goulart teria perguntado ao Secretário de Educação (RN): “como fazer seis milhões de eleitores com o método de Angicos, para que possamos realizar a reforma agrária? O senhor quer ir trabalhar em Brasília?” O secretário não aceitou, mas Paulo Freire foi chamado para coordenar/ dirigir o Plano Nacional de Alfabetização - PNA, no fim de 1963. O PNA previa a instalação de milhares de “círculos de cultura” em todo o país.”COCUGLIA, Afonso Celso. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas** / Afonso Celso Scocuglia.- 7a .ed.- João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p. .

Através do debate desta situação, em que se discute o homem como um ser de relações, se chega à distinção entre os dois mundos — o da natureza e o da cultura. Percebe-se a posição normal do homem como um ser no mundo e com o mundo.

Como um ser criador e recriador que, através do trabalho, vai alterando a realidade. Com perguntas simples, tais como: quem fez o poço? por que o fez? como o fez? quando? que se repetem com relação aos demais “elementos” da situação, emergem dois conceitos básicos: o de *necessidade* e o de *trabalho* e a cultura se explicita num primeiro nível, o de subsistência. O homem fez o poço porque teve necessidade de água. E o fez na medida em que, relacionando-se com o mundo fez dele objeto de seu conhecimento. Submetendo-o, pelo trabalho, a um processo de transformação. Assim, fez a casa, sua roupa, seus instrumentos de trabalho. A partir daí, se discute com o grupo, em termos evidentemente simples, mas criticamente objetivos, as relações entre os homens, que não podem ser de dominação nem de transformação, como as anteriores, mas de sujeitos.¹⁹⁴

O Homem, em seu processo de transição, parte do contato com a natureza como meio de subsistência, mas esse contato transforma a natureza passiva e expressa a natureza do homem de estabelecer relações com o mundo. A oposição entre ação humana e natureza, a “síntese”, é a cultura, que é um processo de relação. No entanto, essa atividade de contato não é simplesmente uma ação isolada da vontade do Homem, mas uma relação com o outro. A vontade transformativa do Homem não deve ser de dominação do mundo, mas de relação.

Freire diz há uma formação do sujeito. Mas que sujeito é esse? Simplesmente o sujeito da comunicação e do diálogo. O educador nos diz que:

Na discussão anterior, já se havia chegado à análise das relações entre os homens que, por serem relações entre sujeitos, não podem ser de dominação. Agora, diante desta, o grupo é motivado à análise do diálogo. Da comunicação entre os homens. Do encontro entre consciências. Motivado à análise da mediação do mundo nesta comunicação. Do mundo transformado e humanizado pelo homem. Motivado à análise do fundamento amoroso, humilde, esperançoso, crítico e criador do diálogo.¹⁹⁵

Ao fim, Freire apresenta que a comunicação e a formação do diálogo são uma relação entre consciências. Consciências que devem ter ciência de que seu telos é a humanização do mundo. Ele deve convencer os perdidos, aqueles que fazem intrigas comunicacionais e praticam a violência direta, recalcar a comunicação e excluir a formalização dos

194Paulo Freire. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989,p.125.

195Paulo Freire. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989,p.126.

marginalizados, qual é sua vocação. A partir disso, o processo de conscientização parte da cultura particular de uma cultura específica, orquestrando palavras geradoras que despertem a consciência dessa essência ontológica do homem. Como exemplo de uma palavra geradora, representa a situação existencial da Favela.

Palavras Geradoras

1) FAVELA — Necessidades fundamentais:

- a) Habitação
- b) Alimentação
- c) Vestuário
- d) Saúde
- e) Educação

Repitamos, neste apêndice, em linhas gerais, com a palavra geradora *favela*, o que fizemos, no quarto capítulo, com palavra *tijolo*.

Analizada a situação existencial que representa em fotografia, aspecto de uma favela e em que se debate o problema da habitação, da alimentação, do vestuário, da saúde, da educação, numa favela e, mais ainda, em que se descobre a *favela* como situação problemática, se passa à visualização da palavra, com a sua vinculação semântica.

Em seguida: um *slide* apenas com a palavra

FAVELA

Logo depois: outro, com a palavra separada em suas sílabas:

FA-VE-LA

Após: a família fonêmica: FA-FE-FI-FO-FU

Segue-se: VA-VE-VI-VO-VU

Em outro slide: LA-LE-LI-LO-LU¹⁹⁶

A partir do princípio que tudo é uma comunicação entre consciências, o educador dialoga com a realidade das palavras cotidianas desses sujeitos. O morador aprendia a palavra “favela” não apenas de forma formal, ou seja, não se limitava a dividir suas sílabas ou analisar sua estrutura fonêmica. Essa palavra não era apenas um vazio linguístico; ela é o que Freire (1967) chama de “palavras geradoras”. Sobre isto podemos observar claramente a influência direta do “existencialismo cultural”: a palavra “favela” não é apenas um signo linguístico, mas também representa uma circunstância da realidade que normatiza uma forma de existência. Podemos recorrer a Saussure (2008) para entender a palavra como significante, a forma física e sensível da palavra, e o signo, a representação da ideia da coisa. Porém, em Freire (1967) a palavra não se limita ao fenômeno, se por um lado, ela está ligada à situação concreta daquele contexto, do outro, temos o signo, representando uma forma de existência personalizada para si, a consciência do que é a existência, da pessoa humana, na favela. E

¹⁹⁶Paulo Freire. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.144.

desse "ser-no-e-com-a-favela", particular, virá a ser a partir da relação com outras partes que foram marginalizadas para formar um projeto hegemônico de transformação – que até 1963 era nacionalismo desenvolvimentista; e, exilado no Chile em 1964, era transição para democratização representativa.

No “método Paulo Freire”, todo o desenvolvimento das palavras tem como objetivo final uma consciência que transcende a situação em direção ao “ser-no-e-com-o-mundo”. As palavras que entram no fluxo do ensinar e aprender naquela “circunstância” são desenvolvidas para superar a realidade “transitiva” daquele lugar. Aprender a ler e escrever palavras como “favela”, entre outras, implica problematizar essas palavras para compreender as “circunstâncias” que as cercam, tanto no que diz respeito à cultura quanto à economia nacional. Compreender os marcos regulatórios das circunstâncias e participar nelas, é superar, como defendia Freire (1967) a cultura do silêncio, legado da história colonial do Brasil. A cultura popular teria voz para dialogar com outros setores da sociedade e participar do processo de desenvolvimento nacional do país.

Fica claro, portanto, que a educação, em Freire, tem como fim formar um projeto político. Aliás, esse era um discurso constante do educador. Freire, em suas obras, reiterou diversas vezes que sua diferença não reside no tipo ou na forma da prática de alfabetização (seja ela formal, popular, por meio da arte, do teatro para grupos populares, do cinema ou da música popular, entre outras), mas sim na intenção final da prática pedagógica. A educação pode assumir diferentes formas, porém, seu propósito é sempre formar sujeitos que se organizem autonomamente sobre égide da transformação da situação.

A partir disso, temos uma leitura comum dos comentadores sobre o “método Paulo Freire”. Scocuglia (2019), resume bem esse senso. A partir denúncia ao anacronismo do escolanovismo, reconhecendo o ser em sua relação com suas circunstâncias históricas. Ele não se prende ao ensino ornamental e excessivamente literário, baseado na memorização e no verbalismo, que posteriormente recebe o nome de “educação bancária” pelo próprio educador. Nesse sentido, Freire (1959-1967) organiza a alfabetização e a contextualização da consciência “transitiva ingênua”, reconhecendo os limites fenomênicos daquela “fase” de conscientização. Cada “fase” histórica representa uma fase no desenvolvimento da humanização. Do mesmo modo, Saviani (1996) argumenta, que Freire reformula as

normativas da Escola Nova para as camadas populares. Ele se inspira no quadro humanista da Educação Nova, o qual se baseia, justamente, na valorização da relação professor-aluno, na importância da auto-educação e no pressuposto de que a educação deve partir, principalmente, do educando¹⁹⁷. Embora tenha sempre um processo teleológico, advinda do personalismo-existencialista-cristão, de desenvolvimento da “consciência ingênua”, situada em sua particularidade cultural, em direção à “consciência crítica”, a qual representa a situação o plano comunitário de transformação, até o retorno de sua humanidade perdida.

Entretanto, podemos observar a ambiguidade dos resultados da formação ideológica do "método Paulo Freire". Freire diz realizar as necessidades educacionais do particular, mas o que ele de fato faz é organizar o particular para um projeto geral ideológico. Assim, como diz Scocuglia (2019), o nascimento do modelo educacional de Freire (1959-1967) é construído, de um lado, para a ascensão intelectual das camadas populares, por outro, o seu destino é um processo de desenvolvimento intelectual que permite a participação popular dentro das normativas da democracia liberal. Ou seja, esse marco da pedagogia freiriana desse período, a aplicação de um "método educativo" que não apenas reconheceu o valor político, mas o concretizou ao inserir os trabalhadores marginalizados na política representativa. Daí que a inserção da palavra do povo, em meio ao processo político do governo de João Goulart, o "método Paulo Freire" tornou-se “uma peça fundamental da engrenagem da educação popular/populista desse período”.¹⁹⁸

3.2 O indutivismo pedagógico como ferramenta ideológica populista

197 SAVIANI, Dermeval. **Educação: Do Senso Comum à Consciência Filosófica**. Coleção educação contemporâneas. 11ª Edição. Editora Autores Associados. 1996, p.231,

198 Scocuglia(2019), partir de Cunha e Goes (2002) destaca as seguintes ações: (a) em Recife - Movimento de Cultura Popular - MCP ;(b) em Recife (SEC) - Serviço de Extensão Cultural da Universidade do Recife - equipe interdisciplinar trabalha a fundamentação do “método” proposto por Freire;(c) em João Pessoa e, depois, no estado, a Ceplar (Campanha de Educação Popular da Paraíba) cuja história pesquisamos na nossa tese de doutorado3; (d) em Recife - União Estadual dos Estudantes de Pernambuco e Diretório Central dos Estudantes da Universidade do Recife (financiado pelo MEC);(e) em Natal (RN) - Campanha “De pé no chão também se aprende a ler” (financiada pela Prefeitura de Natal);(f) em Angicos - Governo do Rio Grande do Norte (financiada pela Aliança para o Progresso, através do convênio USAID/SUDENE);(g) em Osasco (SP);(h) em Brasília, através do Plano Nacional de Alfabetização (PNA-MEC) e os (i) Projeto Nordeste e Projeto Sul (Sergipe e Rio de Janeiro) - financiados pelo PNA-MEC. CUNHA, L. A. e GÓES, M. (1991). **O golpe na educação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Apud SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas** / Afonso Celso Scocuglia.- 7a .ed.- João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p. 32.

Para o “método Paulo Freire” (1959-1967), a libertação está sempre vinculada a um horizonte normativo prévio, no qual, em 1959, o sujeito se liberta através do “ser-no-e-com-o-nacional-desenvolvimentismo”, e posteriormente (1967), “ser-no-e-com-a-transitividade-democrática”. É por essa razão que não se deve abstrair o particular, como se o método Paulo Freire fosse a emancipação do particular pelo particular. Seu método pedagógico não se limita ao culturalismo, como se o processo de alfabetização se resumisse à compreensão a partir de uma cultura particular que é marginalizada por processos de dominação externos. Não, o culturalismo é subsumido ao personalismo-existencialista-cristão, a marginalização é tomada por um sentido “mais profundo”, envolvida por “mistérios”, o projeto de emancipação não é dela, mas do projeto ideológico dos “pastores”, que induzem um projeto geral às suas “ovelhas”, pois essa é a necessidade da fase Histórica, que está ligada a uma “teodiceia” da humanização. Assim, não devemos esquecer como o “método Paulo Freire” é estruturado, não podemos abstrair-lo de sua “gênese”.

Como insistimo a filosofia “existencialista culturalista”, alicerça a produção intelectual isebiana, para formação de uma militância ideológica. Cada época é necessário produzir um clima de “unidade cultural”, nos 1950-1960, o “ser-no-mundo” demandava a promoção do nacionalismo desenvolvimentista. A ideologia nacionalista desenvolvimentista dos anos 1950 é fruto das falhas e atritos do populismo varguista, que não conseguiu organizar as massas e estabelecer uma relação de integração entre elite dirigente e povo. Conforme Paiva (2000), os intelectuais brasileiros nacionalistas do pós-guerra trabalharam na formalização da legitimação da dominação burguesa em um regime democrático parlamentar. Em uma palestra no ISEB em 1955, Djacyr Meneses afirmou a necessidade da democracia contra o autoritarismo e a defesa das ditaduras como algo anacrônico. O erro das ditaduras está em excluir um subproduto do advento da modernidade: as massas. Faltava a formação do povo para a unidade nacional, que conciliava as diferenças em uma ordem necessária de seu tempo. Daí a afirmação de que o problema não está nos privilégios da elite dirigente, visto que não há contradição de seus direitos minoritários com os interesses gerais do país. O erro está em excluir esse efeito colateral da modernidade, as massas, como um sujeito ausente. Para formar a unidade dos agentes às circunstâncias de seu tempo, é necessário que haja participação e que

se dê às massas uma educação para despertar suas potencialidades em prol dos interesses públicos da nação.¹⁹⁹

A partir disso move-se novas estratégias de integração da massa/povo para a “Unidade”. A direção que o “esclarecidos” deveriam despertar as consciências parte da defesa das elites, a partir de uma dialética opositiva entre natureza e cultura, e posteriormente encontra sua síntese na autoconsciência da Unidade comunitária. As massas, como defendia Jaguaribe (1953), são imaturas e possuem um instinto mais ligado à natureza, da bios, o que as leva ao misticismo e às “ilusões assistencialistas” – como demandava elas ao governo varguista. Já as elites fazem parte de um longo processo cultural, nos quais suas potencialidades espirituais foram despertadas pela sua posição contextual na História. No entanto, seu valor não deve excluir o outro massificado, que está em desenvolvimento e buscando recuperar sua “essência”. Essa postura é uma ação irresponsável e inescrupulosa em relação às necessidades do Estado-nação. Cabe a elas, então, formar uma ideologia que aspire às potencialidades perdidas do outro massificado, para que se realizem as necessidades situacionais da nação.

Esse mesmo raciocínio opositivo se apresenta na problemática entre povo e massa, se encontra no discurso de Guerreiro Ramos e Vieira Pinto. Guerreiro Ramos (1960) dizia que situação que o país se encontra não há povo. Massificação estaria ligada caráter de complementação das necessidades do Capitalismo externo a nação, pela divisão do trabalho dos centros a periferias, realizando as demandas culturais e sociais exógenas as necessidades da nação. A produção das massas, é portanto, está alienado as demandas heteronômicas; por outro, povo, é, simplesmente a autonomia da autoconsciência da unidade comunitária. Nas suas palavras:

Fomos, até recentemente, um país sem povo. Esta categoria histórica - o povo – não se verifica senão a partir de determinadas condições que não existiam no Brasil até uma data não muito remota. O povo é um conjunto de núcleos populacionais articulados entre si pela divisão social do trabalho, participantes de uma mesma tradição e afetados por uma mesma consciência coletiva de ideais e fins.²⁰⁰

199PAIVA, Vanilda Paiva. **Paulo Freire e o Nacionalismo Desenvolvimentista**. São Paulo. Graal, 2000, p.217.

200 RAMOS, Guerreiro A. **O problema nacional do Brasil**. 2. ed., Rio de Janeiro, Ed. Saga, 1960, p. 228.

O povo seria a dimensão da integração das oposições e antagonismos do capitalismo, a Unidade entre ideia e prática, particular e universal, é o telos da própria História. A diversidade dos particulares busca a formação de um “espírito” de comunidade harmonioso. A partir dessa conclusão, o isebiano estrutura o conceito de povo a partir desses princípios:

Estamos agora em condições de exprimir o que seria permitido chamar de princípios do povo brasileiro, os quais decorrem logicamente das considerações anteriores e podem ser formulados do seguinte modo:

- 1) povo é o principal empresário do processo econômico brasileiro. Pelo sei: trabalho, criam-se as riquezas, combinam-se os fatores e se os transformam em bens e serviços. Exerce o principal papel na realização das atividades produtoras, cabendo-lhe, portanto, o controle ideológico da programação global da economia.
- 2) O povo é uma realidade social englobante que ultrapassa o âmbito exclusivo de toda classe. E’ constituído majoritariamente de trabalhadores, mas se compõe também de elementos oriundos de outras classes e categorias.
- 3) O povo é o dirigente político do processo histórico-social. Exerce esta função, extraordinariamente, de modo direto ; normalmente, de modo indireto, por intermédio de sua vanguarda.
- 4) O povo é o verdadeiro gênio da cultura nacional. Só existem cultura e ciência nacionais, do ponto de vista do povo²⁰¹

O povo, como o "gênio da cultura", é, na forma do “existencialismo cultural”, a expressão da comunidade necessária ontologicamente, demandando pela situação no ser-no-mundo que unifica a diversidade e o conflito, direcionando-os para um único fim. Por isso, Guerreiro Ramos irá insistir que:

Nossos quadros partidários substituem, pelos seus critérios de ação, aqueles critérios que deveriam emergir diretamente da vida ordinária do povo. O confinamento em que se encontram os expõe a toda sorte de concessão e de dependência, o que os esvazia de representatividade. Estes quadros, por estarem tão distantes da prática social do povo, não adquirem plena capacidade política. O povo é o pedagogo político. Quanto mais afastados dele permanecerem os quadros partidários, menos habilidosos serão no encaminhamento das soluções para os problemas nacionais. A maior carência da comunidade brasileira em nossos dias é de capacidade política, e esta não é privilégio de nenhuma personalidade isolada, nem de nenhum grupo particular. Somente o povo a detém. Por isso, a solução mestra de nosso problema político consiste, em resumo, em devolver definitivamente ao povo a parcela de suas atribuições usurpadas enquanto verdadeiro dirigente do processo histórico-social. Enquanto esta restituição não ocorrer, o problema nacional brasileiro, inclusive em seu aspecto econômico, não será solucionado. Com efeito, nenhum povo é incapaz de resolver seus problemas

201 RAMOS, Guerreiro A. **O problema nacional do Brasil**. 2. ed., Rio de Janeiro, Ed. Saga, 1960, p. 244.

de desenvolvimento quando utiliza plenamente sua capacidade política. Nos regimes de confinamento dos quadros partidários, os impasses e os círculos viciosos de natureza econômica decorrem essencialmente da subutilização da capacidade política do povo.²⁰²

É assim que o indutivismo, nesse contexto, torna-se uma prática pedagógica para o nacionalismo desenvolvimentista. O povo como “o pedagogo político”, significa que a ideologia nacional deve provocar um sentimento que é induzido que é povo que manda, mas, pela normativa que esse “telos” do seu ser é o mesmo da nação. É a produção de um sentimento de pertencimento, que intuído de imediato na experiência particular de todos. Assim, como há indutivismo nas crenças populares, nas sabedorias populares, eventos particulares populares que induzem uma ideia de um saber compartilhado por todos, essa “potência”, “interna” do povo, deveriam ser subsumidos para generalizações em prol da nação, para o povo sentir-se fazendo parte de uma grande comunidade. O excesso de formalização da democracia representativa seria filtrado para raciocínios indutivos, que são mais simples, genéricos e pragmáticos, organizando um saber mais cotidiano, do qual o povo agora pode compreender, pois o parlamento deixaria de focar em leis e ideias complexas e abstratas, para atender aos anseios mais profundos da população.

Daí a insistência de Vieira Pinto (1960-1961) no indutivismo, pois a massa tem saberes, mas ainda é uma “proto consciência”. Somente será uma “consciência autêntica” se conscientizar da necessidade de superar seus problemas existenciais – o que, nessa “fase”, significa aderir ao nacionalismo desenvolvimentista. Essa transformação, assim, partiria de sua vocação, de sua essência própria, mas como vocação deve ser evocada não pela força, mas pelo diálogo. Mas quem promove esse diálogo? Pinto (1960-1961) acredita que é uma falsa consciência, uma ingenuidade das elites acreditar que a ideologia se faz de cima para baixo. A ideologia somente é legitimada quando expressa a consciência coletiva e os anseios de um projeto comunitário. Mas quem determina se uma ideologia é boa ou ruim? É a “consciência autêntica” que está ciente da sua situação faseológica.

No entanto, a diretividade de dar uma ideologia está implícito na filosofia do ISEB, principalmente nos discursos de Corbisier (1960), Jaguaribe (1952), Vieira Pinto (1960), Guerreiro Ramos, e, posteriormente, Freire (1959-1967). No entanto, esse “dar” é mistificado

202 RAMOS, Guerreiro A. **O problema nacional do Brasil**. 2. ed., Rio de Janeiro, Ed. Saga, 1960, p. 240.

pelo discurso da não-diretividade de uma consciência sobre a outra, pois o diálogo entre o “autentico” e “ingênuo” – desperta os motivos que determinam o segundo. Assim, diz Vieira Pinto (1960):

Quando afirmamos, a seguir, que não há consciência privilegiada, queremos dizer que todo fundamento, em qualquer condição de existência, pode dar origem a uma forma de pensar autêntica, para tanto lhe bastando reconhecer os motivos que a determinam. Com essa afirmação, desejamos excluir o princípio do aristocratismo, que atribuiria a priori a certas personalidades o monopólio da verdade.²⁰³

Freire, repete a mesma estratégia, em seu trabalho de 1967, argumenta, com base no pressuposto da transitividade, não é dar, mas formar um processo de conscientização:

Na verdade, não será com soluções desta ordem, internas ou externas, que se oferecerá ao país uma destinação democrática. O de que se precisava urgentemente era dar soluções rápidas e seguras aos seus problemas angustiantes. *Soluções, repita-se, com o povo e nunca sobre ou simplesmente para ele.* Era ir ao encontro desse povo emerso nos centros urbanos e emergindo já nos rurais e ajudá-lo a *inserir-se* no processo, criticamente. E esta passagem, absolutamente indispensável à humanização do homem brasileiro, não poderia ser feita nem pelo engodo, nem pelo medo, nem pela força. Mas, por uma educação que, por ser educação, haveria de ser corajosa, propondo ao povo a reflexão sobre si mesmo, sobre seu tempo, sobre suas responsabilidades, sobre seu papel no novo clima cultural da época de transição. Uma educação, que lhe propiciasse a reflexão sobre seu próprio poder de refletir e que tivesse sua instrumentalidade, por isso mesmo, no desenvolvimento desse poder, na explicitação de suas potencialidades, de que decorreria sua capacidade de opção. Educação que levasse em consideração os vários graus de poder de captação do homem brasileiro da mais alta impotência no sentido de sua humanização.²⁰⁴

O povo/massa, como o sujeito que digere e ensina qual é o processo, é novamente marcado por reversões ideológicas. Visto que o povo/massa aparece constituído de sua autonomia própria, ele tem seus saberes, sua cultura específica – seus costumes ordinários que devem ser conservados, pois é ela que unifica a diversidade produzindo uma cultura. Mas eles não são autônomos em si mesmos, pois desde sempre foram subordinados pelas representações da situação proposta pelas “consciências mais autênticas”, sendo apenas o povo/massa para os interesses da nação. Daí o discurso ambíguo sobre a vocação inata do povo/massa. Ele tem sua “essência”, mas para ser esta deve ser evocada, ou seja, a

203 VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960, p.21.

204 Paulo Freire. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.64.

constituição dessa essência deve ser direcionada pelas “consciências autênticas”, que não apenas ensinam e educam, mas também representam seus direitos no parlamento.

É daqui que se apresenta a tese de Vanilda Paiva, toda essa estrutura tem como fim a práxis manipulatória populista. Pois no fim, eles não confiam tanto no povo assim. Os isebianos e Paulo Freire dizem que há virtudes no povo/massa, mas essas qualidades são somente qualidades quando eles as determinam para seus interesses ideológicos. Ou seja, o povo apenas tem sua voz e sua palavra porque ela já é previamente pressuposta pelos saber dos “autênticos”. Paiva argumenta que, na verdade, essa ação é uma expressão de que o “povo simples”, a “massa”, não gosta e nem se interessa pela política, e deve ser induzido a ideias práticas. Nesse sentido, todo o projeto político e educativo dos isebianos e de Freire (1959-1967) tinha como fim justificar os interesses autoritários da burguesia nacional. O “populismo indutivista”, argumenta a historiadora, é um tipo de apelo ao povo, uma aparência de “soberania popular”. Uma ideia que provém muito do romantismo do século XIX, que posteriormente desembocou no caráter mítico do fascismo, mas com princípios a partir de argumentos biológicos. Vieira Pinto explorou essas ideias por meio de uma abordagem reformista, que se legitimava pelo existencialismo da situação e pela necessidade da normatividade da dominância da democracia liberal representativa. Paiva diz que essas ideias podem ser interpretadas de forma “mais à esquerda”. Porque, conclui ela: “Não foi por acaso que essa 'releitura' foi realizada por muitos jovens católicos, cujo radicalismo estava profundamente permeado pelo existencialismo.”²⁰⁵

Aliás, como lembra Paiva (2000), o seu ensaio de Freire de 1967, *Educação como Prática da Liberdade*, a ação direcionada para o nacionalismo não é tão incisiva como nos trabalhos anteriores, porque obviamente estava em contexto de ditadura civil-militar, e Freire estava exilado enquanto a ideologia isebiana foi frustrada pelo golpe. No entanto, a gramática isebiana ainda permanece latente no pensamento de Freire (1959-1967):

Em 1965 Freire evita identificar-se explicitamente com o nacionalismo-desenvolvimentista (que, aliás, já não encontrava muitos adeptos), embora reconheça que o ISEB representara um momento muito importante no despertar da consciência nacional. Apesar disso, sua interpretação da realidade permanece quase intocada; seus ideais sociais e políticos apresentam-se com

205PAIVA, Vanilda Paiva. **Paulo Freire e o Nacionalismo Desenvolvimentista**. São Paulo. Graal, 2000, p.230.

as mesmas roupagens num discurso que muito se assemelha a 6 anos antes. Os autores citados são os mesmos, a mudança (o desenvolvimento, o “trânsito” para a “sociedade moderna”) continua sendo uma de suas preocupações centrais. Conscientização nesse contexto é despertar para as necessidades nacionais.²⁰⁶

Além disso, podemos observar ainda a ressonância de uma admiração e angústia diante da frustração do programa ideológico do ISEB devido ao golpe de 1964, conforme expresso no discurso do educador. Nas suas palavras:

Dois empenhos, da mais alta importância, da educação universitária e pós-universitária, merecem referência especial. O do Instituto Superior de Estudos Brasileiros — ISEB — e o da Universidade de Brasília. Ambos frustrados pelo Golpe Militar. Compreender o seu papel implica em apreender o significado desta realidade: o ISEB foi um momento do despertar da consciência nacional, que se prolonga à Universidade de Brasília.”²⁰⁷

Não há como compreender a construção do “método Paulo Freire” sem compreender o indutivismo do “existencialismo cultural”. Aliás, como diz Paiva (2000), o método indutivista era a metodologia de catequização da Ação Católica, principalmente dos jovens católicos, pois ler e interpretar a bíblia de maneira pessoal era uma necessidade da experiência autônoma de cada um, mas para isso necessitava do pastoreio dos mais esclarecidos. O diálogo entre “ingênuos” e ‘autênticos’ era uma forma de formação da Unidade do povo, e o povo também era visto como uma forma de superação da cultura alienada na massificação, pois induzia a atmosfera de Unidade comunitária.

Para os isebianos e Freire (1959-1967) reconhecer o trabalho educativo desempenha um papel crucial na superação do subdesenvolvimento de um país colonizado. A educação não é apenas uma orientação, mas uma força que induz a ideia de unificação nacional para o país. Por isso, não deixa de ser normativo nos debates dos círculos de cultura organizados por Paulo Freire o desenvolvimento de “palavras geradoras” que tenham como objetivo a conscientização nacional, como fica evidente nos temas escolhidos no ensaio de 1967 *Educação como Prática da Liberdade* e no artigo *Conscientização e Alfabetização: Uma Nova Visão do Processo*, de 1963. Eles são palavras que são coletadas para induzir na massa/povo o pensamento ideológico do nacional-desenvolvimentismo. Aliás, como mencionou uma das coordenadoras do círculo de cultura entrevistada por Vanilda Paiva (2000) em 1977:

206 PAIVA, Vanilda Paiva. **Paulo Freire e o Nacionalismo Desenvolvimentista**. São Paulo. Graal, 2000, p.

207 Paulo Freire. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, edição 1989, p.98.

Todos tínhamos, na época, inclusive o próprio Paulo Freire, muitas ilusões. Pensávamos que o povo iria dizer quais eram os objetivos de toda aquela mobilização, ao mesmo tempo em que tínhamos a democracia representativa como modelo. Na verdade, não era o povo que iria dizer qual regime político era melhor para ele: ele era preparado para participar, a nível eleitoral, do processo de decisão. O povo era valorizado até o momento de votar; daí por diante tudo cabia ao Estado... Além do mais, na aplicação tudo estava permeado de nacionalismo... As discussões nas classes eram por nós minuciosamente preparadas em reuniões nas quais discutíamos os objetivos diários. Assim, já sabíamos o que iríamos explorar nas aulas, quiséssemos ou não. A democracia era sempre apresentada como o ideal e a ela se chegava através do voto.²⁰⁸

Scocuglia (2019) também reconhece pelas suas leituras de Paiva (2000), que nesse momento (1959-1967), o desenvolvimento da consciência está diretamente ligada aos marcos da “utilização política do populismo no poder”. Nas suas palavras:

Neste desenvolvimento crítico da consciência, a educação tem papel central. O momento histórico exigia, segundo Freire, “uma ampla conscientização das massas brasileiras através da educação, que as colocasse numa postura de autorreflexão e de reflexão sobre seu tempo e espaço”

Notamos um excessivo crédito no poder transformador da educação. A meta seria conseguir um determinado grau de consciência que ensejasse a compreensão da necessidade do desenvolvimento nacional e da democracia liberal. E, principalmente, o engajamento das camadas populares neste processo político, comandado por frações da “moderna” burguesia, mas, também, por forças conservadoras que dirigiam o país. Segundo os pensadores isebianos, as frações de classes da burguesia nacional (modernizantes) seriam as únicas capazes de desempenhar tal liderança transformadora.²⁰⁹

Scocuglia (2019) conclui seu argumento afirmando que a conscientização está ligada às condições históricas propícias. É um processo de responsabilidade política para a decisão de um horizonte marcado historicamente, que nesse momento é o nacional desenvolvimentismo. No entanto, utilizando as palavras de Torres, pode-se confundir conscientização com o manto róseo do humanismo abstrato e bem-intencionado, mas vazio. Pois:

O problema é que Freire rata da busca da consciência crítica desvinculando este processo das condições socioeconômicas, ou seja, não conecta as “bases infraestruturais” com as “esferas da superestrutura” próprias do seu pensamento. A sua visão de sociedade, por exemplo, ainda não incorporou o conflito de classes e as relações de produção tão necessárias para uma compreensão das estruturas sociais capitalistas. Podemos dizer que, neste prisma, a representação da sociedade brasileira do começo dos anos sessenta é

208PAIVA, Vanilda Paiva. **Paulo Freire e o Nacionalismo Desenvolvimentista**. São Paulo. Graal, 2000, p.

209 SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas** / Afonso Celso Scocuglia.- 7a .ed.- João Pessoa: Editora da UFPB, 2019.

incompleta e as consequências na análise dos papéis da educação são sentidas.²¹⁰

No entanto, Scocuglia (2019) reconhece os frutos positivos daquilo que ele designa como o “método Paulo Freire” e argumenta que, posteriormente, nos trabalhos do educador, a influência marxista emerge como um auxílio crucial para superar aquela visão liberal, a qual ele descreve como a primeira “fase” de Freire (1959-1967), uma fase que o manteve cativo.

Enfim, não pode abstrair que “método Paulo Freire” nasce e era uma engrenagem fundamental no contexto do projeto nacional-desenvolvimentista, sendo sua finalidade mediada pela normativa isebiana que propunha a transição do “arcaico” para o “moderno”. Isso implica que, para obter o controle do Estado em prol do desenvolvimento do nacionalismo através da democracia liberal, a mobilização social se torna uma necessidade imperativa. Esse controle depende dos votos, e os analfabetos, como já observado, constituem uma vasta “massa”. O que o “método Paulo Freire” (1959-1967) fez foi aplicar as normativas do “existencialismo cultural” na prática educativa. Os problemas do Brasil e do mundo eram frutos da massificação e dos efeitos negativos da transição, resultando em “consciências inautênticas” em massa. Faltava, portanto, uma educação que fornecesse um norte ideológico para guiá-las na formação de um projeto de mudança. Uma unidade onde se concilhassem as diferenças, oposições e antagonismos, formando uma comunidade que necessita cumprir seus deveres faseológicos para recuperar sua humanidade perdida.

210 SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas** / Afonso Celso Scocuglia.- 7a .ed.- João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p. 47 a p.48.

Capítulo 4

4.1 A crítica ao legado do “existencialismo cultural” em Freire: reformulação ou apropriação?

Embora a ontologia isebiana identifique a faseologia do “ser-no-mundo” como um conjunto de situações-problema, frutos da contingência da concretização do ser em busca de um *telos* ainda não completamente desvendado, um mistério da contingência do mundo. Daí uma proposta prévia de ideologia pode ser vista como um instrumento capaz de “sintetizar” as antinomias que se apresentam como problemas criados pela própria existência no contexto de sua temporalidade. Tais normativas mestras, organizadas por “consciências autênticas” que refletem sobre o projeto de uma época, estruturam-se como uma encarnação da demanda do ser na personificação de guias para realização do projeto divino na Terra. Assim como Deus se encarnou em carne, torna-se um dever do ser encarnar-se para reatar a comunhão do ente com o ser. Conforme argumentado por Corbisier (1960) e Viera Pinto (1960) apenas podemos ver os resultados do processo de conscientização *a posteriori*, uma vez que a reflexão, guiada pelo pretérito, organiza a identidade do ente através do “tem sido” e do “está sendo”. Isso implica na existência de uma passagem implícita do ser, a necessidade da faseologia do “ser-no-mundo”. Logo para ISEB, o nacionalismo assume a forma de uma “fase” transitória no âmbito do ôntico, cuja “essência” só pode ser discernida pela consciência posteriormente, após sua concretização.

Devido à sua adesão a tal ontologia, não surpreende o distanciamento de Freire (1959-1967) das soluções ônticas do nacional desenvolvimentismo isebiano após 1964. Com a mudança da “situação existencial”, que exigia novas formas de organização social e política, a ideologia prévia do ISEB, que buscava a organização de uma totalidade sob a égide do nacionalismo, mostrou-se insuficiente. Isso significou que, para os adeptos do ISEB, as antinomias que permeiam a realidade social regrediram para horizontes distantes do ser.

Embora, por um lado, Freire (1967) ainda se referisse ao ISEB com o tom nostálgico de um desejo não realizado, reconhecendo a importância da formação recebida na instituição, por outro lado, ele levou consigo o conceito de “conscientização” para outro contexto de transição, adaptando-o às novas demandas sociais e políticas.

Sobre esse legado, há muito debate entre comentadores de Paulo Freire - principalmente os autores ligados ao Instituto Paulo Freire. Geralmente, a problemática reside em saber se Freire sempre foi isebiano ou pintoniano, visto que a “gênese” do “método Paulo Freire” foi construída pela conscientização isebiana; ou se essa gênese foi ressignificada, ou seja, se isso não significa que o educador fica preso à fórmula originária, pois o que ele fez na verdade foi reformulá-la, inserindo a particularidade do próprio Paulo Freire. Esse é o comentário mais comum dos herdeiros do legado da pedagogia freiriana. Com o passar do tempo, Freire vai incorporando tantas perspectivas filosóficas que a influência dos isebianos torna-se apenas mais uma entre tantas outras. A partir de agora, apresentaremos os principais comentários de Freire sobre sua influência isebiana.

O trabalho de Vanilda Paiva (2000) aponta para os limites inerentes ao “método Paulo Freire”, presentes em suas obras iniciais. Paiva (2000), considerada a precursora dessa problemática, concentra-se no período que abrange desde os anos 1959 até os anos 1967, problematizando a latente influência do ISEB, e sua síntese, entre personalismo, culturalismo, sociologia alemã e existencialismo cristão, o “existencialismo cultural” na pedagogia de Paulo Freire, que se constitui com o objetivo de formar uma consciência nacional. Os comentários de Paiva (2000) contextualizam a pedagogia de Paulo Freire a uma gênese, aos movimentos de caráter cristão católico (seja à direita ou à esquerda), que tinham, a partir da síntese do “existencialismo cultural”, produzir um projeto nacionalista no Brasil, seja o “neo-capitalismo” dos isebianos, ou o solidarismo da Ação Católica, e suas ramificações ao socialismo na JUC. Vanilda contextualiza essa filosofia particular como uma ideologia que reproduziu um modelo populista presente nas “reformas de base” de João Goulart, nos anos 1960. O trabalho de alfabetização de Paulo Freire era uma forma de romper com o “populismo tradicional” da era Vargas, a partir do “populismo indutivista”, formando um povo unido e conciliando as classes para desenvolver o nacionalismo desenvolvimentista no país.

Como diz a autora: “Defendemos a ideia de que, ao nacionalismo-desenvolvimentista dos anos 1950, corresponde uma pedagogia que pode ser encontrada na tese de Freire de 1959: se o isebianismo é uma forma de 'populismo ideológico', aquela é sua tradução no plano pedagógico”.²¹¹

A autora insiste que o método "Paulo Freire" opera a mesma contradição que se encontra na conscientização isebiana, principalmente de Viera Pinto. Ele diz que veio para evocar a liberdade e realizar a autonomia intrínseca da cultura particular, que não há senhor e servo, que há unidade entre particular e outro estrangeiro, mas, inversamente, ele opera o direcionamento hierárquico a partir do projeto que parte da consciência estrangeira. Ela não veio apenas despertar do sono da alienação do outro e produzir um projeto em conjunto, ao contrário, ela já sabe qual é o caminho para a libertação de antemão. Assim, opera uma manipulação retórica, onde o outro subjugado acredita que está sendo libertado, mas é o próprio pastor quem induz o que é libertação e qual projeto e telos do ser. Nas palavras de Vanilda Paiva (2000): "Ora, esses princípios, definidos já em 1956 [conscientização das massas] e citados repetidamente por Freire em 1959, fazem parte de um conteúdo mais amplo; Viera Pinto endeusa as 'virtudes' das massas, a 'sua verdade', mas ele determina quais são elas"²¹².

O trabalho de Paiva é criticado por se limitar apenas às primeiras obras de Freire, que posteriormente altera seu quadro ideológico liberal, abraçando posições mais radicais ao socialismo - a partir da *Pedagogia do Oprimido*. No prefácio de sua obra *Paulo Freire e o Nacionalismo Desenvolvimentista*, em 2000, a educadora argumenta que, com o passar do tempo, Freire vai deixando de lado o diretivismo das primeiras obras e abraçando posições menos diretivistas. Ao afirmar o contexto, Paiva diz que Paulo Freire é um "homem do seu tempo", daí a ênfase na perspectiva e caminhos que eram considerados como certos a serem seguidos. Com o tempo, novas perspectivas aparecem em Freire, mas para Paiva, não há mudanças expressivas. Freire seria, no fundo, existencialista-personalista-cristão brasileiro, ou seja, fruto da mesma divisão entre católicos reformistas e radicais, assim como os isebianos e

211PAIVA, Vanilda Paiva. **Paulo Freire e o Nacionalismo Desenvolvimentista**. São Paulo. Graal, 2000, p.222.

212PAIVA, Vanilda Paiva. **Paulo Freire e o Nacionalismo Desenvolvimentista**. São Paulo. Graal, 2000, p.228.

os jovens católicos. A passagem de Freire para um caminho menos diretivista seria uma transição do existencialismo católico brasileiro, de Maritain a Monier.

Mas ainda assim, ela reafirma sua tese de doutorado em 1970. Paiva parte da tese de que o "indutivismo populista", ligado às filosofias existenciais, culturalistas e personalistas, é uma ideologia para operar o nacionalismo desenvolvimentista. Nas suas palavras:

Mas enfatizamos aqui a conexão [Paulo Freire] com o nacionalismo desenvolvimentista por nos parecer que essa foi a formulação teórica que mais fortemente marcou o seu trabalho no anos 50 e 60, embora reconhecendo sua raízes pré-isebianas quanto a crescente influencia do personalismo radical, nos anos 60, que conduziu a posições sempre menos diretivas e revisão de seu ponto de partida autoritário. No concerne à interpretação da relidade, Freire não se apoia apenas sobre a reformulações isebianas ma apela para Oliveira Viana e Gilberto Freire. Do mesmo modo que suas ideias pedagógicas predem-se originalmente ao pensamento católico tradicional e seus “restos” são amalgamados nun síntese na qual escolanovismo podia funcionar como uma contrapartida pedagógica do nacionalismo desenvolvimentista. No entanto, ao ver-se instado a criar um método de ensino, as próprias exigências da ideologia isebianas o levaram a ultrapassar o quadro do escolanovismo.²¹³

Aqui fica clara a abordagem de uma leitura fundamental do marxismo da autora, ao definir que o resultado da organização do trabalho é a causa da formação filosófica e da ideologia de ISEB e Freire. No fundo, as perspectivas diversas que estão em Freire e nos isebianos são para operar uma educação para a formação do nacionalismo desenvolvimentista. Toda ideologia é uma expressão das necessidades para organização do trabalho. No entanto, Paiva não reconhece que há uma mediação necessária, não é uma causa a outra ou vice-versa, mas sim uma mediação. Sem a relação entre ambas, o projeto se desmorona. Além disso, é interessante notar que a educadora abre sua tese com o capítulo "A síntese pedagógica existencial-culturalista como tradução do isebianismo", mas não leva em consideração como é possível uma ideologia ligar várias perspectivas antinômicas para induzir ao projeto nacional desenvolvimentista. Ela não considera que o “existencialismo cultura” é ontologia do ser, para ser nacional-desenvolvimento, é necessário ter a consciência de ser. Em última instância, não reconhece os isebianos estão operando uma dialética das consciências (como sistematiza em Vicente Ferreira da Silva e Pe. Vaz), que viria a ser populariza como "conscientização" por Freire. Essa dialética se apresenta a partir de várias perspectivas conflitantes, que são lidas como modelos de consciências e se opõem umas contra as outras. Dessa oposição,

213PAIVA, Vanilda Paiva. **Paulo Freire e o Nacionalismo Desenvolvimentista**. São Paulo. Graal, 2000, p.35

implicitamente toma presença a necessidade de um projeto de existência, cuja necessidade era formar um “clima cultural”, uma unidade que aposta na mudança. Daí a necessidade de induzir uma unidade, o indutivismo é um praxis da conscientização é a sua operação pragmática. Assim é uma aposta para a mudança, como enfatizaram Vieira Pinto e Corbisier. Como aposta pode ser um erro, a posteriori, na compreensão do “ser-no-tempo”. Ou seja, no fundo, a conscientização não se limita apenas ao quadro nacionalismo desenvolvimentista, é simplesmente uma aposta de época do ser-no-mundo. Sem essa mediação não dá compreender como os conteúdos diversos são organizados em Freire, e, principalmente, como ele sustenta a sua praxis pessoal.

Já o trabalho de Scocuglia (2019), por sua vez, reconhece a tese de Vanilda, mas a interpreta a partir das leituras dos pensadores do instituto Paulo Freire sobre esse momento histórico. O historiador identifica como um equívoco de Freire a noção de “fechar a fase”, isto é, fechar um contexto histórico definido por uma única normativa de ser. Por outro lado, Scocuglia (2019) absorve quase que integralmente a gramática freiriana, advinda do “existencialismo cultural”, da “transição” “situada” da consciência em suas circunstâncias históricas. Nas suas palavras:

Em suma, quanto à sequência relativa ao binômio educação-política (objeto central do nosso estudo), podemos afirmar que: (1) em *Educação e atualidade brasileira* (1959), Freire defende uma prática educativa voltada para o desenvolvimento nacional e para a construção de uma democracia burguesa/liberal; (2) em *Educação como prática da liberdade* (1984a) advoga uma educação para a liberdade (existencial/ pessoal) em busca da “humanização do homem”, via conscientização psicopedagógica; (3) enquanto na *Pedagogia do oprimido* postula um processo educativo para a “revolução da realidade opressora”, para a eliminação da “consciência do opressor introjetada no oprimido”, via ação político-dialógica.²¹⁴

Dessa maneira, compreende-se que o problema de cada época é um desafio para seus próprios agentes, que têm a capacidade de reformular questões passadas e presentes - a conscientização. Ou seja, ele diz que os limites reformistas de Freire estão vinculados a sua situação como pensador em um contexto do Brasil dos anos 1950-1960. Porém, seu pensamento não deve se submeter a uma cronologia linear normativa do contexto, pois posteriormente, pode ser ressignificado. E, para ele, foi exatamente o que Freire fez pós

214 SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas** / Afonso Celso Scocuglia.- 7a .ed.- João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p. 59 a p.60.

Pedagogia do Oprimido. E partir disso, afirma que há um destino policêmico no pensamento pedagógico de Freire. Esse argumento é também a sua tese, a *História das ideias de Paulo Freire*. Uma vez que esse limite está para o contexto temporal, eles é finito, mas posteriormente, pode ser "reformulado" em suas "transições" subsequentes. A conclusão é que há "fases" no pensamento do educador. Cada época de Freire é marcada por passagens faseológicas: nacionalismo e democratização liberal (1959-1967); "peregrino do mundo", a pedagogia do oprimido como emancipação universal dos marginalizados do mundo (1968-1980); e a última, "pós-moderno" (1990-1997), onde Freire critica as filosofias da história modernas e abraça as subjetividades e incertezas da pós-modernidade, afirmando a esperança para a formação de uma unidade com a diversidade. Enfim, para o comentador, há transformações radicais no pensamento do educador durante sua vida.

Gerhardt (1996) apresenta o mesmo argumento que Scocuglia (2019) em relação ao educador e sua história, transitando por processos de ruptura. Mas acrescenta que, primeiro, o contexto de gestação desta "filosofia peculiar" é marcado por uma aversão ao academicismo. Nas suas palavras:

Nos ensaios escritos nessa época já podia se perceber o típico estilo da escrita freireana. À sua vasta tradição de trabalhos práticos ele confrontava as mais diversas teorias e autores, entrelaçando-os de um modo que se casassem com sua experiência, mas gerando controvérsias. Entretanto, ele nunca negou ser um eclético que seleciona partes das premissas de, por exemplo, Karl Jaspers e do velho Marx. Não estava interessado em aderir ao Marxismo ou ao Existencialismo simplesmente porque encontrara ele pontos interessantes nos escritos destes dois autores.

Este ecletismo e, em minha opinião, exigências teóricas impostas a ele pela então cultura dominante na universidade, podem explicar a sua repulsa ao academicismo. Seu estilo criava confusão entre seus leitores. Sua influência é maior quando ele aparece pessoalmente nas conferências e cursos, atraindo um dedicado grupo de seguidores que desejam experimentar e dar continuidade ao espírito de seu trabalho. Dessa maneira, seu prestígio é similar ao de outros tantos grandes educadores do nosso século, como, por exemplo, Montessori, que "reinventaram" a educação nas suas diversas épocas históricas, como arte, como ciência e como política.²¹⁵

Mas reconhece que se de um lado Freire organizou sua filosofia e *práxis* política (1959-1967) ao horizonte da democracia liberal representativa, por outro lado, com a

215 GERHARDT, Heinz Peter. Uma voz europeia ARQUEOLOGIA DE UM PENSAMENTO. Em GADOTTI, M. (org.). **Paulo Freire: Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 1996, p.153 e p. 154.

Pedagogia do Oprimido, o educador subverteu para os horizontes revolucionários. Conclui o autor:

O deslocamento das teses epistemológicas reflete-se também na mudança das fontes inspiradoras e bibliográficas da *Educação como prática da liberdade* (Scheler, Ortega y Gasset, Mannheim, Wright Mills, Whitehead etc.) para a *Pedagogia do oprimido* (Marx, Lenin, Mao, Marcuse etc.) o que não significa que as primeiras tenham se tornado irrelevantes. Essa mudança tem significativas implicações em relação ao entendimento e ramificação de determinados conceitos-chave: o conceito de transformação em *Educação como prática da liberdade* significa participação e integração no sistema democrático, isto é, uma espécie de concepção liberal. Na *Pedagogia do oprimido* e ensaios subsequentes, transformação inclui a possibilidade de subversão e revolução, isto é, uma opção e uma prática política “radical”. Com a *Pedagogia do oprimido*, os três mais importantes temas encontram-se no centro da concepção freireana: conscientização, revolução e o diálogo e a cooperação entre a liderança e as massas, para manter o espírito da revolução. Paralelamente a essa mudança do pensamento de Freire, em direção ao radicalismo revolucionário, um outro deslocamento também teve lugar em relação ao significado e implicações de um verdadeiro conceito de conscientização. A prática educativa se tornou uma *práxis* mais revolucionária e uma maior ênfase foi colocada no tema do compromisso para e com o oprimido. Na sua carta de aceitação do convite do Conselho Mundial das Igrejas, Freire, coerente com o novo pensamento, estabelece enfaticamente: “Vocês devem saber que tomei uma decisão. Meu problema é o problema dos esfarrapados da Terra. Vocês precisam saber que optei pela revolução”.²¹⁶

No entanto, tanto Scouclugia (2019) quanto Gerhardt (1996) não se aprofundam na estrutura formal da conscientização. Eles se fixam somente na presença de vários conteúdos dispersos, que vão alterando o conteúdo, mas não questionam como a conscientização opera, se essa mediação de conteúdo se mantém na mesma forma de sua gênese. Scoulogia aponta autonomia e pessoalidade em Freire, que lê várias tradições ao seu modo, mas não questiona como isso é possível e por que tem um caráter pessoal. E Gerhardt, depois de 1960, argumenta que Freire chega ao “verdadeiro conceito de conscientização”. O que seria a conscientização? Como ela difere de seu contexto de gênese? E por que ela é mais verdadeira do que a anterior? São questões que o comentador não problematiza.

Já Saviani (2021) contextualiza a obra *Educação e Atualidade Brasileira* e *Educação como prática da liberdade* de Paulo Freire em um contexto regido pela sociedade industrial capitalista mediada pela democracia liberal. Nesse contraste, para o autor, há a formação de

²¹⁶GERHARDT, Heinz Peter. Uma voz europeia ARQUEOLOGIA DE UM PENSAMENTO. Em GADOTTI, M. (org.). **Paulo Freire: Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 1996, p.163.

uma educação crítica por parte de Freire. Por outro lado, ele reconhece nesse momento da formação da pedagogia de Freire, como na leitura de Vanilda Paiva: "síntese pedagógica existencial-culturalista" para a formação de um Estado nacionalista democrático representativo. Nas palavras de Saviani (2021):

Dessa forma, fundamentando o pensamento católico na ligação do personalismo com o culturalismo forjou-se a interpretação da realidade brasileira a partir de seu passado colonial como base para a formulação de uma “pedagogia existencial culturalista” que, orientada pelo personalismo cristão, estimulou a comunicação de consciências para superar a massificação em direção à emergência do povo na vida político-social do país.²¹⁷

Saviani (2021) reconhece a validade da tese de Vanilda Paiva (2000) sobre os primeiros trabalhos de Freire (1959 a 1967), situando-os dentro do contexto do nacionalismo desenvolvimentista no Brasil nos 1950 e 1960. Contudo, ele sustenta que “os anos de permanência no Chile determinaram uma alteração nesse perfil ideológico”²¹⁸, e que a análise de Paiva não abarca completamente essa metamorfose.

Quais são essas mudanças ideológicas? Saviani argumenta que ocorreu uma reformulação do existencialismo cristão de Freire por meio do diálogo com a tradição marxista. A partir de *Pedagogia do Oprimido*, Freire incorpora uma quantidade substancialmente maior de autores marxistas em seus escritos, direcionando seu enfoque principalmente para a teoria da dependência e para a articulação do marxismo com a teologia da libertação. Além disso, a visão da transformação social não se restringe meramente ao domínio do capitalismo e da democracia representativa, mas se expande para além, abraçando processos de transformação rumo à luta pela utopia socialista. Na *práxis* política, portanto, Freire não mais orienta a “conscientização” para a formação de uma *práxis* nacional, mas sim para a *práxis* de uma libertação geral da opressão.

Todavia, Saviani (2021) argumenta que essa mudança não é radical, mas sim um diálogo com o marxismo à luz de sua experiência com a educação popular. Assim, a *Pedagogia do Oprimido* não é marxismo aplicado à prática educacional, mas sim a

217SAVIANI, D.Paulo Freire, **Centésimo ano: Mais que um método. Uma concepção crítica de Educação.** Educação & Sociedade (online). 2021, v. 42. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/ES.254988>>. Epub 08Nov2021. ISSN 1678-4626.Doi: <https://doi.org/10.1590/ES.254988>. Acesso em:26nov.2021. , p.4.

218SAVIANI, D.Paulo Freire, **Centésimo ano: Mais que um método. Uma concepção crítica de Educação.** Educação & Sociedade (online). 2021, v. 42. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/ES.254988>>. Epub 08Nov2021. ISSN 1678-4626.Doi: <https://doi.org/10.1590/ES.254988>. Acesso em:26nov.2021. , p.8.

internalização de várias correntes filosóficas que Freire propôs aplicar em sua prática educativa. Nas palavras de Saviani:

Em resumo, embora citando grande número de autores marxistas, a concepção de fundo que rege a elaboração da Pedagogia do oprimido permanece sendo a filosofia personalista na versão política do solidarismo cristão. Eis que, já nas primeiras páginas do primeiro capítulo, quando está caracterizando a relação opressor-oprimido com base na dialética do senhor e do escravo, de Hegel, Freire estabelece a condição para que o opressor possa se solidarizar verdadeiramente com os oprimidos: “o opressor só se solidariza com os oprimidos quando seu gesto deixa de ser um gesto piegas e sentimental, de caráter individual, e passa a ser um ato de amor àqueles” (FREIRE, 2005, p. 40). Eis aí a crença cristã de que o opressor possa vir a amar o oprimido! Efetivamente, na dialética do senhor e do escravo, de Hegel, a libertação do escravo ocorre abstratamente, no âmbito do conceito. Com efeito, o escravo, passando a servir ao senhor por sua própria vontade, liberta-se da escravidão e, ao libertar-se, liberta também o senhor, que já não precisa coagir o escravo a servi-lo, pois esse já o serve de livre e espontânea vontade. Assim, a libertação ocorre no âmbito da ideia, da consciência, do conceito; na vida real, de fato, mantém-se a escravidão.²¹⁹

Embora a investigação de Saviani (2019) se atenha a uma leitura antropológica da seção da dialética do escravo de Hegel, visando estabelecer uma dialética idealista em Freire, ele simultaneamente sustenta que, apesar da introdução de novos conteúdos na filosofia de Freire, sua forma mantém-se no personalismo e existencialismo e no solidarismo cristão de suas obras anteriores. Essa leitura ecoa sua problemática previamente discutida em sua obra *Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações*, onde Saviani (2011) identifica uma dialética das consciências em Freire, caracterizando o educador como idealista.

Mas é interessante notarmos que, no argumento de Saviani (2021), embora Freire tenha mudado o foco ideológico, ele ainda, implicitamente, se encontra formalmente arraigado nos domínios da “gênese” do “existencialismo cultural” delineado por Paiva (2000). Pois a estrutura conceptual do “existencialismo cultural” assimila uma pluralidade de perspectivas através indução particular em uma prática contingente, personalizar a diversidade para si, afim de formar uma “aposta de fé” na qual a consciência se projeta no mundo. Em última análise, se a contingência da ação nacional, no seu cerne, resultou em fracasso, Freire meramente segue o postulado do “existencialismo cultural”: comprometer-se com uma nova

219SAVIANI, D. Paulo Freire, *Centésimo ano: Mais que um método. Uma concepção crítica de Educação*. Educação & Sociedade (online). 2021, v. 42. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/ES.254988>>. Epub 08Nov2021. ISSN 1678-4626. Doi: <https://doi.org/10.1590/ES.254988>. Acesso em: 26nov.2021. p.8.

transição, uma aposta voltada para a libertação de todos os oprimidos pelo trabalho de “conscientização”.

A “conscientização”, ou dialética das consciências, analisada neste trabalho, se apresenta como o fundamento da pedagogia Freire, confessada por ele mesmo, como vimos anteriormente. No entanto, essa estrutura formal, notavelmente, permanece sempre como algo impossível de compreender para um dos mais reconhecidos comentadores de Paulo Freire, Gadotti (1989). Para ele e como se filosofia do educador, sempre estivesse em um “mais além” da compreensão, envolta em um “mistério do ser” – é inclassicável. Aliás, Gadotti (1993), em determinados momentos, ignora de forma explícita a influência do ISEB em Paulo Freire, como evidenciado em sua obra *História das ideias pedagógicas*, texto de 1993, onde ele afirma que a categoria pedagógica “conscientização” foi criada por Paulo Freire. Em suas palavras: “(...) a categoria pedagógica da 'conscientização', criada por ele, visando, através da educação, a formação da autonomia intelectual do cidadão para intervir sobre a realidade. Por isso, para ele, a educação não é neutra. É sempre um ato político.”²²⁰

A insistência do comentador é sempre afirmar nas reformulações e na autonomia própria da conscientização em Freire. O educador “criou” uma categoria concreta. No entanto, ela é usualmente interpretada pela crítica como idealista. Desde Paiva e sua relação de Freire como idealismo dos isebianos, ou no caso da afirmação de Saviani, ao afirmar que a dialética de Freire é idealista. É tanta autonomia e reformulação que, em *Convite à Leitura de Paulo Freire*, texto de 1989, Gadotti afirma que Freire posteriormente abandona a palavra “conscientização” por ser interpretada como subjetivista, e não como é categoricamente afirmado pelo educador como relação entre subjetividade e objetividade. Nas suas palavras:

Em seu processo de autocrítica, coerente com o princípio de não dicotomizar teoria e prática, Paulo Freire confessou inúmeras vezes ter sido importunado pelo subjetivismo, motivo pela qual deixou, faz alguns anos, de utilizar o conceito de conscientização. Esse conceito tem sido aplicado muitas vezes como uma pura tomada de consciência da realidade, sem a ação necessária para transformá-la. Para ele, a conscientização passa, antes de mais nada, pela prática, pela ação transformadora. Mesmo assim, para evitar interpretações subjetivistas, ele abandonou o conceito.²²¹

220 GADOTTI, Moacir. **História das ideias pedagógicas**. São Paulo: Editora Ática, 1993, p.254.

221 GADOTTI, Moacir. **Convite à leitura de Paulo Freire**. São Paulo: Scipione, 1989, p.94.

Embora Freire não insista no uso do termo “conscientização” de forma reiterada durante a década de 1980, esta persiste como uma categoria fundamental que orienta os princípios subjacentes à sua práxis. No texto de 1982, *A importância do ato de ler*, conceitos como corpo consciente, criticidade, diálogo, relação, experiência existencial etc., são submetidos à análise sob o prisma da consciência de ser, ou seja, “conscientização”. Aliás, posteriormente, o não uso do termo, provém, como diz Freire (1991), em conversa com Torres:

Você me indaga sobre o ter deixado de fazer referências diretas à palavra conscientização. É verdade. A última vez em que me estendi sobre o tema foi em 1974 – já fazia quatro anos, mais ou menos, que eu não a usava – num seminário no Conselho Mundial de Igrejas, em Genebra, com Ivan Illich, em que ele retomou o conceito de “desescolarização” e eu o de conscientização. Naturalmente, contudo, ao não usar a palavra, não recusei sua significação. Como educador, portanto como político, estive sempre envolvido com a compreensão mais profunda do conceito, nas minhas atividades prático-teóricas. Tive, indiscutivelmente, razões para desusar a palavra. Nos anos 70, com exceções, é claro, falava-se ou se escrevia de conscientização como se fosse ela uma pílula mágica a ser aplicada em doses diferentes com vistas à mudança do mundo. Mil pílulas para um patrão reacionário. Dez, para um líder sindical autoritário. Cinquenta pílulas para um intelectual cuja prática contradiz o discurso etc. etc. Me pareceu àquela época, e sobre isso conversei com Elza, que, de um lado, eu deveria de uma vez deixar de usar a palavra, de outro, procurar, em entrevistas, em seminários, em ensaios – o que fiz realmente – aclarar melhor o que pretendia com o processo conscientizador, no sentido de diminuir os riscos abertos às interpretações idealistas, tão funestas quanto as objetivistas mecanicistas.²²²

No entanto, há ressurgimento do termo nos escritos de 1990, nos quais Freire reintroduz a noção com o intuito de refutar sua caracterização como “subjativista” ou “idealista”. Em obras como *Pedagogia da Esperança* (1990) e *Educação e Política* (1993), o educador sustenta que seus detratores, de um lado, mal interpretaram e, de outro, deturparam o conceito de “conscientização”. Ele postula que esta não se restringe meramente ao âmbito da subjetividade, mas sim à instigação da transformação. Além disso, salienta que não se trata de uma visão elitista ou de uma imposição cultural, mas sim que o processo de conscientização é uma normativa partidária a transformação do mundo.²²³

222 FREIRE, P. **A educação na cidade**. São Paulo: Cortez, 1991.

223 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005., p.40.

No entanto, Gadotti (1993) omite que a conscientização não é uma invenção de Freire. O que significa uma negação de um conteúdo histórico, um recalque do testemunho do próprio educador presente em sua obra: *Conscientização: teoria e prática da libertação*.²²⁴ Em outras palavras, postular que o “modelo sintético” de perspectivas antinômicas em relação à “conscientização” como meramente um produto da criatividade intrínseca de Freire implica em uma completa desconsideração do arcabouço filosófico iseibiano: o “existencialismo cultural”.

Todavia, posteriormente, Gadotti (2019) reconhece a influência do ISEB como uma referência na problematização da “conscientização” política promovida por Freire. Em suas próprias palavras:

Na verdade, Paulo Freire não inventou a palavra conscientização, que foi criada por uma equipe do Instituto Superior de Estudos Brasileiros, ou ISEB, como era conhecida esta organização. Fundado em 1955 no Rio de Janeiro quando ainda era Distrito Federal, o ISEB foi vinculado ao Ministério da Educação e Cultura como grupo de pesquisa independente e banido pelos militares do golpe de 1964. Muitos de seus membros, conhecidos como isebianos, foram exilados do Brasil. Entre eles estavam Alberto Guerreiro Ramos, Antonio Cândido e Álvaro Vieira Pinto, a quem Paulo Freire admirava especialmente. Ele também percebeu a profundidade e o significado do conceito de conscientizar, aumentando a autoestima do indivíduo.²²⁵

Vejamos, então, que a afirmação de Gadotti está em acordo com o discurso de Freire (1979). Segundo Gadotti, Freire mesmo declara que a “conscientização” não é uma criação sua, mas é uma herança dos isebianos. E afirma que Freire transcende as marcas deixadas pelos isebianos e reconfigura a própria noção de “conscientização” iseibiana. Qual seria essa reconfiguração? Nas palavras do próprio Gadotti:

224 Nas palavras de Freire Acredita-se geralmente que sou autor deste estranho vocábulo “conscientização” por ser este o conceito central de minhas idéias sobre a educação. Na realidade, foi criado por uma equipe de professores do INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDOS BRASILEIROS por volta de 1964. Pode-se citar entre eles o filósofo Álvaro Pinto e o professor Guerreiro. Ao ouvir pela primeira vez a palavra conscientização, percebi imediatamente a profundidade de seu significado, porque estou absolutamente convencido de que a educação, como prática da liberdade, é um ato de conhecimento, uma aproximação crítica da realidade. Desde então, esta palavra forma parte de meu vocabulário. Mas foi Hélder Câmara quem se encarregou de difundir-la e traduzi-la para o inglês e para o francês. FREIRE, Paulo, **Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire** / Paulo Freire; [tradução de Kátia de Mello e Silva; revisão técnica de Benedito Eliseu Leite Cintra]. – São Paulo: Cortez & Moraes, 1979, p. 15.

225 Tradução nossa. GADOTTI, M. Freire’s Intellectual and Political Journey In TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2019, p.38.

Na sua reelaboração do conceito isebiano de conscientização, Paulo Freire introduz a noção de “estágios de consciência”, não mecânicos, mas dialéticos, distinguindo a consciência ingênua da consciência crítica. Para ele, a consciência ingênua é a consciência humana no nível mais elementar de seu desenvolvimento, quando ainda está imersa na natureza e percebe os fenômenos, mas não sabe distanciar-se deles para poder julgá-los. Esta é a consciência no seu estado mais “natural” ou “mágico”. Pode ser chamada de “natural” porque a passagem da consciência ingênua para a consciência crítica acarreta um processo de desnaturalização sinônimo do que Freire chama de “humanização”.²²⁶

Gadotti (2019) adota uma abordagem que se concentra exclusivamente na conclusão formal da conscientização. Contudo, ao invés de apontar diferenças substanciais, não estaria ele de fato reafirmando a normatividade formal do “existencialismo cultural”? Conforme discutido neste estudo, a questão formal na filosofia do ISEB procura orientar o ente, que se encontra imerso em sua própria condição e na naturalização da situação, rumo à consciência de sua relação com o mundo, para formar um projeto comunitário?

Gadotti (2019) queria dizer que houve uma alteração formal na conscientização, mas ao invés de afirmar uma reformulação por parte de Freire, afirma a repetição da forma anterior. Os Isebianos também queriam libertar o povo da opressão e resgatar a “pessoa humana”, a “partir de estágios da consciência” até a essência do ser. Então, quais seriam as novas diretrizes desse horizonte? Como ele expressa, por meio de mediações históricas, situações em que Freire submete conteúdos particulares à forma da “conscientização”? Gadotti (2019) não se aprofunda na forma como é feita a mediação dos conteúdos, focando apenas no aspecto da forma da conscientização já exposta pelos isebianos, como um projeto para a libertação de todos os oprimidos.

No entanto, o que o discurso de Gadotti está essencialmente reproduzindo é a “transição” de “fases” da consciência proposta por Jaguaribe (1953), Corbisier (1960) e Vieira Pinto (1960), da formação de uma “consciência inautêntica” para uma “consciência autêntica”. Em outras palavras, ambas as abordagens compartilham o mesmo objetivo formal de emancipação, um projeto de liberdade em relação a uma situação específica, buscando recuperar uma humanidade perdida. A consciência é direcionada a um projeto ôntico, que nas

226 Tradução nossa. GADOTTI, M. Freire's Intellectual and Political Journey In TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2019, p.39.

décadas de 1950 e 1960 se manifestava no nacional-desenvolvimentismo, acreditando que esse conteúdo temporal é, em última instância, a realização do caráter formal da conscientização, a prática para a liberdade dentro dos limites daquela situação. Gadotti (2019) parece insinuar que Freire tenha introduzido uma reformulação formal na “conscientização”, mas o que ele realmente está sugerindo é que Freire ainda está reproduzindo a estrutura formal do “existencialismo cultural”.

Já no resultado histórico, Gadotti (1989), ao lembrar a influência do ISEB, contrargumenta o trabalho de Paiva (2000). Se por um lado o trabalho dela é uma análise detalhada do envolvimento de Freire com o nacional-desenvolvimentismo dos isebianos, por outro, ela limita Freire a apenas uma situação. Para Gadotti, ela não reconheceu os pontos positivos do processo, além dos limites impostos pelas circunstâncias históricas. Nas suas palavras:

Nessa época, sua filosofia educacional havia sido criticada, a partir de ótica oposta, por Vanilda Pereira Pavia, em Paulo Freire e o nacionalismo desenvolvimentista, que o situara na linha do ISEB – Instituto Superior de Estudos Brasileiros, e do nacionalismo desenvolvimentista, o qual, segundo a autora, era uma ideologia de direita, na medida que propunha um desenvolvimento baseado numa aliança entre classes.

Paulo Freire discorda dessa interpretação, pois não vê no ISEB apenas uma “fabrica de ideologias”. O ISEB traz a marca de seu tempo, dando prioridade à luta antiimperialista e antifeudal, que era uma proposta do PCB, defendendo até mesmo um pacto de classes.

Embora não levando em conta a totalidade da obra de Paulo Freire, a autora nos apresenta um estudo minucioso da época em que predomina as ideias isebianas. Como homem de seu tempo, Paulo Freire influenciou e foi influenciado por essa época. Mas continuo vivendo.²²⁷

Gadotti (1989) fixa mais na assertiva que o liberalismo de Freire era um produto de suas circunstâncias históricas, considerando-o, em última instância, como um “homem de seu tempo”, e que peso não está na identificação e engajamento do educador à *práxis* de democracia liberal representativa. Mas desse postulado, emerge uma contradição intrínseca. A invocação à responsabilidade historicista colide com a responsabilidade situacional inerente à própria “conscientização”, na qual a consciência é convocada a assumir a responsabilidade pelas escolhas que realiza, pois é precisamente isso que implica a aposta pela liberdade no existencialismo e também no “existencialismo cultural”. Contudo, a ambiguidade persiste,

227 GADOTTI, Moacir. **Convite à leitura de Paulo Freire**. São Paulo: Scipione, 1989, p.121.

uma vez que, no mesmo texto, Gadotti afirma que Freire reconheceu sua “ingenuidade” em seus trabalhos anteriores a 1964. Gadotti (1989) alega:

Paulo Freire tem falado que cometeu algumas ingenuidades nos anos que precederam 1964, em função de um contexto de intensa presença popular. O clima político da época estimulou uma espécie de visão mágica da pala, do discurso. Quanto mais se gritassem palavras de ordem fortes, como “reformular agrária na lei ou na marra” e “processo é irreversível”, tanto melhor. Era se bastasse desvelar a realidade opressiva para se libertar dos opressores. “A impressão que tenho é que clima também nos iludia, com aceleração do ideológico e do político sem a correspondente transformação na infraestrutura.” Em seu primeiro livro. Paulo Freire afirma ter caído nessa forma de idealismo.²²⁸

Gadotti e Freire, em um primeiro momento, negam a crítica de Paiva (2000), sustentando que as ações dos agentes históricos eram meramente determinadas pelas circunstâncias temporais. Entretanto, mais adiante, negam essa própria negação, reconhecendo que Freire estava, de fato, imerso na contingência do processo, mas, também, identificou-se com o processo, e que, conseqüentemente, após o desenrolar dos eventos, ele reconheceu ter caído na “ingenuidade”, realizando, assim, uma autocrítica. Nesta passagem, destacam-se dois aspectos. Primeiramente, os adeptos de Freire rejeitam as conclusões das críticas externas, integrando-as à autocrítica pessoal. Primeiramente, negam o argumento de Paiva para, em seguida, reproduzi-lo sob a forma de autocrítica. Em segundo lugar, essa passagem, datada dos anos 1980, sugere que Freire ainda não havia assimilado completamente a categoria de “conscientização”. Isso se evidencia pelo fato de que os próprios existencialistas culturais, como Corbisier e Vieira Pinto, em suas releituras do existencialismo, afirmavam que a formação do projeto é uma indução da diversidade a uma ação contingente, ou seja, no cerne, trata-se de uma aposta que pode, também, redundar em fracasso. Vieira Pinto (1961) argumenta que, talvez, ao final do processo, o nacionalismo possa ser visto como uma conclusão “ingênua”. Isso implica que a consciência também está suscetível a equívocos na formação do processo do projeto, mas, ao fazê-lo, deve assumir a responsabilidade pelos erros cometidos.

228 GADOTTI, Moacir. **Convite à leitura de Paulo Freire**. São Paulo: Scipione, 1989, p.94.

Carlos Alberto Torres é também uma dos mais reconhecidos comentadores junto a Gadotti. Torres (1996) se alinha com a de Gadotti (2019), reconhecendo igualmente a influência no processo de “conscientização” no pensamento de Freire. Contudo, Torres argumenta que esta interpretação excessivamente próxima ao ISEB, influenciada pelo trabalho de Paiva (2000), provoca controvérsias ao reduzir o educador a um único momento e negligenciar os demais. Tanto para Torres quanto para Gadotti (1989), o pensamento de Freire é tão diverso e plural que é inadequado identificá-lo exclusivamente com a fase do desenvolvimentismo nacional. Torres sustenta que:

O polêmico trabalho de Vanilda Pereira Paiva, *Paulo Freire e o nacionalismo-desenvolvimentista* documenta esse assunto. A autora argumenta que a perspectiva de Freire foi eminentemente populista e relacionada ao nacionalismo desenvolvimentista que prevaleceu na administração de João Goulart. Esse argumento, que tem sido considerado uma crítica acadêmica ao trabalho de Freire no Brasil, aumentou minhas críticas simpatizantes do trabalho publicado de Freire em espanhol e em português. A análise de Paiva repousa num entendimento limitado, isto é, parte de uma perspectiva ortodoxa marxista da noção de populismo russo e a relaciona ao descontentamento com as raízes da filosofia e antropologia cristãs de Freire.²²⁹

Torres (1996) conclui que a avaliação *ex-post* de Vanilda Paiva (2000) é arriscada, pois enfatiza as similaridades entre Mannheim e Freire, mas omite suas diferenças. Ele reconhece, no entanto, que Freire, nas décadas de 1950-1960, era um pensador democrático-liberal, mas que, posteriormente, incorporou a teoria crítica, a análise de Gramsci e os conceitos do Deweyismo radical. E por essa razão, que a “síntese inovadora” de Freire é para Torres a formação de uma diálogo com perspectivas diversas.²³⁰ Nas suas palavras:

229TORRES, Carlos Alberto. voz do biógrafo latino-americano **UMA BIOGRAFIA INTELECTUAL**. Em GADOTTI, M. (org.). Paulo Freire: **Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 1996, p.118.

230 Aliás, esse argumento de Torres foi utilizado no artigo de 1993: FROM THE PEDAGOGY OF THE OPPRESSED TO A LUTA CONTINUA The political pedagogy of Paulo Freire. Nas suas palavras: Apesar disso, houve uma reavaliação teórica dos trabalhos iniciais de Freire, que enfatiza sua ligação com a ISEB-ideologia desenvolvimentista no Brasil do início da década de 1960, e com a teoria sociológica de Karl Mannheim. Vanilda Paiva tentou mostrar em detalhar a semelhança entre O conceito freireano de 'processo de consciência crítica' com o 'processo de conscientização' proposto pelo sociólogo húngaro. Da mesma forma, os principais temas de Mannheim, como toda a discussão sobre a liberdade, o planejamento democrático, a democratização fundamental da sociedade e a teoria da personalidade democrática, são questões cruciais nos primeiros escritos de Freire. A avaliação ‘expost’ de Paiva é arriscada. Enfatiza excessivamente as semelhanças formais, ao mesmo tempo que omite uma análise substantiva das diferenças entre Mannheim e Freire. É claro, porém, que nas suas origens o educador brasileiro foi ideologicamente um pensador democrático-liberal fortemente influenciado pela teoria do Personalismo Cristão (ou seja, Tristan

Há várias razões que explicam a forte influência de Freire. Primeiramente, seus trabalhos fundamentam-se em hipóteses que refletem uma síntese inovadora das mais avançadas correntes do pensamento filosófico contemporâneo, como o existencialismo, a fenomenologia, a dialética hegeliana e o materialismo histórico. Essa visão inovadora e seu talento excepcional como escritor em português e espanhol têm conquistado, com seus escritos iniciais, um amplo público leitor composto por educadores, cientistas sociais, teólogos e militantes políticos.²³¹

É notável que Torres (1996) negligencia duas questões fundamentais. A primeira questão, referente à argumentação presente no trabalho de Paiva (2000), trata da “passagem” do existencialismo cristão para a sociologia alemã no ISEB. Conforme exposto nesse trabalho, a educadora argumenta que os membros do ISEB, buscando superar as limitações do plano especulativo, abandonam-no em favor de diretrizes e ação concreta, o que implica em uma mudança de paradigma, passando de uma filosofia para uma sociologia nacional desenvolvimentista. Essa normativa sociológica, por sua vez, legitima um horizonte de “ser-no-mundo” com a democracia representativa, que Freire defendia nesse momento, em consonância com o contexto histórico e político da época²³². No entanto, não é um

de Ataíde no Brasil ou Emmanuel Mounier na França). Com o tempo, porém, seu pensamento e seus escritos evoluíram incorporando a teoria crítica, a análise de Gramsci e conceitos do Deweyismo radical. Tradução nossa TORRES, Carlos Alberto. FROM THE PEDAGOGY OF THE OPPRESSED TO A LUTA CONTINUA The political pedagogy of Paulo Freire. In Edited by Peter McLaren and Peter Leonard. **Paulo Freire: A critic encounter**. published 1993 by Routledge. p.119 a 120.

11 New Fetter Lane, London.

231 TORRES, Carlos Alberto. A voz do biógrafo latino-americano UMA BIOGRAFIA INTELLECTUAL. Em GADOTTI, M. (org.). **Paulo Freire: Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 1996, p.118 e p.119.

232 Como diz a Paiva (2000) a sociologia de Mannheim filtrada pelo ISEB e por Freire era uma forma normatizar o horizonte da democracia liberal em frente as antinomias do autoritarismo e do totalitarismo na modernidade. Argumenta a educadora: Escrevendo durante o governo Kubitschek e nos anos subseqüentes. Freire podia facilmente estabelecer uma ligação entre riqueza, democracia e mudança, apoiando-se para isso em Lipset.« Em Mannheim, porém, ele foi encontrar esta temática desenvolvida de forma mais ampla, conectada com ideais sócio-políticos bem definidos e com uma psicologia social pensada, em grande medida, em função da educação das massas. Mas aquela ligação para Mannheim, como sociólogo que viveu a experiência alemã da primeira metade do século, não era mecânica: para ele, havia que, a partir da constatação de que a nossa época se caracteriza por transformações econômico-sociais profundas e rápidas, criar condições para o estabelecimento e preservação da democracia. Claro está que ele aceita a idéia de que fatores exteriores ao indivíduo (como a divisão do trabalho ou o desenvolvimento econômico) provocam o aumento da riqueza e a aceleração da mudança, mas ele enfatiza a necessidade da formação de homens que rejeitam o autoritarismo porque foram educados para a participação democrática. Freire, por sua vez, não encontra dificuldades em seguir o raciocínio de Mannheim, sua argumentação contra os totalitarismos (tratando em conjunto fascismo e comxismo), não somente devido à influência da literatura européia característica da época de combate ao stalinismo e ao nacional- -socialismo e que nos chegava através dos mais variados autores (de Gabriel Mareei a Hannah Arendt), mas especialmente porque ele identificava aqui (apoiado nas análises de Oliveira Vianna) os traços autoritários da 'sociedade arcaica' brasileira a serem combatidos. PAIVA, Vanilda Paiva. **Paulo Freire e o Nacionalismo Desenvolvimentista**. São Paulo.

“abandono”, como argumentado em nosso trabalho, não se configura como uma ruptura radical, mas sim como uma passagem interna à própria ontologia existencialista do ISEB, à própria dialética da “conscientização”. Trata-se, portanto, da passagem da representação abstrata do ser para sua concretização no “ser-no-mundo” por meio da *práxis* humana.

A segunda questão, que se relaciona à primeira, diz respeito à importância da “síntese” entre filosofias distintas para os membros do ISEB. Conforme observado ao longo deste trabalho, essa busca por uma “síntese”, é organizar um projeto integração do ente diante de sua situação epocal. Essa “síntese”, manifestada na “situação faseológica”, representa o momento em que a consciência se vê angustiada diante da multiplicidade de caminhos que se apresentam, os quais, inicialmente, não se entrecruzam em uma unidade coesa. No entanto, essa crise religiofilosófica, conforme apontado por Jaguaribe (1953), faz parte da finitude do ser quando confrontado com o problema da liberdade. Ao direcionar a angústia para o projeto da libertação, ao dever ser, a “conscientização” para responsabilidade do ente ao ser, as antinomias são direcionadas ao telos perdido do ser, buscando uma superação dialética das antinomias presentes na realidade. Essa “síntese”, os membros do ISEB denominam de “existencialismo cultural”. Em outras palavras, a busca por uma identidade pura era um ideal compartilhado. Observar as particularidades antinômicas visando à mediação dessa identidade não era apenas um anseio de Freire, mas também um objetivo central da filosofia do ISEB. Conforme discutido em nosso estudo, o propósito do ISEB era estabelecer uma filosofia particular do Brasil.

Portanto, o que implicaria a formação para o novo, segundo Torres (1996)? Qual seria a inovação formal que Freire introduziu e que não se encontra no ISEB? Para Torres (1996), não consiste em dialogar e dialectizar com perspectivas diversas, tais como o existencialismo, o existencialismo cristão, o hegelianismo e o marxismo etc.? Contudo, não era exatamente a passagem da comunicação (diversas perspectivas) para o diálogo (unidade ideológica do projeto), ou seja, são as fases da dialética das consciências do “existencialismo cultural”. Recordamo-nos das palavras de Toledo (1978):

Pode-se verificar, através das “fontes filosóficas” e de alguns conceitos-chaves presentes no interior das produções isebianas, uma nítida influência do

pensamento existencial. Nomes como os de Heidegger, Jaspers, Sartre, Ortega y Gasset, G. Marcel, despontam como as mais em evidencia. Em menor escala, encontramos referencias aos trabalhos de Husserl, Bergson, Merleau-Ponty, Lukacs e outros.²³³

A diversidade de perspectivas filosóficas para a formação de uma nova síntese faz parte da proposta filosófica isebiana, a sitense "existencialista culturalista". Nesse contexto, o diálogo entre modelos filosóficos distintos e antagônicos não era estranho. De fato, filósofos como Hegel, Marx, Kierkegaard e Heidegger, que influenciaram Freire, como apontado por Torres (1996), já eram mencionados e "sintetizados" ao modelo do "existencialismo culturalista". Conforme exposto por Vanilda Paiva (2000), essa diversidade de perspectivas abrangia desde filósofos pré-modernos e modernos até contemporâneos, incluindo correntes como o idealismo, o marxismo, o existencialismo e o personalismo, além de áreas como a sociologia alemã e o historicismo cultural. Diante dessa multiplicidade de influências, apresenta-se a questão de saber se os membros do ISEB e Freire organizaram essa diversidade em prol de um horizonte formal comum. E, como argumentamos, a resposta é afirmativa.

Já Paulo Rosas (1996) argumenta que o pensamento de Paulo Freire não prescinde da reflexão sobre suas leituras isebianas. Essas influências se revelam mais claramente no objetivo de sua tese de 1959, que era submeter-se a concurso público para obter a efetivação como catedrático. Nas palavras de Rosas:

A sua tese *Educação e atualidade brasileira* data de 1959. Nela Paulo Freire menciona ensaios filosóficos, sócio-políticos e pedagógicos, assinados por Zevedei Barbu, Thomaz Hopkins, Richard Livingstone, Karl Mannheim, Juan Mantovani, Gabriel Marcel, Simone Weil e Alfred N. Whitehead. De outra parte, além de obras correntes de história e filosofia da educação, a bibliografia explorada nesta tese compreende análises políticas e sociais do Brasil, cujas implicações educacionais são desigualmente explícitas. Análises "clássicas", de Antonil, Luccock, Nóbrega, Saint-Hillaire. De autores modernos, em certo sentido também "clássicos": Gilberto Freyre, Fernando Azevedo, Florestan Fernandes, Caio Prado Junior, Anísio Teixeira, Oliveira Viana. E dos ideólogos do ISEB, com os quais Paulo Freire se identificava, antes por reforçarem seu pensamento do que por induzirem a pensar como "isebiano": Roland Corbusier, Hélio Jaguaribe, Djacir Menezes, Guerreiro Ramos, Nelson Werneck Sodré, Álvaro Vieira Pinto. Sem que Paulo Freire tenha limitado sua criação futura àquelas idéias de 1959, a bibliografia que selecionou indicava uma tendência que se faria mais sólida ao longo dos anos: o entendimento da educação como prática política.²³⁴

233 TOLEDO, Caio Navarro de. **ISEB: fabrica de ideologias**. 2. ed. Sao Paulo, Atica, 1978, p.110.

Paulo Rosas (1995) argumenta que a literatura escolhida por Paulo Freire, por um lado, obedece à tessitura lógica de uma tese para obtenção do título de professor. No entanto, esse elemento formal academicista não é seu fundamento teórico. Então qual seria o seu fundamento teórico? O discurso de Rosas é ambíguo. Pois, primeiro, além de cumprir os requisitos do concurso, o pensamento de Freire apresenta “algo a mais”: organiza aquelas ideias de forma original. Como diz Paulo Rosas:

Como se vê, Paulo Freire não prescinde de uma reflexão sobre leituras que o estimularam. Mas, longe de esgotar a literatura pertinente e propor conclusões decorrentes da literatura analisada ou de tomar a literatura selecionada como fundamento teórico de uma pesquisa empírica, toma-a como referência para a elaboração de um pensamento original. Obedece à tessitura lógica de uma *tese*. Tese, para a qual contribuíram, sem dúvida, as leituras acumuladas. Para a qual contribuíram, também, as vivências de sua própria história e as decorrentes de suas práticas pedagógicas. Práticas *formais*, como professor de Português e de História e Filosofia da Educação. Práticas *informais*, no SESI e em quantos locais teve a oportunidade de discutir com pais e professores suas experiências e questionamentos relacionados à educação.²³⁵

Então o que seria organizar de forma original? De um lado, para Rosas, enquanto Freire organizava suas ideias de acordo com as práticas formais academicistas, ele, também, incorporava elementos de sua prática informal, sua *práxis* como educador, o que resultou em uma latente ambiguidade na formação de seu trabalho. Se por um lado, os componentes academicistas, que se referem às leituras acumuladas do educador, o enquadravam no campo normativo do mundo acadêmico; por outro, Freire foi “mais além”, organizando essas ideias e sua prática em um novo horizonte político. O que seria esse novo horizonte político? Rosas (1995) argumenta que:

Não se pode dizer que Paulo Freire estivesse realizando uma pesquisa deliberadamente projetada, como hipóteses, metodologia e tudo o mais que recomenda o modelo convencional do fazer científico. Na verdade, apenas seguia o cotidiano, não muito diferente do de muitos outros professores competentes e comprometidos com a educação. Contudo, enquanto os outros se limitavam ao imediato, à busca de aprofundamento teórico ou de aperfeiçoamento instrumental, Paulo Freire estabeleceu relações. Pensou o imediato como uma situação incapaz de ser compreendida fora do seu contexto histórico: espaço e tempo. Fez do imediato uma referência privilegiada para construir o teórico. E o instrumental – o “método Paulo

234ROSAS, Paulo. Germinação do Pensamento de Paulo Freire. Em GADOTTI, M. (org.). **Paulo Freire: Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 1996, p.560.

235ROSAS, Paulo. Germinação do Pensamento de Paulo Freire. Em GADOTTI, M. (org.). **Paulo Freire: Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 1996, p.560.

Freire” – veio como uma necessidade, imperiosa necessidade de inventar um novo instrumento, eficiente como meio para responder ao desafio que lhe propunha o cotidiano.²³⁶

Portanto, o educador se viu compelido, por um lado, a se organizar seu pensamento à gramática acadêmica. Pois, na cultura acadêmica, é comum a formalização de teses, a apresentação de fontes e a crítica de bibliografias, no entanto, para Freire, esse processo se limita ao horizonte normativo acadêmico, restringindo-se apenas ao seu *modus operandi* de produção e circulação do conhecimento nesse lugar. Assim, Freire, por um lado, “adaptou-se” à norma universitária, utilizando referências bibliográficas para cumprir as diretrizes do concurso público. Por outro lado, ele foi além da normatividade, gerando uma nova ferramenta, uma forma de ler e transformar o problema da tese em problemas reais do cotidiano brasileiro. Portanto, o novo de Freire, segundo Rosas, reside em reformular os problemas acadêmicos, transitar do pensamento geral para o particular - relacionado às demandas temporais - e fazer circular de acordo com as demandas de cada contexto.

Agora, se o “mais além” do campo abstrato acadêmico reside na “síntese” gerada pelo próprio pensamento de Freire, isso não sugere, por outro lado, que as referências bibliográficas utilizadas por ele (1959) eram insuficientes ou não forneciam diretrizes para ir além dos muros acadêmicos? Em outras palavras, Rosas (1995) está argumentando que as doutrinas existencialistas, marxistas e isebianas não defendem a necessidade da *práxis*? O que seria organizar as ideias de forma original? Qual é a nova perspectiva metodológica inaugurada por Freire na *Educação e na atualidade brasileira*? Que rupturas, atualizações e inovações ela traz em relação à própria bibliografia utilizada por Freire? Nas palavras de Rosas (1995), o novo seria:

Obras mais densas escreveria Paulo Freire. Mas, *Educação e atualidade brasileira*, seu primeiro livro, publicado aos 38 anos, é o resultado de uma experiência acumulada e “testada” em aulas, conferências, relatórios, debates. E, ao mesmo tempo, o ponto de partida de uma construção que amadureceria depois de 1960. Ponto de partida caracterizado por um conjunto coerente de idéias que seriam a linha de força do seu pensamento. Em síntese, parte do suposto de não haver “atualidade nacional que não seja processo histórico”. Atualidade entendida como o estágio em que se encontra a nação quanto ao “movimento” da “centralização dos interesses do homem em torno de formas mais vegetativas de vida” para valores espirituais e historicidade, típicos de

236ROSAS, Paulo. Germinação do Pensamento de Paulo Freire, 1995,.Em GADOTTI, M. (org.). **Paulo Freire: Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco,1996, p.560 e p.561.

zonas de desenvolvimento “mais fortes”. Ou seja, a passagem da “consciência intransitiva” para a “transitiva”. “Transitiva ingênua”, limitada ao conformismo, à aceitação de “explicações fabulosas”, à renúncia ao pensamento autônomo e ao risco da investigação e do novo, à transferência para outros da responsabilidade de resolver seus problemas. Até alcançar a “consciência crítica”, estágio caracterizado pela independência e comprometimento do pensamento, substituição das explicações mágicas por princípios e relações causais, recusa de posições quietistas, receptividade à investigação e ao novo.

Cabe à educação quebrar as amarras impostas pelo subdesenvolvimento que alimenta a consciência intransitiva; vencer a comodidade da consciência transitiva ingênua, que mantém a distância social entre classes e papéis; ajudar as pessoas a exercerem a consciência crítica como forma de vida. Finalmente, adverte, nas pegadas de Gabriel Marcel, contra “os perigos da nossa sociedade em transição”, o risco da “consciência fanatizada”, expressa pela massificação, também ela acrítica.²³⁷

Porventura, Rosas (1995) não está, em seu texto, apresentando a dialética das consciências isebianas, a “conscientização”? Voltemos à gramática da “transição” do ISEB, filosoficamente “orquestrada” por Corbisier (1960): “O mundo da cultura é um mundo em trânsito, afetado em suas entranhas pelo tempo, pela historicidade, que também afeta, em sua estrutura, o ser do homem.”²³⁸ De fato, quando Rosas menciona que o novo de Freire é formalização do pensamento abstrato acadêmico nas diretrizes da vida cotidiana, ele está reiterando a crítica de Vieira Pinto (1960) à universalização do pensamento formal, que, segundo Pinto, implica não reconhecer a especificidade da objetividade do particular. Nas suas palavras: “o mundo particular de objetos, examinado em cada caso, detém as conexões lógicas necessárias à sua compreensão, sendo ilegítimo abordá-lo trazendo como equipamento uma panóplia de categorias universais”²³⁹. Rosas (1995) argumenta que Freire sintetiza um conjunto de ideias para a formação da atualidade nacional, concebendo-a como estágios de consciência vegetativas, subdesenvolvidas, desprovidas de uma orientação em busca de valores espirituais e historicidade. Nesse sentido, ele está claramente reafirmando a filosofia do “existencialismo cultural”, como expresso nas palavras de Jaguaribe (1953):

237 ROSAS, Paulo. *Germinação do Pensamento de Paulo Freire*, 1995, Em GADOTTI, M. (org.). **Paulo Freire: Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 1996, p.561.

238 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.18.

239 VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960, p.155.

Esse esvaziamento de sentido da vida em nossa época e esse caos que se instaurou em todos os valores e em todas as relações humanas, nós os sentimos, no Brasil, sob a forma particular que lhes imprimem nossas condições de país situado na periferia do mundo Ocidental, sujeito ao subdesenvolvimento cultural e econômico, e a braços com a desproporção entre o nosso imenso território e a nossa debilidade como nação e como Estado.²⁴⁰

A questão dos elementos “mágicos” que seduzem as “consciências ingênuas”, fruto da massificação dos efeitos negativos do processo de modernização, era um argumento dos personalistas e existencialistas. Posteriormente, esses argumentos foram filtrados pelos isebianos, como fica explícito no argumento de Vieira Pinto (1960):

A consciência ingênua é essencialmente tímida, ainda que por vezes sujeita a crises espasmódicas de arrogância pueril. Ligada ao contexto pobre do subdesenvolvimento, é naturalmente propensa a conceber o exterior como um Além, onde tem realidade tudo quanto de bom e belo não possui. É, assim, levada a fazer do mundo externo uma região celestial, cujos habitantes, quando se dignam visitá-la, trazem consigo a aura da sua condição sobre-humana. Não são seres comuns, mas criaturas de ordem superior, a quem de direito há que tributar toda reverência. É uma consciência que não crê em si, não valoriza o que faz, porque o atribui à bondade dos que a auxiliam, reservando para si a parte mais modesta de executante material. Instala-se, portanto, num mundo mágico e assume nos problemas econômicos as formas de pensar que são próprias da visão religiosa da realidade. Admira-se daquilo que vai conseguindo fazer, porque tem a impressão de não ser causa disso, mas devê-lo à generosidade de poderosos benfeitores. Neste sentimento simplório, interpreta a sua dependência como honrosa deferência dos dominadores para com ela, chegando ao ponto, nos casos de alienação extrema, de julgar que, por mais demonstrações de submissão que dê, ainda assim não estará correspondendo devidamente aos favores de que a acumulam os que condescendem em manter com ela relações econômicas. Na sua teologia subserviente, o Capital desempenha o papel da Graça. É um dom divino que aos pobres cabe apenas esperar, implorando-o fervorosamente, mas cuja efetiva distribuição decorre de decretos gratuitos de uma insondável Providência.²⁴¹

De certo modo, Rosas (1995) enuncia que há uma inovação uma “síntese” de múltiplas perceptivas no pensamento, mas o que ocorre é inversão, concretamente o que ocorre incorporação da ontologia do “existencialismo culturalista” exposta como metodologia da tese do concurso público na prática educativa. O mérito de Freire (1959-1967), não é formular uma “síntese”, mas realizar a “síntese” isebiana na educação.

240 JAGUARIBE, Hélio. **Cadernos do nosso tempo**. Rio de Janeiro, Ano 1, Nr. 2, out./dez., 1953, p.10.

241 VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960, p.103 a 104.

Mas insatisfeito com formação do novo, a “síntese” freiriana de várias perspectivas, Rosas (1995) recorre à quantidade de leituras, como se Paulo Freire não se limitasse apenas aos seus trabalhos de 1959 a 1967, como se houvesse “algo a mais”, um “elemento a mais” que transcende sua produção intelectual concreta. Baseando-se na fonte, *Cartas a Cristina*, de Ana Maria de Araújo Freire, afirma que o educador leu 572 obras entre 1943 e 1955.²⁴² Com tamanha diversidade, é como se Rosas estivesse parafraseando os argumentos de Gadotti (1989) e Jorge Simões (1975) de que Freire é o “inclassificável” devido à diversidade de referências em seu pensamento. No entanto, devemos nos fazer uma pergunta ingênua: como Freire (1959-1967) formalmente apresenta e lida com essa quantidade massiva de autores? E aqui está o problema: a grande maioria desses autores não aparece no referencial teórico de Freire (1959-1967)²⁴³ e muito menos é sintetizada pela “síntese” inovadora do educador. Ora,

242 Estes são os autores lido: Aguayo, Claparède, Dewey, Lasky, Ingenieros, Maritain, Balmes, Taine, Sforza, Snedden, Duquit, Kant, Ortega y Gasset, Trancovich, Mourrais, Max Beer, Durkeim, Cherteton, Aldous Huxley, Burchardt, Raymond Aron, Croce, Vaissière, Geraldo Walsh, Macnab, Labriola, Platão, Schopenhauer, Haechel, Berdiaeff, Campanella, Andre Cresson, Gustavo Le Boun, Horne, Aristóteles, Messer, Elizando, Charlotte Burkler, Bastide, Adler, Toynbee, Weigert, Enrique Pita, Brunner, Vico, Spengler, Shakespeare, Nordeaux, Reinach, Rousseau, Bally, Backhauser, Vosseler, Maeterlinck, Saussure, Douzat, Bernanos, Montavani, Leite de Vasconcelos, Tomás de Aquino, Sarmiento, Renan, Gurvitch, Nietzsche, Lucien Lefèvre, Dante, Lascki, Jean de Lery, Piaget, Fritz Tiahn, Fouillé, Scheller, Santo Agostinho, Mallart, Bergson, Werner Jaeger, Ballesters, Richard Wickert, Lorenzo Luzuriaga, Paul Monroe, Espasandier, Henry Marrou, Riboulet, René Hubert, Richard Lewis, Wilcken, Virgil Gheorghiu, Martin Grabunann, De Hovre, Lewis Munford, Peter Peterson, Bühler, Gregovius, Winn, Dottrens, José Forgione, Luella Cole, Adolf Meyer, Charlees Norris, Cochrane, Butts, P. Barth, Hobbes, Klineberg, Juan Gomes, Arnold Rose, L. C. Dunn, Michael Leiris, Homero, Louis Halphen, Charles Bemout, Roger Doucet, Erwin Rohde, Kilpatrick, Zaniewski, Pierson, Erich Kahler, Lowie, Spencer, Roger Ginot, W. A. Lay, Ernest Neumann, Frank Freeman, Hermann Nahl, Spranger, Margaret Mead, Huizinga, Castiglioni, Kaufmann, Radice, Vanquelin, Eça de Queiróz, Gentile, Olsen, Fernandez Ruiz, Ponce, Bode, Perkins, Skinner, Kronenberg, Charmat, Zulliger, Richepin, Ebagné, Platão, Maugier, O’Shea, Gonzague de Reynold, Roger Cousinet, Nelly Wolffneur, James Conant, Charlotte Wolff, Nicholas Hans, Ernest Schneider, Kieffer, Findlay, Julius, Koch, Karl Roth, Herbert Read, Andre Beley, Geronimo de Moragas, Stekel, Schumpeter, Kriek, Baudonnin, Elmer Von Karman, Comenius, Bodin, De Havre, Dostoievski, Frederick Eby, Ernest Green, J. B. Bury, M. A. Bloch, Slavson, Emile Callot, Labrousse, Wilhelm Dilthey, James Campbell, Bertrand Russel, Sidney Hook, Berenice Baxter, Rose Marie Mossé-Bastides, Pierce, John Wynne, Volpicelli, John Schott, Pitirim Sorokin e Harry Brandy. Tristão de Atayde, Gilberto Freyre, Joaquim Ribeiro, Artur Ramos, M. Querino, Leonel Franca, Pedro Calmon, Otávio de Freitas Júnior, Anísio Teixeira, Hermes Lima, Otto Maria Carpeaux, Oswald de Andrade, José Veríssimo, Oliveira Viana, Antonio Candido, Florestan Fernandes, Afrânio Peixoto, Adonias Filho, Murilo Mendes, Plínio Salgado, Valdemar Valente, Carneiro Ribeiro, Euclides da Cunha, Pinto Ferreira, Silvio Romero, Amaro Quintas, Joaquim Nabuco, Sergio Buarque de Holanda, Silvio Rabelo, Viriato Corrêa, Fernando de Azevedo, Pascoal Leme, Carneiro Leão, Graciliano Ramos, Olívio Montenegro, Machado de Assis, Carlos Drummond de Andrade, Manuel Bandeira, Vinicius de Moraes, Mauro Mota e Ruy Barbosa. FREIRE, Ana Maria Araújo. **Cartas a Cristina**, p. 292-294.

243 Como diz Saviani (2021): As referências bibliográficas em que se apoiou a construção de Educação como prática da liberdade indicam que, pelo aspecto filosófico, a orientação adotada é toda ela lastreada no existencialismo e no personalismo cristãos. Daí o apoio nas obras de Karl Jaspers, Erich Fromm, Hans

isso não é claramente um apelo à quantidade? Pois essa afirmação está sugerindo que existe uma quantidade além do que é apresentado em seu texto e, pior ainda, que esse “além” é sua verdadeira essência.

Assim, a dualidade desse discurso se desvela como uma estratégia retórica. Para Rosas (1995), o pensamento de Freire é tão complexo que transcende os confinamentos estreitos do trabalho concreto ao qual é comumente reduzido. Todavia, longe de ser uma mera unidimensionalidade, sua identidade intelectual se desdobra em uma dualidade enigmática: por um lado, encontramos o aspecto ôntico, o produto material que emerge do labor de sua escrita; por outro lado, desvela-se o aspecto suprassensível, uma espécie de excedente abstrato que se origina de leituras que ultrapassam os limites do trabalho concreto, uma reserva inassimilada que se assemelha a um numeral metafísico reverberante das tradições pitagóricas. Eis então a indagação que se impõe: para além do texto manifesto, qual é a natureza dessa dimensão “mais além”? Qual é o seu conteúdo? O que Rosas nos sugere, de maneira “enigmática”, é que o trabalho intelectual de Freire não se circunscreve meramente à sua produção textual, pois o educador também se dedicava ardentemente à leitura. Desse modo, deparamo-nos apenas com uma quantidade numérica vazia, destituída de mediações. A única certeza que se apresenta é que Paulo Freire, entre os anos de 1943 e 1955, leu 572 livros. Em suma, tal assertiva desvela-se como uma estratégia retórica, uma tática discursiva que almeja desviar as críticas e conferir uma aura de autoridade intelectual ao educador.

Já a interpretação de Giroux (1997) se insere na mesma gramática que tem sido exaustivamente abordada em nosso trabalho. Em primeiro lugar, o argumento é apresentado em consonância com Gadotti (2019) e Torres (1996). Giroux defende a valorização da diversidade do pensamento freiriano, enfatizando, de forma particular, a formalização de uma

Freyer, Tristão de Ataíde (Alceu de Amoroso Lima), Papa João XXIII, Simone Weil, Gabriel Marcel, Jacques Maritain e Emmanuel Mounier. Pelos aspectos histórico-cultural e sócio-político, a referência teórica é encontrada nos chamados “intérpretes do Brasil”, em especial os intelectuais do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), com apoio nos isebianos históricos, Guerreiro Ramos e Álvaro Vieira Pinto, que se somaram aos já citados em “Educação e atualidade brasileira”: Roland Corbisier, Hélio Jaguaribe e Nelson Werneck Sodré. Entre os “intérpretes do Brasil” não integrantes do ISEB, são citados: Celso Furtado, Fernando de Azevedo, Caio Prado Júnior, Viana Moog, Rugendas, Oliveira Viana, Gilberto Freyre, Antonil, além de Anísio Teixeira, que integrou o Conselho Curador do ISEB. SAVIANI, D. Paulo Freire, **Centésimo ano: Mais que um método. Uma concepção crítica de Educação**. Educação & Sociedade (online). 2021, v. 42. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/ES.254988>>. Epub 08Nov2021. ISSN 1678-4626. Doi: <https://doi.org/10.1590/ES.254988>. Acesso em: 26nov.2021. p.8.

diversidade de filosofias que são “sintetizadas” no processo de “conscientização”. Para Giroux, esse processo de “conscientização” representa sempre uma busca pela libertação em relação a todas as formas de opressão. No contexto educativo, os problemas gerais devem ser contextualizados em cada situação particular, ao mesmo tempo em que exigem a responsabilidade particular pela transformação geral. É a “integração”, nos termos de Freire (1967), que incorpora os elementos particulares visando à formação geral de uma consciência social que luta pela mudança situacional. Nas palavras de Giroux:

Os valores e processos sociais que fornecem o sustentáculo teórico da educação social incluem o desenvolvimento nos estudantes de um respeito pelo compromisso moral, solidariedade de grupo e responsabilidade social. Além disso, deve-se fomentar um individualismo não autoritário que preserve o equilíbrio com a cooperação de grupo e conscientização social. Todo o esforço deve ser feito para dar-se ao estudante uma conscientização da necessidade de desenvolver suas próprias escolhas e atuar sobre estas escolhas com um entendimento das restrições situacionais. O próprio processo educacional estará aberto para exame em relação a seus laços com a sociedade mais ampla.²⁴⁴

Por um lado, a “conscientização” é, também, destinada a assumir uma forma abstrata de totalidade, pois sua herança da teologia da libertação, como uma prévia conceitual, tem o telos de essência perdida, pela queda do Homem ao mundo do fenômeno, é necessário resgatar à essência humana. Mas seu movimento dialético das consciências pela libertação estabelece uma relação mediada pela diversidade dos contextos históricos, não se manifestando meramente como uma abstração vazia, mas incorporando os conteúdos com os contextos específicos. Daí está a singularidade teórica do educador recifense diz Giroux:

A singularidade teórica da obra de Freire pode ser melhor compreendida examinando-se rapidamente como seu discurso situa-se entre duas tradições radicais. Por um lado, a linguagem da crítica expressa em sua obra incorpora muitas das análises que caracterizam o que tem sido chamado de nova sociologia da educação. Por outro lado, sua filosofia da esperança e luta tem raízes na linguagem da possibilidade que está em grande parte calcada na tradição da teologia da libertação. É a partir da mescla destas duas tradições que Freire produziu um discurso que não apenas dá significado e coerência a seu trabalho, mas também fornece as bases para uma teoria mais abrangente e crítica da luta pedagógica.²⁴⁵

244 GIROUX, Henry. Educação Social em Sala de Aula: A do Currículo Oculto HENRY A. GIROUX E ANTHONY N. PENNA. Em **Os professores como intelectuais: rumo a uma pedagogia crítica da aprendizagem** / Henry A. Giroux; trad. Daniel Bueno. — Porto Alegre : Artes Médicas, 1997, p.68.

245 GIROUX, Henry. A. Cultura, e na Obra de Paulo Freire: a Política de Educação. Em **Os professores como intelectuais: rumo a uma pedagogia crítica da aprendizagem** / Henry A. Giroux; trad. Daniel Bueno. —

No livro *Reinventando Freire: a práxis do Instituto Paulo Freire*, o pensamento do ISEB é apresentado como uma das fontes que exerceram influência sobre o educador. O argumento central reside na reformulação do “conceito de conscientização”, cujas raízes remontam ao ISEB, por parte de Freire. Conforme afirmado em um dos artigos do livro organizado por Gadotti, intitulado “Contra o Desperdício do Conhecimento” redigido por Luíza Cortesão, deparamo-nos com a seguinte assertiva:

Conscientização foi, como se sabe, um conceito inicialmente produzido no grupo dos “isebianos” - designação dada ao grupo que então trabalhava no Instituto Superior de Estudos Brasileiros – que, posteriormente, foi desenvolvido, aprofundado e desenvolvido sobretudo por Freire. Significa, segundo ele, adquirir uma consciência crítica das situações em que se vive e adquirir também a capacidade de lutar contra essas condições opressoras a que se está sujeito. Ter a conscientização como meta para a qual a educação deverá contribuir, começou a ser introduzido logo no início dos trabalhos de Freire através da denúncia que, brilhantemente, ele fez dos efeitos domesticadores da prática do “ensino bancário”.²⁴⁶

Em outras palavras, o discurso proferido por Cortesão (2018) ecoa o mesmo teor de Gadotti (2019), centrando-se numa argumentação uma forma vazia, sem as mediações de conteúdos que a constiuí. A luta em prol da formação crítica em relação à realidade vivida ainda se enquadra na esfera da “conscientização”, que é o atributo formal da ontologia “existencialista cultural”. Focar-se nesse aspecto formal não implica afirmar uma reformulação ou uma inovação a conceito de “conscientização”. Pelo contrário, significa reconhecer que o próprio “desenvolvimento” de Freire já está intrinsecamente presente na forma da ontologia “existencialista cultural”, ou seja, conscientizar-se sobre a situação particular no mundo é parte integrante da gramática dialética das consciência.

Nesta encruzilhada teórica, deparamo-nos com a intrigante problemática concernente à influência do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), cuja expressão oscila entre a repressão e o reconhecimento moderado, principalmente, por parte dos herdeiros do legado freiriano – os intelectuais ligados ao Instituto Paulo Freire. Esta constatação sugere que a filosofia do ISEB é meramente considerada pelos seguidores de Freire como uma entre várias influências, relegada a um plano secundário.

Porto Alegre : Artes Médicas, 1997, p.147.

246 CORTESÃO, Luíza. *Contra o Desperdício do Conhecimento* GADOTTI, M, MARTIN CARNOY - Organizadores. **Reinventando Freire: a práxis do Instituto Paulo Freire**. São Paulo: Instituto Paulo Freire. Lemman Certer/Stanford Graduate Scholl of education. p.53.

Como o diagnóstico de Giroux e Torres, embora reconheçam a influência do ISEB, afirma que pedagogia libertadora de Freire que se apropria de diversas correntes de pensamento, visando construir uma proposta original e contextualizada. Da mesma forma, Rosas argumenta que a influência do ISEB se resume, por um lado, a um referencial teórico a ser adaptado ao contexto do concurso, no entanto, Freire reformula essa influência através de sua prática como educador e vai além de sua bibliografia, pois sua leitura assídua transcende sua produção concreta. Gadotti, em sua obra de 1993, omite a determinação do ISEB na produção intelectual de Freire. No entanto, em sua escrita de 2019, concede um reconhecimento efêmero, admitindo-o como uma das influências. Ao fim, ele argumentam que Freire absorve o modelo conscientização isebiano, mas o transcende.

Assim, o primeiro momento é o recalque do reconhecimento em relação à questão formal do “existencialismo culturalista” latente em Freire. Os freirianos buscam justificar a invenção de uma “síntese” entre múltiplas perspectivas, mas devemos destacar que essa tentativa no Brasil não se origina diretamente de Freire, mas sim, como demonstrado por Paiva (2000), de uma filtragem pessoal da problematização proveniente do IFB (Instituto de Filosofia do Brasil) e do ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros) junto ao debate dos “jovens católicos”. No segundo momento dessa repressão, os freirianos reconhecem que há um conceito que não é “invenção” do educador: a “conscientização” não é uma construção única de Freire, mas sim uma contribuição proveniente da filosofia do ISEB. No entanto, o segundo momento da repressão visa estabelecer uma negação para formação de uma nova “reformulação”. Em outras palavras, para os freirianos, o educador se apropria, porém reformula um conceito, reescrevendo-o como tantos outros em sua gramática. Em suma, eles argumentam que Freire incorpora elementos da fenomenologia, do existencialismo e do marxismo, situando essa reformulação historicamente no contexto particular da existência, com o objetivo de formar uma práxis em relação ao mundo. Mas ao enunciarem a invenção do novo, eles reafirmam o quadro formal do “existencialismo culturalista”.

Essa é a questão central. A "conscientização" em Freire somente pode ser compreendida dentro de uma ontologia da dialética das consciências advinda do "existencialismo cultural". Ela não é um tema isolado ou excluído que pode ser tratado de forma separada. Visto que isso parte do contexto do nascimento da conscientização, não é

possível retirar o educador desse contexto. A formalização do "existencialismo culturalista" nasce com o objetivo de lidar com temas gerais personalizados pela indução particular. Sua produção, a partir dessa gênese, é criar uma filosofia do particular - daquele que se engaja para mudar sua situação formando uma "comunidade de autênticos". É uma tentativa de sistematizar antinomias para uma formação práxis particular que exige universalidade.

Para os herdeiros do legado de Freire, os isebianos são considerados apenas como uma fonte bibliográfica, citada eventualmente por Freire em seus escritos, ou meramente como um estágio transitório. O nacional-desenvolvimentismo representou um momento na trajetória do educador, a partir do qual posteriormente realizou a autocrítica, porém os intérpretes de Paulo Freire não perguntam se a gramática, a "filosofia existencial", permanece como princípio norteador. A questão que deveríamos fazer é se houve uma ruptura na filosofia educacional de Freire. Se o educador realmente descartou a forma do "existencialismo cultural", ou simplesmente a aplicou em outros contextos o mesmo princípio.

Sessão 2

A consciência do antagonismo absoluto da História: Desumanização versus Humanização

Capítulo 1

1.1 Rememorando nossos passos

Apresentamos até o momento neste trabalho algumas determinidades no pensamento do educador Paulo Freire. Primeiramente, destacamos que todo o esforço pedagógico do educador, nos anos 1950 e 1960, está mediado pela forma do “existencialismo cultural”. O “método Paulo Freire” consiste na aplicação do “existencialismo cultural” na prática pedagógica. Argumentamos que, a partir do contexto em que se desenvolveram os primeiros trabalhos do educador, havia um clima intelectual no qual o existencialismo, o culturalismo e o personalismo eram não apenas formas de conceber a realidade, mas também, e principalmente, de se comunicar com ela. Demonstramos que, embora o existencialismo, o culturalismo e o personalismo já circulassem no pensamento católico no Brasil antes da criação do IBF, foi o IBF que desempenhou o papel de sistematizar essas perspectivas, formando uma “síntese” entre elas, que foi denominada por Jaguaribe como “existencialismo cultural”. Essa expressão não é apenas uma nomenclatura vazia, mas sim a apresentação de um modelo que teve grande influência na intelectualidade brasileira da época, formalizando uma filosofia do particular, um particular que afirma uma nova existência centrada na pessoalidade da consciência e que se contrapõe à racionalidade europeia. O ISEB, como herdeiro direto, não apenas difundiu essa filosofia traduzindo textos, mas também interpretou os intelectuais europeus dessas tradições à luz da consciência particular e, principalmente,

produziu uma militância política cujo princípio se baseia em um projeto ser para o Brasil.

Apresentamos que a “gênese” da produção intelectual e política de Paulo Freire está intrinsecamente ligada a esse contexto, pois o educador se engajou na práxis, tanto na forma quanto no conteúdo da ideologia isebiana nos anos 1950 e 1960. Na verdade, a “conscientização”, categoria central do “método Paulo Freire”, é a expressão pura da filosofia isebiana, filtrada a partir do resultado da sistematização de Vicente da Silva (2009) das racionalidades filosóficas na história, como uma “dialética das consciências”. A consciência de ser torna-se uma ontologia, aquilo que os “isebianos históricos” afirmam como a necessidade de produzir uma nova “consciência entre nós” diante das crises na história, as quais são a demanda pela afirmação da qualidade “infinita da pessoa humana” em negação à finitude da empiria. É a apresentação das etapas ou transições das consciências, da “ingênua” para a “autêntica”, visando a formação de um projeto que proporcione uma nova existência na história.

A consciência assume centralidade na questão, apresentando-se no discurso do “existencialismo cultural” como uma falta contra as formas normativas de reconhecimento existencial da pessoa humana, seja em seu contexto particular, como no caso da formação da barbárie na história do Brasil, seja no modo hegemônico em que as formas de reconhecimento do ser subdesenvolvido se apresentam na racionalidade europeia. A consciência particular não pode se limitar a ser apenas um objeto da vontade de seu senhor; ela deve manifestar sua vontade particular. Não é por menos que Silva (2009) dá tanta ênfase na dialética do senhor escravo de Hegel (2019), mas reinterpretado à luz de uma perspectiva “existencialista-culturalista-personalista”. Posteriormente, essa dialética se torna a dialética do colonizador e do colonizado em Corbisier (1960). Mas, como vimos com os “isebianos históricos”, a racionalidade centra-se mais como poder normativo europeu, sua imposição é tamanha que a consciência somente pode afirmar seu “Si”, se ela expressar a falta no outro. Essa falta não é nada menos que o desejo como apresentação do não reconhecimento, a consciência se torna expressão da subjetividade, ou como diz Silva (2009) à luz de Hegel (2019), a subjetividade como pura entidade negativa. Assim, não é surpreendente a formação da cultura como um jogo lúdico, como expressões da negação da objetividade da razão e a afirmação da comunicação como relações dos objetos para as subjetividades. A formação de uma substância

lúdica, de uma vontade que se apresenta não como racionalidade do objeto, mas da subjetividade que compartilha modos de consciência sobre um modo de existência em relação ao contexto de uma situação empírica finita, torna-se a ideologia no ISEB. Daí a ênfase, principalmente de Jaguaribe, Corbisier e Vieira Pinto, no papel da intuição, principalmente na produção e formação ideológica na cultura, pois a nova “consciência entre nós” não é a organização da racionalidade na cultura, pois a razão não tem poder coercitivo total sobre o objeto, há um resto de pura negação da subjetividade, que se expressa em sentimentos de não integração. Daí a necessidade de uma integração não pela razão, mas afetação de uma ideologia que provoque na intuição o sentimento de pertencimento, que sinta-se integrada no “clima cultural”. Por outro lado, esse apelo puro à subjetividade, é afirmação que a verdade é apenas a atividade do mais puro particular, cai no relativismo indutivo da consciência. Nesse ponto, é possível compreender as críticas aos “isebianos históricos”, pois ao criticar a universalidade da razão, mas ao mesmo tempo afirmar uma universalidade do particular, na identidade positiva de uma nova existência de um projeto geral, indução e razão entram em um conflito paradoxal.

No entanto, tal questão não se apresenta como um problema para o “existencialismo cultural”. A consciência, que cada vez mais se adentra no movimento da representação, assimila as múltiplas representações para si, por mais conflitantes que sejam, afirmando que esse conflito no particular já é seu “ser-no-e-com-o-mundo”. Pois o outro sempre nega suas representações. “Revela-se”, em essência, que a comunicação é ontologicamente incompleta e limitada, uma vez que a construção de palavras que reafirmam a identidade do outro nunca cessa – pois a falta do outro nunca se satisfaz. Assim, em seu ser, tal atividade constitui-se como uma manifestação da vontade direcionada ao outro, uma atividade que ainda não é universal, mas simplesmente representa o particular. Tudo isso constitui um anseio inalcançável, porém necessário. Pois o desejo particular quer ser reconhecido – esse é o movimento da consciência. Assim, desejo e vontade entra em um jogo conflitante e contingente, onde não há garantias de concretização. A consciência que expressa sua vontade de forma mais “autêntica” é aquela na qual a Ideia, ou a ideologia, sobrevive ao jogo conflitante da comunicação cultural, transcende a pura contingência da realidade empírica e é capaz de vislumbrar, como Ideia momentânea, a expressão da situação do “ser-no-mundo”,

estimulando a mudança no “lúdico” internalizado na intuição e ganhando força através da realização dessa ideia na finitude da vida, para que venha se concretizar como existência, engendrando um clima cultural – uma “autoconsciência” comunitária. O projeto de existência é, na verdade, uma ideologia particular que organiza e aposta na mudança, em um novo modo de “ser-no-e-com-o-mundo”, que não deixa de ser temporário, finito e histórico – pois o desejo por novos reconhecimentos nunca cessa no ser. Isso posteriormente em Freire (1968) aparecerá com o nome de “ser mais”, sendo incluso e buscando constantemente progredir em sua humanização.

Por isso, adentrar em contradições e antinomias da razão é uma expressão da existência em crise, pois ressalta uma falta ainda não reconhecida pela intersubjetividade. É por essa razão que, retroativamente, podemos observar que a comunicação entre o pensamento IBF internalizado ISEB, que ocorre no confronto entre o pensamento católico reacionário e progressista e os jovens católicos radicais, já faz parte dessa lógica de reconhecimento, interna na dialética das consciências, sistematizada por Silva (2009). De acordo com Jasper, essa comunicação nunca cessará, pois sua atividade é de luta e sua existência é sempre incompleta. A ideologia no ISEB, para se tornar verdade, deve se encarnar no concreto como prática política, deve conflitar com outras ideologias, sair das abstrações da consciência e tornar-se prática no mundo real. No entanto, esse salto para o real é uma aposta contingente, e não se sabe se será concretizado. Mas essa incompletude, essa vontade que nunca cessa, é reconhecida no “existencialismo cultural” como o “motor da história”, que sempre busca novas formas de reconhecimento, a ponto de transcender a própria experiência histórica. Essa falta se torna o combustível, mas, ao mesmo tempo, uma qualidade impossível, pois em um momento ela deve se encarnar em prática política, mas, ao mesmo tempo, representa algo além da experiência empírica, algo suprassensível, pois a “pessoa humana” torna-se o absoluto – além da razão no mundo.

Observamos os problemas formais de uma consciência que afirma sua autenticidade pela certeza que tem de si mesma. Esse certeza nega a razão, mas alega possuir a razão absoluta, o que explicita ainda mais contradições e paradoxos internos nesse pensamento. A vontade da consciência, como ação humana, não está dissociada de uma racionalidade de valores. O argumento de que existem qualidades além da experiência está implicitamente

afirmando que há uma racionalidade em operação, organizando uma lógica onde as qualidades da “pessoa humana”, como racionalidade, autonomia, liberdade, boa vontade, eficácia, integridade, flexibilidade, firmeza, coragem, generosidade, entre outras, possuem um princípio de ser que não condiz com a intuição imediata da consciência. Como vimos, esses mesmos valores que vão além da experiência entram em antinomia também com a forma social capitalista. No âmago do ISEB e de Paulo Freire (1959-1967), a pessoa como absoluto está além da divisão social imposta pela sociedade capitalista. Para eles, a superação da violência concreta reside na formação de uma comunhão entre comunicadores, a fim de superar o viver meramente para existir no Logos, no criador. Isso, para eles, se torna uma forma de transcender a violência concreta da realidade no ser.

No fundo, a dialética do “existencialismo cultural” adentra constantemente em contradições formais e no misticismo, exatamente devido ao modo operante de fetichizar a consciência como princípio primeiro. Por outro lado, isso explica o “coquetel filosófico” do ISEB e, também, de Paulo Freire, pois, uma vez que o princípio absoluto é a consciência, o “existencialismo cultural” resulta em uma expressão da vontade da consciência autêntica, e somente ela, como consciência particular, pode organizar e atribuir sentido aos objetos do mundo. De entre as várias perspectivas filosóficas, por mais antinômicas que se apresentem, na “síntese” pessoal da consciência, sua contradição afirma o caráter particular da consciência, ler e dar sentido ao mundo. Essa “síntese”, que pode se tornar autêntica, não é organizada pela consciência que é mais racionalmente apta, mas aquele que sente ser, como deixa explícito Pinto (1960), a autenticidade é um jogo lúdico, logo, a autenticidade para ser autenticidade deve estimular as consciências à mudança política. É por isso que a afirmação de Lebrun (1960) a respeito de Vieira Pinto não poderia ser mais verdadeira; sua filosofia é uma ideologia da aposta na mudança. Poderíamos ainda acrescentar, sobre o “existencialismo cultural”, que ele é uma ideologia pessoal da mudança.

Isso explicaria a escrita tão pessoal de Freire sobre sua experiência pedagógica. Grande parte de seu trabalho, principalmente os ensaios considerados revisões de ideias e autocrítica, como *Educação como Prática da Liberdade* (1967), *Pedagogia do Oprimido* (1968) e *Pedagogia da Esperança* (1992), são reflexões pessoais sobre sua própria ação. Essas problematizações têm sempre o objetivo de fazer com que a consciência reflita sobre

como ela se organizou, problematizou e agiu como “ser-no-e-com-o-mundo”. E, principalmente, seu passado de reflexão e ação estimula a formação de uma nova autoconsciência que atenda à situação em sua particularidade, promovendo a formação de uma luta conjunta com outras consciências para concretizar a existência de uma comunidade humanizadora, onde a “pessoa humana” seja reconhecida absolutamente pelas qualidades que refletem o vínculo eterno com seu criador. Poderíamos ainda questionar se isso não é uma expressão de um existencialismo personalista. Sim, é verdade que o “existencialismo cultural”, formalmente, é um personalismo existencialista cristão. No entanto, seu contexto está marcado pela luta anticolonial, e essa negação tem um caráter performático político, mesmo que o “existencialismo cultural” não acrescente nada à forma, pois na própria forma já se reconhece o particular nos conflitos comunicacionais. A ênfase em formar uma própria filosofia é uma forma de performar sua singularidade política em negação ao pensamento colonizador. Como apresentado neste trabalho, o “existencialismo cultural” é uma filosofia que tem como objetivo internalizar, de maneira singular, a filosofia europeia. Esse caráter particular e a afirmação da negação à objetividade pura da palavra ciência, como diria Silva (2009), representam a afirmação da subjetividade situada ao objeto, o ser como vontade pessoal da consciência em relação ao mundo. Todo o trabalho dessa filosofia busca destacar que a ação particular, de enuncia com suas palavras, é a vontade de ser verdadeiro fora dos moldes europeus. E é Vieira Pinto (1960-1961), autor que influenciou toda a trajetória de Paulo Freire, quem ressalta isso de forma mais incisiva. O conhecido “método Paulo Freire” não é menos do que a internalização pessoal e a atribuição de uma forma particular ao conhecimento que é externo, o outro de si para si. É subjetivar aquilo que é objetivo, a situação pessoal da consciência “no-e-com-o-mundo”. O contrário disso significa apenas depositar conhecimento.

É neste ponto que nossa problemática se acentua: a ênfase do ISEB não se limita a ser apenas uma ideologia do nacional desenvolvimentismo. Todo o processo do ISEB está constituído por uma filosofia que legitima uma ação momentânea, uma atividade política situada no tempo. É por essa razão que a análise hegemônica do instituto de Paulo Freire, como a análise histórica de Scocuglia, 2019 ou a crítica de Saviani (2021), tem seu limite ao destacar apenas a ação do conteúdo finito do nacional desenvolvimentismo em Paulo Freire, e

não a forma que deu sentido a essa ação ideológica. Não é por acaso que o ISEB tem sua “gênese” no IBF. Corbisier e Jaguaribe insistiram na necessidade de uma filosofia particular, uma filosofia que possa dar existência no Brasil. E como apresentamos, tanto em Silva (2009), Corbisier (1960) e Vieira Pinto (1960), advertem sobre o “salto da fé”: a ação no mundo concreto é uma ação de aposta para ser. Vieira Pinto (1961) ainda enfatiza que a práxis nacional desenvolvimentista, ao final, pode ser fruto da ingenuidade.

Assim, adentramos na segunda parte deste trabalho, onde analisamos o desdobramento das ideias da *Pedagogia do Oprimido*, outro marco no pensamento freiriano. Neste marco, o educador dá continuidade às ideias anteriores, mas incorporando novos conteúdos que se desenvolverão em uma atualização na *práxis* cultural. Essa nova práxis se situa não mais nos horizontes da democracia liberal, mas sim na revolução, no discurso que estimula a superação do horizonte de uma sociedade de classes para formação de comunidade socialista de “pessoas humanas”. Esse novo marco, que tem sua história no final da década de 1960 aos anos 1980, será nosso foco neste momento. Nos deteremos, principalmente, nas principais obras desse período, que são: *Pedagogia do Oprimido*; *Ação Cultural para Liberdade e outros escritos*; *Cartas à guiné-Bissau: registros de uma experiência em Processo*; *Conscientização: Teoria e Prática da Libertação. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire* e *A importância do ato de ler*.

1.2 A encarnação e personificação do Verbo na educação popular

Não há dúvidas de que a *Pedagogia do Oprimido* é o texto mais importante e o mais reconhecido em toda a bibliografia de Paulo Freire. Escrito durante seus cinco anos de exílio no Chile, foi finalizado em 1968. O ensaio foi publicado primeiro em espanhol e inglês, em 1970, e somente em 1974 foi publicado em português no Brasil²⁴⁷. Sua fama é tamanha que o texto foi traduzido para várias línguas. No ano de 1996, no livro *Paulo Freire: Uma Biografia*, consta que o livro foi traduzido para 17 idiomas, com prefácio publicado por Ernani Maria Fiori. No entanto, em 2019, no livro *50 Olhares sobre os 50 Anos da Pedagogia do Oprimido*, Janaina Abreu (2019) afirma que, após 50 anos de sua publicação, o livro

²⁴⁷FREIRE, Ana Maria Araújo A voz da esposa: *A trajetória de Paulo Freire*. Em GADOTTI, M. (org.). Paulo Freire: **Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 1996, p.60.

“estaria traduzido para mais de 30 idiomas e entre os 100 livros mais pedidos em universidades de língua inglesa pelo mundo”²⁴⁸.

A partir desta obra, como deixa explícito Ana Maria Freire (1996), processa-se o reconhecimento global de Paulo Freire no mundo. Esse fenômeno se revela nas instituições que tem seu nome, dispersas pelo globo, nos reconhecimentos acadêmicos de sua obra, nos títulos honoríficos e nas premiações nacionais e internacionais que lhe foram concedidos. Políticas públicas, governos e instituições organizam programas que se inspiram no modelo Paulo Freire. É imprescindível mencionar o impacto que sua persona exerce na produção cultural, por meio de eventos comemorativos em datas emblemáticas de sua obra, sejam elas acadêmicas ou populares. A questão do “lúdico” também se faz presente, já que sua imagem inspira artistas e escritores que encontram nela um espelho para suas próprias criações. Que se expressa no impacto no imaginário popular, com a personificação de sua figura ou de suas ideias permeando músicas, documentários, filmes, peças teatrais e outras expressões da cultura popular. Dessa forma, a persona de Freire se tornou uma fonte de inspiração para a transformação do mundo, uma imagem de esperança que incita a busca por um ideal de comunhão e igualdade para todos aqueles que desejam ser reconhecidos como “pessoas humanas”.

Ana Maria Freire (1996) apresenta com orgulho uma extensa lista mundial de reconhecimento de Paulo Freire. Embora implementação do “método Paulo Freire” seja particular, seu reconhecimento Universal reside no ideal de uma educação que almeja estimular um sentimento coletivo em direção a um mundo mais humano. Um caso ilustrativo desse reconhecimento é o Prêmio Educação para a Paz, concedido pela UNESCO em Paris, em 1986, o qual reconhece a contribuição do educador para a formação de um sistema educacional que promova a paz, a justiça social e o desenvolvimento humano. Posteriormente, em 2019, Audrey Azoulay, diretora-geral da UNESCO, discursou sobre o mérito da premiação de Freire, e a importância da contribuição intelectual de Freire sobre a questão: “O que é a educação e para que serve?”. Para ela, essa problemática é uma questão central para

248ABREU, Janaina. Para além da Pedagogia do Oprimido. **Em 50 olhares sobre os 50 anos da pedagogia do oprimido** [livro eletrônico] / Paulo Roberto Padilha...[et al.], [organizadores). -- 1. ed. -- São Paulo : Instituto Paulo Freire, 2019, p.47.

UNESCO²⁴⁹. Segundo a instituição, a função da educação, reside na formação para a cidadania. A educação é uma formação cidadã que tem como objetivo criar “uma crescente interdependência e interconectividade entre países nas áreas econômica, cultural e social, por meio de maior comércio internacional, migração, comunicação, etc.”²⁵⁰ Pois cidadania, como expresso no texto, por Torres (2015), diretor do Instituto Paulo Freire, “está marcada por um entendimento da interconectividade global e um compromisso com o bem coletivo”²⁵¹. Embora esse compromisso pode sofrer alterações, como diz a UNESCO (2015), pois há:

(...) diferenças de interpretação, existe um entendimento comum de que cidadania global não implica uma situação legal. Refere-se mais a um sentimento de pertencimento a uma comunidade mais ampla e à humanidade comum, bem como a promover um “olhar global” que vincula o local ao global e o nacional ao internacional.²⁵²

Da mesma forma, essa forma de reconhecimento a Paulo Freire se expressa no Estado brasileiro, com a Lei Nº 12.612, de 13 de abril de 2012, que concede ao educador o título de Patrono da Educação. A lei tem um caráter puramente de homenagem ao educador pela contribuição de seu legado na educação. Embora, em termos discursivos, essa lei proclame sua concordância com a concepção popular de educação e valida o pensamento e do “método Paulo Freire”, por outro, como destaca Gadotti e Couto (2018): “Paulo Freire foi declarado patrono da educação brasileira, mas seu ethos pedagógico permanece distante da política educacional.”²⁵³ Essa distância do discurso oficial e a prática concreta revela-se como mais

249 Tradução nossa. AZOULAY, Audrey. Foreword by Audrey Azoulay, Director-General of UNESCO for The Wiley Handbook on Paulo Freire. In TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2019, p.17.

250 ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA (UNESCO). **Educação para a cidadania global: preparando alunos para os desafios do século XXI**. Brasília: UNESCO, 2015a., p.14

251 ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA (UNESCO). **Educação para a cidadania global: preparando alunos para os desafios do século XXI**. Brasília: UNESCO, 2015a., p.14

252 ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA (UNESCO). **Educação para a cidadania global: preparando alunos para os desafios do século XXI**. Brasília: UNESCO, 2015a., p.14

253 GADOTTI, Moacir e COUTO, Sônia.. Reinventar a educação é inverter prioridades O lugar da educação de adultos como política pública Em GADOTTI, M, MARTIN CARNOY - Organizadores. **Reinventando Freire: a práxis do Instituto Paulo Freire**. São Paulo: Instituto Paulo Freire. Lemman Certer/Stanford Graduate Scholl of education, 2018, p.145.

um exemplo de ideologia, a persona de Freire, no fundo, é apenas uma inspiração de esperança para a formação de uma educação humanizadora, um modelo ideal que a educação do país deveria seguir. A figura do educador torna-se a expressão daquilo que a UNESCO (2015) nos diz sobre o sentimento compartilhado de esperança e cidadania para a formação futura de um mundo melhor. Por outro lado, esse sentimento deve ser sempre legislado e conservado pelo sentimento moral da esperança, enquanto, no presente, a operação da realidade se realiza pela universalidade das trocas comerciais.

É de fato intrigante observar como o discurso geral da educação, tanto a nível mundial quanto nacional, adota a estrutura formal similar ao “clima cultural” buscado pelos “isebianos históricos”, pelos católicos existencialistas-personalistas e por Freire nas décadas de 1950 e 1960. Freire (1959) dizia, sob referência de Oliveira Viana, que a formação da cultura nacional se daria através da internalização de um hábito no povo brasileiro, resultando em um sentimento de dever cívico, uma consciência coletiva voltada para a formação conjunta – o interesse pelo bem público se transformando em uma autoconsciência coletiva revolucionária. Esse sentimento é estimulado pela forma ideológica que permeia todo o “existencialismo cultural”, uma ideia que personificada do particular para a “autoconsciência comunitária”, uma figura que atravessa tanto o Estado quanto o imaginário popular. Essa imagem representa os valores da organização universal da comunidade e é imediatamente intuída nas consciências como expressão e realização do “clima cultural”. Em outras palavras, a encarnação dessa ideia alimenta o jogo das consciências e serve de inspiração para a realização e o reconhecimento das qualidades “pessoais humanas” em comunhão com a comunidade.

Atualmente, esse sentimento de autoconsciência em prol do bem comum se tornou o discurso hegemônico, como podemos observar na UNESCO, uma instituição que desempenha um papel crucial na definição dos horizontes futuros da educação. No entanto, esse discurso não está mais estruturado na negação da hegemonia dos países imperialistas em favor da gestão nacional, mas sim em um apelo à harmonia e à paz entre as nações, reconhecendo e tolerando as particularidades de cada cultura específica. O multiculturalismo, enquanto direito à diversidade, deve nortear o reconhecimento das qualidades da “pessoa humana”, em que a tolerância assegura a paz nas transações comerciais entre nações qualitativamente diversas.

No entanto, a educação voltada para a formação desse sentimento global cidadania não trouxe consigo a tão esperada revolução. O sentimento de pertencimento à comunidade, tão defendido pelo ISEB e por Freire, foi absorvido pela universalidade, mas desprovido de seu caráter subversivo nacionalista. Reconhecem-se os atributos das qualidades humanas pregadas pelo humanismo existencialista-personalista, mas abstrai-se a forma de organização política da situação particular do modelo racionalidade Universal, pois o antagonismo interno ao modo hegemônico de racionalização entre as nações é algo do passado. A defesa é assertiva de uma era pós-ideológica, na qual os conflitos internos e entre nações somente trouxeram problemas. O que importa agora é reconhecer e tolerar os diferentes modos de vida no mundo para haja paz mercadológica entre as nações – pois, esse é o cerne do sentimento de cidadania global.

Nesse contexto, o reconhecimento nacional e internacional traz consigo uma ambivalência que gera tanto orgulho quanto frustração para os herdeiros do legado de Freire. Por um lado, há o reconhecimento da pessoa de Freire e de seu “método de educação”; por outro lado, sua figura se reduz a uma mera representação da luta por uma educação voltada para a formação da “pessoa humana”. Mas, aqui, não há uma “ironia no destino”? Ao analisarmos a estrutura formal do “método Paulo Freire”, seu telos humanizador, se identifica com os horizontes normativos da razão educacional hegemônica. Pois, o reconhecimento nacional e mundial de Freire se transforma, formalmente, na personificação daquilo que os “existencialistas culturais” defendiam como “consciência autêntica”. No caso do educador, ele se torna uma representação ideológica particular, que estimula o reconhecimento das qualidades universais da “pessoa humana” para a formação futura de uma comunidade de “pessoas humanas”. A “ironia do destino” reside no fato de que esse elemento formal, que para Freire (1967) é sinônimo de educação como prática da liberdade e da apresentação do absoluto como reconhecimento comunitário da “pessoa humana” sob a forma da democracia representativa liberal, agora é reconhecido como conteúdo universal da educação no mundo, na comunidade multiculturalista liberal da UNESCO. No entanto, esse reconhecimento não se traduz na realização utópica formação de “pessoas humanas”, mas meramente o reconhece como um ideal a ser seguido, algo suprassensível que a educação multicultural liberal humanista deve representar, mas realizar-se sob as rédeas do Capital.

Antes de Paulo Freire se tornar um “cidadão do mundo”, aclamado pela UNESCO e posteriormente ser consagrado como Patrono da Educação no Brasil, é necessário nos questionarmos: quais os motivos por trás do processo reconhecimento alcançado pela sua obra central, a *Pedagogia do Oprimido*?

Segundo Torres (1996), a *Pedagogia do Oprimido*, é uma progressão das ideias presentes em suas obras anteriores, principalmente, *Educação como Prática da Liberdade*. Estes escritos, segundo o sociólogo, emergiram em um contexto de tensões na América Latina, que abrangeu o período compreendido entre os anos 1950 e o início dos anos 1970. Durante esse período, ocorreram conflitos de grande relevância, como a Revolução Cubana (1959-1960), que marcou a ascensão do primeiro governo socialista latino-americano. A Aliança para o Progresso, uma iniciativa organizada pela administração de John F. Kennedy em 1961, apresentava-se com o objetivo de fomentar o desenvolvimento econômico na América Latina, mas sua real intenção era combater o avanço do comunismo decorrente da Revolução Cubana. Esse projeto direcionou investimentos em áreas como infraestrutura, educação, saúde e agricultura em diversos países latino-americanos. Também, nesse período é marcado pelos avanços e desenvolvimento de políticas populistas, impulsionadas pelos governos nacionalistas que exerceram uma influência significativa na América Latina. Essas políticas populistas propunham a industrialização como forma de alcançar a autonomia econômica nacional em relação aos países centrais do Capitalismo, produzindo mecanismos para maior participação da população, mediada por representantes do Estado. A figura do líder carismático, “autêntico” e que personificasse as aspirações do povo, como modelo ideológico para progresso da comunidade. Na Argentina, por exemplo, Juan Domingo Perón (nas décadas de 1940, 1950 e 1970) desempenhou um papel proeminente nesse contexto. No Brasil, durante o período da República Populista (1940-1960), que abrangeu desde Getúlio Vargas até Jânio Quadros. No Chile, destacam-se os períodos dos governos de Frei Montalva (1964-1970) e Salvador Allende (1970-1973).

O nacionalismo em países latino-americanos, aliás, foi permeado por movimentos intelectuais que incitavam confrontos contra as normativas capitalistas, bem como contra o imperialismo e colonialismo dos países desenvolvidos. Segundo Torres (2019), a América Latina, nesse momento, era um solo fértil para contribuições acadêmicas e intervenções

políticas. Pensadores empreendiam esforços na busca por formas de pensamento contra-hegemônicas, à medida que buscavam elucidar o desenvolvimento, ou sua falta, ao mesmo tempo em que incitavam o despertar da vontade de transformação. A teoria da dependência, criada nas décadas de 1950 e 1960 pela CEPAL, encontra-se principalmente nas ideias de Raúl Prebisch e outros economistas, que contribuíram para a análise do subdesenvolvimento latino-americano, apresentando a exploração ao contexto capitalista centro-periferia e do colonialismo interno presente na região. Argumentavam que o subdesenvolvimento é fruto da exploração e das relações desiguais entre os países centrais e os países periféricos, no âmbito do sistema capitalista. Essa influência, posteriormente, se manifestou no livro de Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto (1979), cujo reconhecimento alcançou alcance global ao apresentar críticas ao modelo de gestão do capitalismo tradicional em relação ao subdesenvolvimento econômico.²⁵⁴

Torres (2019) ressalta que, nesse período, o boom literário latino-americano ressoou seu impacto no resto do mundo, principalmente através do realismo mágico. Escritores como Julio Cortázar, Carlos Fuentes, Mario Vargas Llosa e Gabriel García Márquez, entre outros, marcaram a história da literatura. O realismo mágico era uma estética que se contrapunha ao realismo europeu. Suas tramas, como diz Arrigucci (1999), apresentavam uma “oscilação ambígua entre o real e o irreal”²⁵⁵, sendo uma forma de representar uma realidade mágica que, por ser impossível, podia ser real. Posteriormente, em 1990, Homi Bhabha afirmou que o realismo mágico é uma “linguagem emergente do mundo pós-colonial”²⁵⁶.

Da política-econômica, da arte para educação cristã, a persona de Freire se apresenta como a figura de mais destaque. Em 1963, o “método Paulo Freire”, destaca Torres (1996), exerceu uma forte influência sobre os educadores cristãos. No início da década de 1960, ocorreu a formação do Movimento de Educação de Base (MEB) por militantes católicos, com apoio da própria Igreja, sendo uma das primeiras iniciativas de estabelecer uma política

254 TORRES, Carlos Alberto. Paulo Freire and the Dialectics of the Local and the Global .In TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2019, p.4.

255 ARRIGUCCI JUNIOR, Davi. Outros achados e perdidos. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.118.

256 BHABHA, Homi K. (ed.). Nation and narration. London: Routledge, 1990. p.7. Apud .LEGELSKI F. 2021.História conceitual do realismo mágico: a busca pela modernidade e pelo tempo presente na América Latina. Almanack, n. 27, Guarulhos, 2021, p.9. <https://orcid.org/0000-0001-5026-5048>

pastoral direcionada às classes populares. Nesse contexto, emerge a influência direta do “método Paulo Freire”. O MEB, além de promover a alfabetização dos pobres, tinha como objetivo despertar sua consciência em relação à sua condição específica, incentivando-os a lutar por mudanças²⁵⁷. Essa influência foi oficialmente reconhecida com a aprovação do método de alfabetização de Freire pela *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil*. O MEB recebeu reconhecimento estatal e passou a utilizar o método de alfabetização por meio da telescola, uma forma de educação à distância que utilizava a televisão e monitores como recursos educacionais²⁵⁸.

Essa relação entre educação e pensamento católico, inseparáveis na filosofia educacional de Freire, é uma das principais razões para o reconhecimento do educador. Torres (1996) afirma que essa é uma das razões para o sucesso de Freire, pois a década de 1960 foi marcada pelo Concílio Vaticano II (1965), um momento em que a Igreja Católica propôs reatualizar seu cristianismo aos tempos modernos. Esse processo desencadeou uma maior aplicação ideológica nas estratégias políticas na sociedade civil. A reatualização dos ideais católicos foi recebida, como diz Löwy (2016), com uma explosão de atividades que começaram a abalar a Igreja como um todo no continente americano. A Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada em Medellín, Colômbia, em 1968, é um reflexo desse processo. Na reunião dos bispos, foram adotadas novas resoluções que não apenas denunciavam as estruturas existentes, mas também afirmavam que a própria estrutura social era formada por uma “violência institucionalizada”. Reforçavam a solidariedade da Igreja com a aspiração do povo à “libertação de toda a servidão”. Até mesmo reconheciam que, em determinadas circunstâncias – quando a tirania é prolongada de forma pessoal ou estrutural –, a insurreição revolucionária é necessária. Na questão sobre educação, a referência a Paulo Freire, de sua obra, *Educação como prática da liberdade*, como diz Torres (1996), é explícita no documento:

Sem esquecer as existentes diferenças entre os sistemas educacionais de países da América Latina, nossa opinião é de que o currículo, em geral, é muito abstrato e pedante. O método didático tenta transmitir conhecimento ao invés

257LOWY, Michael. **O que é Cristianismo da Libertação : religião e política na América Latina** / Michael Löwy. – 2. ed. – São Paulo : Editora Fundação Perseu Abramo : Expressão Popular, 2016, p.147.

258TORRES, Carlos Alberto. Uma voz do biógrafo latino-americano **UMA BIOGRAFIA INTELECTUAL**. Em GADOTTI, M. (org.). Paulo Freire: **Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 1996, p.122.

de, dentre outros valores, uma crítica aproximação da realidade. De um ponto de vista 'social', o sistema educacional tenta apoiar a estrutura social e econômica ao invés de suas modificações. Quando os latino-americanos tentam construir sua própria identidade inseridos num contexto de rico pluralismo cultural, eles se deparam com um sistema educacional uniforme. Sistemas educacionais têm uma orientação econômica dirigida para se possuir bens, enquanto o jovem necessita desenvolver-se através da satisfação e da auto-realização no trabalho e no amor. Nosso pensamento sobre esse aspecto tenta promover uma visão de educação que concorda com o desenvolvimento integral do nosso Continente. Essa educação é chamada de educação para libertação; isto é, educação que permite o aprendiz a ser sujeito de seu próprio desenvolvimento.²⁵⁹

Vanilda Paiva (2000) rememora como esse acontecimento é paradoxal, uma vez que Paulo Freire aderiu ao catolicismo progressista somente nos primeiros anos da década de 1960. É importante lembrar que, em seu trabalho *Educação e Atualidade Brasileira* de 1959, o educador enfatizava a necessidade de fornecer uma ideologia às massas para a formação de uma cultura popular nacional. No entanto, em *Educação como Prática da Liberdade* de 1967, o processo de escrita ocorreu em um contexto em que o educador estava mais próximo da JUC (Juventude Universitária Católica) e da Ação Popular. Nessa obra, Freire (1967) reatualiza suas leituras, a partir Pinto (1960) e do personalismo-existencialismo-cristão europeu. A finalidade da *práxis* já não se limita a fornecer uma ideologia às massas; a questão não é mais ser diretivo em relação a elas, mas sim trabalhar junto com elas para transformar a massa em povo. Mesmo com a aproximação dos conteúdos, incluindo citações a Mounier no ensaio de 1967, sua abordagem ainda se volta para a leitura de uma sociedade liberal representativa, alinhando-se mais à perspectiva da democracia liberal cristã de Maritain do que ao socialismo personalista de Mounier. Em outras palavras, durante a divisão que ocorreu na década de 1950 entre a JUC e a Ação Católica, entre os discípulos de Maritain – que se tornaram democratas cristãos – e os discípulos de Lebreton e Mounier – que seguiram o caminho do socialismo –, Freire, nesse momento, se alinhou ao primeiro grupo. Somente em *Pedagogia do Oprimido* (1969), o educador se direciona ao socialismo personalista.

Paiva (2000) sustenta que a figura de Freire, paradoxalmente, é uma das mais influentes no Concílio de 1968, apesar de sua adesão tardia ao catolicismo radical. Segundo a pedagoga, isso reflete a evolução do contexto da época, que foi da posição da direita para a

259 *Documentos Finales de Medellín*, Buenos Aires, Paulinas, 1971, pp. 70-72. APUD TORRES, Carlos Alberto. Uma voz do biógrafo latino-americano **UMA BIOGRAFIA INTELLECTUAL**. Em GADOTTI, M. (org.). Paulo Freire: **Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 1996, p. 121 a 122.

esquerda, ou seja, houve uma transição do catolicismo reacionário para o catolicismo radical. O catolicismo, devido ao contexto histórico, foi gradualmente influenciado por correntes progressistas até se familiarizar com leituras marxistas. Entretanto, para nós, não se trata de uma simples “evolução dos homens de sua época”²⁶⁰, mas sim de um movimento de preservação da forma do “cristianismo-existencialista-personalista”, ou “existencialismo cultural” incorporando novos conteúdos históricos. Portanto, não podemos subestimar a maneira como esses conteúdos históricos são formalmente organizados. Tanto o personalismo existencialista conservador quanto o radical compartilham do mesmo objetivo teológico: formar uma persona autêntica que esteja harmoniosamente integrada, reconhecendo suas qualidades mediadas pela situação histórica da comunidade, o que equivale à libertação com seu Criador. O que difere é o modo de realizar essa forma, ou seja, como integrar os conteúdos históricos para afirmar as qualidades “positivas humanas”. Como observado em nosso trabalho, Paulo Freire (1959) adota, primeiro, uma *práxis* conservadora. Seu projeto educacional visa fornecer uma ideologia às massas para que elas se tornem parte do desenvolvimento nacional, de modo que essa atividade política possa realizar as qualidades transcendentais humanas no mundo finito. Já em Freire (1967), encontramos uma *práxis* liberal democrática, na qual o processo educacional não fornece, mas evoca as qualidades da “pessoa humana”, para que elas possam realizar, nessa situação histórica, uma democracia representativa liberal que tem como absoluto a realização do humanismo personalista. No entanto, ambas têm como objetivo final a libertação da “pessoa humana” pela processo da conscientização. Devemos observar que conteúdos históricos são representados como “situações-problemas”; a pergunta central do “existencialismo cultural” é ontológica: “qual é a situação do ‘ser-no-e-com-o-mundo’?”. De outro modo, qual é a estratégia política que melhor se enquadra para realizar o reconhecimento e a integração das qualidades humanas em uma comunidade finita, historicamente datada. Essas qualidades não são limitadas pela finitude da história; ao contrário, elas sempre se manifestam como negativa ao contexto, pois suas qualidades estão para além da história, é uma vocação dada pelo Criador. O que muda são as estratégias políticas e como os conteúdos históricos finitos são organizados para que a forma possa encarnar e se concretizar verdadeiramente. Essa finalidade da forma é

260PAIVA, Vanilda Paiva. **Paulo Freire e o Nacionalismo Desenvolvimentista**. São Paulo. Graal, 2000,p.26.

incorporada tanto pelas alas mais conservadoras do ISEB, quanto pelas mais progressistas do ISEB, pela JUC e pela Ação Católica, assim como por Freire. Sua tensão, atrito e divisão e estratégias são, portanto, sua dimensão concreta, a disputa política está no “ser-no-mundo”, mas compartilham, da mesma finalidade formal teleológica do ser, o modo de realizar que é distinto, mas o princípio abstrato é o mesmo.

Não é por menos que, no documento é explícito o caráter formal da educação para a libertação, cujo o princípio é o personalismo-existencialista cristão, seja ele mais conservador, progressista ou radical. Por essa ótica, o reconhecimento da educação freiriana pela Igreja latino-americana não é algo estranho. Da mesma forma que a pedagogia do educador é uma reatualização do “existencialismo cultural” aos novos conteúdos de uma nova situação, seja pensamento e forma social, a reatualização da Igreja, anos 1960 (que também compartilha o mesmo quadro “situacional” de Freire), estava mediada pelo contexto de luta contra a hegemonia do pensamento europeu e a ordem capitalista multinacional. Contexto que promoveu uma ainda maior dependência da periferia em relação ao centro, aprofundou as desigualdades, estimulou o êxodo rural e o crescimento urbano, e concentrou o proletariado nas grandes cidades. A dominação absoluta do centro sobre a periferia refletia o acirramento de conflitos, movimentos sociais, revolução e ditaduras que marcaram esse período. Além do contexto, principalmente, a forma como leem e dão finalidade aos conteúdos desse contexto. Pois, para os católicos de esquerda, cuja leitura e práxis sobre o mundo se enquadram no “existencialismo-cultural-personalista”, a reatualização da Igreja latino-americana afirmava não apenas sua vontade periférica em contraposição à racionalidade do centro globalizado, mas também reconhecia que cada local específico na América Latina, em sua singularidade cultural, poderia expressar sua forma de luta contra a servidão. A crise na América Latina, para o catolicismo radical, está sobre a tensão da Dominação vs Libertação, a atividade radical do cristão é a “libertação de toda a servidão”. A apresentação da pluralidade significava que a atividade multiculturalista era uma expressão da constante necessidade de reatualização dos modos de reconhecimento das identidades.

A pedagogia de Freire, sendo o “existencialismo cultural” na prática pedagógica, comunga que, a relação entre catolicismo e educação, são inerentes à libertação, pois, tanto cristianismo existencialista personalista como a prática educativa buscam a formação do

“sujeito da libertação”. Filosofia que afirma que o sujeito da história se desenvolve quando a consciência de si assume sua situação e reconhece sua particularidade dentro da objetividade temporal. No entanto, essa objetividade está identificada apenas em uma lógica de vontade que subjuga outras pela força, obrigando os outros a cumprirem suas vontades, pois sua vontade prevaleceu no jogo da cultura na história. Por meio do trabalho de conscientização, que nada mais é do que a educação, revela que sua vontade está subjugada à vontade de um senhor. É necessário criar um projeto comunitário no qual os vencidos possam ser novamente reconhecidos em suas qualidades de pessoa humana. Qualidades que são dadas como vocação pelo seu Criador.

As reatualizações do cristianismo latino-americano e a assimilação de novos conteúdos no “método Paulo Freire” colocam em evidência a assertiva do cristianismo de esquerda de que a História sempre apresenta as narrativas dos vencedores sobre os vencidos. Essa interpretação histórica é o que determinará a orientação do cristianismo da libertação. Segundo Lowy (2016), a filosofia da história do cristianismo da libertação adota uma perspectiva que considera os “vencidos e excluídos, os pobres (em um sentido amplo, englobando classes, raças e culturas oprimidas), como portadores da universalidade e da salvação”²⁶¹. Dessa forma, em contraposição ao cristianismo tradicional da Igreja, o multiculturalismo deixa de ser algo a ser superado pela cristandade. A universalidade já não se encontra no conteúdo de uma revelação realizada por uma forma externa à cultura, mas sim nas formas particulares em que o Criador se manifesta naqueles que são excluídos e marginalizados pelas normas hegemônicas da sociedade e da cultura. Com mesma forma, Freire diz:

Como o Verbo se fez carne, apenas é possível aproximar-se dele por meio do homem. É por isso que o ponto de partida da teologia tem que ser a antropologia. Desta forma, uma teologia utópica deve ser associada a uma ação cultural de libertação, por meio da qual os homens precisam substituir sua crença ingênua em Deus como um mito alienante por um novo conceito: Deus como uma presença histórica que não impede de forma alguma o homem de criar sua própria história de libertação.²⁶²

261 LOWY, Michael. **O que é Cristianismo da Libertação : religião e política na América Latina** / Michael Löwy. – 2. ed. – São Paulo : Editora Fundação Perseu Abramo : Expressão Popular, 2016, p.119.

262 Tradução nossa IN: TORRES, Carlos Alberto. Paulo Freire and the Dialectics of the Local and the Global .In TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2019, p.7.

A afirmação de que o Verbo se encarna no homem, lembremos das “consciências autênticas”, aquelas capazes de despertar a vocação nos demais que se encontram aprisionados no estado de opressão. No âmbito do “populismo indutivista”, ocorre a personificação dessas figuras autênticas, que impulsionam a transformação da massa em povo, visando à mudança, e juntos criam um “clima cultural”. No entanto, a personificação do Verbo rompeu as fronteiras nacionais, organizando um novo ambiente cultural no contexto latino-americano. Dessa forma, o Verbo não se encarna somente em figuras do Estado nacional, mas sim em homens revolucionários como Ernesto Che Guevara e Fidel Castro, que alteram os quadros de mediação do mundo para a América Latina. Como afirma Lowy (2016):

De uma maneira simbólica, poderíamos dizer que a corrente cristã radical nasceu em janeiro de 1959, no momento em que Fidel Castro, Che Guevara e seus camaradas entraram marchando em Havana, enquanto que, em Roma, João XVIII publicava a primeira convocação para a reunião do Concílio.²⁶³

Se as figuras revolucionárias, em sua práxis particular, são subsumidas como representação da formação de um novo “clima cultural carismático”, elas imputam não apenas a reatualização da existência e do reconhecimento na América Latina, mas também no cristianismo como um todo. Nesse sentido, não seria por acaso que Torres (2019) sugere que Che Guevara poderia ser visto como a encarnação e personificação da qualidade humana. Nas suas palavras:

Ernesto “Che” Guevara, a personificação humana do espírito revolucionário daquele período, tanto em sua vida como em sua morte, cujo discurso em Punta del Este, Uruguai, na sessão plenária do Conselho Econômico e Social Interamericano, em 16 de agosto, 1961, representou a rejeição mais feroz e articulada do modelo de desenvolvimento norte-americano, exemplificada pela postura neocolonial da Aliança para o Progresso.²⁶⁴

As figuras “encarnadas” para a formação de um “clima cultural”, debatido tanto pelo catolicismo radical, pelos isebianos e por Freire no Brasil como uma necessidade para a mudança e reafirmação da particularidade da pessoa humana na História, agora se concretizavam não mais em personificações de figuras nacionais, mas sim internacionais. O processo que os “existencialistas culturalistas” tentaram promover estava sendo realizado no

263LOWY, Michael. **O que é Cristianismo da Libertação : religião e política na América Latina** / Michael Löwy. – 2. ed. – São Paulo : Editora Fundação Perseu Abramo : Expressão Popular, 2016, p.85.

264 Tradução nossa. TORRES, Carlos Alberto. Paulo Freire and the Dialectics of the Local and the Global .In TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2019, p.7.

continente. Na América Latina, emergia não apenas um novo horizonte intelectual que buscava uma racionalidade contrária à hegemonia do centro mundo, mas também uma produção cultural particular, fundamentada, principalmente, na religiosidade, algo que Jaguaribe (1953) defendeu com veemência: o “resgate” da força carismática do cristianismo para a formação desse “clima cultural”.

A força do cristianismo de esquerda vinculado ao “resgate” do seu poder “carismático” para formar uma unidade cultural se expressa no nascimento da teologia da libertação tanto nos círculos católicos como nos protestantes da América Latina. A teologia da libertação, segundo Löwy (2016), compreende um corpus textual produzido nos anos 1970 por figuras latino-americanas, tais como:

Gustavo Gutiérrez (Peru), Rubem Alves, Hugo Assmann, Carlos Mesters, Leonardo e Clodovis Boff, Frei Betto (Brasil), Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría (El Salvador), Segundo Galilea, Ronaldo Munoz (Chile), Pablo Richard (Chile-Costa Rica), José Miguez Bonino, Juan Carlos Scanone, Ruben Dri (Argentina), Enrique Dussel (Argentina-México), Juan-Luis Segundo (Uruguai), Samuel Silva Gotay (Porto Rico), para mencionar apenas o mais conhecidos.²⁶⁵

No entanto, observa-se que seu processo, como enfatiza o marxista, é uma expressão de um movimento social que se constituiu no início da década de 1960. Essa mesma assertiva é compartilhada por Leonardo Boff: a teologia da libertação é o “reflexo da práxis anterior e uma reflexão sobre essa práxis”²⁶⁶. Esse movimento abrangeu setores expressivos da Igreja, como padres, bispos e ordens religiosas, além dos movimentos laicos, tais como Ação Católica, Juventude Universitária Cristã, Juventude Operária Cristã, redes pastorais com base popular, Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), e várias organizações populares criadas por ativistas das CEBs, como clubes de mulheres, associações de moradores, sindicatos de camponeses ou trabalhadores, entre outros.

Conforme apresentado em nosso estudo, a filosofia adotada por esses movimentos consistia em uma adaptação das correntes de pensamento existencialista, culturalista, personalismo cristão europeias, especialmente o personalismo de origem francesa, ao

265 LOWY, Michael. **O que é Cristianismo da Libertação : religião e política na América Latina** / Michael Löwy. – 2. ed. – São Paulo : Editora Fundação Perseu Abramo : Expressão Popular, 2016, p.73.

266 LOWY, Michael. **O que é Cristianismo da Libertação : religião e política na América Latina** / Michael Löwy. – 2. ed. – São Paulo : Editora Fundação Perseu Abramo : Expressão Popular, 2016, p.73.

contexto particular da situação latino-americana. Essa atividade específica representava, como aponta Löwy (2016), o pensamento/ação mais “puro” da América Latina. A lógica subjacente era deslocar as filosofias europeias de sua centralidade e de seu contexto original, subsumindo-as à práxis do projeto particular. E como argumentamos o “existencialismo cultural” é a filosofia da relação sob julgamento da situação particular, logo, a incorporação do marxismo pela esquerda católica não se mostrava contraditória dentro desse modelo. Embora por um tempo tenham reconhecido o marxismo como uma ideologia incompatível com o cristianismo, daí a ligação da esquerda católica a políticas liberais e reformistas, a radicalidade negativa ao capitalismo foi gradualmente incorporada. Reconheceram que não há humanismo nem comunhão com o Criador na forma social capitalista. Dessa forma, para eles, a relação entre o imanente e o transcendente não era contraditória; a crítica marxista, para os católicos radicais, revelava que o capitalismo limita a concretização das “qualidades da pessoa humana”.

Pelo desdobramento do contexto e pela pedagogia da libertação, Freire é reconhecido, posteriormente, como um dos pais fundadores da teologia da libertação, segundo um dos intelectuais mais importantes do movimento, Leonardo Boff, em suas palavras:

A teologia da libertação afirma: a libertação dos oprimidos ou se faz a partir dos oprimidos mesmos junto com seus aliados, conscientes de sua própria força e dignidade, ou não se fará nunca. A importância de Paulo Freire foi de ter mostrado que o oprimido jamais é somente um oprimido. É também um criador de cultura e um sujeito histórico, que, quando conscientizado e organizado, pode transformar a sociedade. A teologia da libertação ao fazer a opção pelos pobres contra a sua pobreza assume a visão de Paulo Freire. O processo de libertação implica fundamentalmente numa pedagogia. A libertação se dá no processo de extrojeção do opressor que carregamos dentro e na constituição da pessoa livre e libertada, capaz de relações geradoras de participação e de solidariedade. A teologia da libertação é um discurso sintético, porque junto com o discurso religioso incorpora em sua constituição também o analítico e pedagógico. Por isso Paulo Freire, desde o início, foi e é considerado um dos pais fundadores da teologia da libertação (Leonardo Boff, teólogo)²⁶⁷.

No ano de 1970, deixou Chile após aceitar o Conselho Mundial de Igrejas em Genebra para trabalhar como o principal consultor para o Departamento de Educação. Quando Freire saiu do país, a popularidade, como ressalta Torres (1996), do método Paulo Freire alcançou

267GADOTTI, M. (org.). Paulo Freire: **Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 1996, p.159.

educadores progressistas na América Latina, na década 1970, sendo adotada em quase todos os lugares, em experiências pequenas ou nacionais de educação de adultos, tais como no Uruguai, Argentina, México, Chile, Peru e Equador. É a partir desse processo que a “palavra conscientização” se populariza e adquire força política em grupos socialistas latina e em instituições globais.

Assim, não é apenas da Igreja, e dos movimentos sociais cristãos, Freire recebeu reconhecimento internacional da UNESCO. Quando Freire tornou-se professor da Universidade Católica de Santiago, ele trabalhou como consultor especial do escritório regional da UNESCO, sediado na capital chilena²⁶⁸. Freire torna-se, para a instituição, um autor referencia no campo da educação de adultos. Na mesma década, Paulo Freire foi convidado para apresentar suas ideias na Comissão Internacional sobre o Desenvolvimento da Educação. Posteriormente, seu escrito, *Unusual Ideas about Education*, foi publicado pela UNESCO em 1971, fazendo da parte da Série Opiniões da Comissão Internacional sobre o Desenvolvimento da Educação. O discurso é o mesmo proferido na Pedagogia do Oprimido²⁶⁹. Em 1972, Freire, foi consultor do *Relatório Faure*. No relatório menciona a importância “método de conscientização” de Freire e de seus resultados no nordeste do Brasil, e no Chile. Mencionam a importância da relação dialógica entre educando e aluno, onde o conhecimento não é transferido, mas construído conjuntamente em relação ao seu contexto²⁷⁰. Paulo Freire também colaborou com programas de alfabetização no mundo como apoio da UNESCO, Freire foi homenageado, em 1975, pelo prêmio de alfabetização da UNESCO.

268GERHARDT, Heinz-Peter. Uma voz européia: *Arqueologia de um pensamento*. GADOTTI, M. (org.). Paulo Freire: **Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 1996, p.497.

269 Segue o discurso traduzido por nós: “Ao contrário da educação para a domesticação, a educação para a libertação, utópica, profética e esperançosa, é um ato de conhecimento e um meio de ação para transformar a realidade que deve ser conhecida.... Enquanto na educação para a domesticação não se pode falar de um objeto cognoscível, mas apenas de conhecimento completo, que o educador possui e transfere para o educando, na educação para a libertação não há um conhecimento completo possuído pelo educador, mas um objeto cognoscível que medeia educador e educando como sujeitos no processo de conhecimento. ... Enquanto na prática domesticadora o educador é sempre o educador do educando, na prática libertadora o educador deve “morrer” como educador exclusivo do educando para “nascer” novamente como educando do educado. ao mesmo tempo, deve propor ao educando que “morra” como educando exclusivo do educador para “nascer” novamente como educador do educador. Esta é uma passagem contínua de ida e volta, um movimento humilde e criativo, que ambos têm que fazer.” Paulo Freire, *Unusual Ideas about Education*, p. 7 Paris, Unesco, 1971, document of the International Commission on the Development of Education, Opinions Series, 36 Apud FAURE, E., et al. *Learning to Be. The world of education today and tomorrow*. Paris: UNESCO/Harrap, 1972, p.139.

270 FAURE, E., et al. *Learning to Be. The world of education today and tomorrow*. Paris: UNESCO/Harrap, 1972, p.75..

É neste contexto de movimento contracultural que a pedagogia de Paulo Freire e sua persona se convertem na personificação da educação libertadora popular. A América Latina estava impregnada pelo “clima cultural” dos movimentos anticoloniais, cuja ação encontrava expressão no pensamento da filosofia da libertação. Conforme mencionado por Torres (2019), esse modelo foi forjado a partir do personalismo e do existencialismo cristão, incorporando a perspectiva marxista na crítica ao Capital. Essa filosofia, argumenta o sociólogo, questionou a noção de “alteridade” da razão ocidental, assimilando os costumes tradicionais latino-americanos com o objetivo de construir um modelo civilizacional mais racional e generoso do que as versões europeias paternalistas, racistas, machistas, solipsistas, etnocêntricas e autocomplacentes. Como modelo, ressalta Torres, a filosofia da libertação foi uma precursora das atuais teorias do pós-colonialismo, presentes também nas obras de Leopoldo Zea (1969, 1974), Rodolfo Kush (1977), Arturo Andrés Roig (1981) e Augusto Salazar Bondi (1969, 1975), para mencionar apenas alguns estudiosos que se dedicaram a esse campo de estudo²⁷¹.

1.3-O avistar das referências: Freire é isto e aquilo outro

Enquanto em *Educação e Atualidade Brasileira*, o conteúdo da liberdade se expressa no nacionalismo populista em oposição ao histórico de colonização do Brasil; em *Educação como Prática da Liberdade*, o conteúdo da libertação reside no movimento de “transitividade” de uma sociedade arcaica e intransigente em direção à democracia liberal representativa, uma clara reação aos regimes ditatoriais e autoritários de sua época. *Pedagogia do Oprimido* é escrita no momento de uma explosão de um levante cultural e político na América Latina contra a hegemonia do Centro do Mundo. A educação popular já não pode mais se limitar aos confins nacionais, e o liberalismo cristão se mostra insuficiente para a busca pela libertação, pois ele é subserviente ao centro do mundo. A pedagogia popular Freire enuncia que sua identidade abrange todos aqueles que se encontram em um estado de opressão, é um discurso que tem como conteúdo a libertação de todos os condenados da terra, não mais os integrando

271 Tradução nossa IN: TORRES, Carlos Alberto. Paulo Freire and the Dialectics of the Local and the Global .In TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2019, p.6.

ao capitalismo reformista, mas engajando-os na luta global na esperança que as qualidades da “pessoa humana” possam realizar pela via do socialismo utópico.

Com a obra *Pedagogia do Oprimido*, Freire (1968), segundo os herdeiros e comentadores de seu legado, teria alcançado o verdadeiro processo de conscientização. Gadotti (2019) argumenta que a noção de “conscientização” de ISEB teria sido reformulada a partir da ideia de “estágios de consciência”, concebidos de forma dialética e não mecânica, com o objetivo de promover uma práxis de libertação humana. Torres (2019) sugere que nesse trabalho Freire atualiza a noção de conscientização ao apresentar um marxismo humanista, mas heterodoxo, dialogando com diversas influências. Scolougia (2019) afirma que a partir da *Pedagogia do Oprimido*, emerge uma “outra” figura de Paulo Freire, resultado de críticas e autocríticas, que aproxima da influência de Marx, Sartre, Hobsbawm, Goldman, Lukács, Kosik, Gramsci, entre outros. Gerhardt (1996) destaca a mudança nas fontes inspiradoras de Freire, que, partindo de uma perspectiva liberal em *Educação como Prática da Liberdade*, passa a ser influenciado pelo marxismo, tornando-se mais explícito o horizonte político de subversão e revolução. Williamson (1996) argumenta que a obra abarca categorias de origem cristã, como o diálogo, e influências marxistas, como a noção de divisão em “opressores” e “oprimidos” com base na classe social. Koham (2020) aponta que em *Pedagogia do Oprimido*, Freire se apoia em uma concepção forte de marxismo e cristianismo, envolvendo a luta de classes, mas incorporando valores cristãos para a conscientização das classes oprimidas. Lima (2018) ressalta que nessa obra o educador se dedica aos marginalizados da sociedade, articulando o cristianismo progressista com conceitos de origem marxista. Costa (2019) destaca que Freire oferece uma nova concepção de conscientização, substituindo a abordagem nacionalista por uma apreciação mais marxista da marginalização social, embora não de forma integral. Beisiegel (2010) argumenta que há uma notável mudança expressa tanto na bibliografia quanto no universo de leituras de Freire, reformulando a conscientização não mais como reconciliação entre classes, mas reconhecendo o conflito entre os interesses antagônicos das classes sociais. Podemos concluir, como expresso nas palavras de Lownds (2019), que Paulo Freire é considerado, pelos pensadores ligados ao Instituto Paulo Freire, principalmente a partir de *Pedagogia do Oprimido*, um pensador cujas “raízes” estão sustentadas nas interseções do cristianismo, existencialismo e marxismo.

É a partir dessa obra que Paulo Freire, como lembra Scolougia (2019), se produz o senso comum de uma leitura de conteúdos unificados, como se todos os momentos de sua reflexão estivessem imersos no mesmo horizonte político, como se fosse possível compreender toda obra do educador somente através da lente da *Pedagogia do Oprimido*. Tal perspectiva é validada por Rossi (1982), ao sustentar que houve uma evolução no pensamento de Freire, transitando do personalismo-existencialista em direção ao marxismo. Entretanto, ambos os autores advogam rupturas formais na “conscientização”, que vão além da mera introdução de novas problemáticas. É também, partir desse desenvolvimento da “conscientização”, no ensaio de 1968, que se produz a questão do marxismo. É, também, por intermédio desse ensaio que se estabelece o senso comum de que Freire é um autor e educador humanista-marxista. Essa percepção é grandemente influenciada pelos herdeiros de seu legado, e pela disseminação de críticos, tanto à esquerda quanto à direita. Como mencionado anteriormente, Gadotti, Torres, Rossi e Beisiegel advogam uma leitura marxista da obra de Freire, embora enfatizem um marxismo não ortodoxo. No entanto, como é sustentado o marxismo em Freire?

As ênfases mais comuns ao marxismo em Freire se apresentam nos discursos dos comentadores de Freire afirmando, primeiro, como uma das influências do educador, como uma das referências bibliográficas do educador, assim como tantas outras, e como uma “aproximação” entre *práxis*, unidade entre pensamento e ação. Como, por exemplo, Ana Maria Freire (1996):

Não há como negar a sua maneira própria de pensar porque reinventa e supera em parte ou no todo muitos dos seus mestres, a influência do marxismo, do existencialismo, do personalismo ou da fenomenologia. São presenças na sua leitura de mundo tanto Marx, Lukacs, Sartre e Mounier quanto Albert Memmi, Erich Fromm, Frantz Fanon, Merleau-Ponty, Antonio Gramsci, Karel Kosik, Marcuse, Agnes Heller, Simone Weill e Amílcar Cabral.²⁷²

Gadotti (2019) também nos diz que:

Neste livro, Paulo Freire cita muitos autores, fenomenólogos, existencialistas e marxistas. Entre os citados estão Hegel, Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre,

²⁷²FREIRE, Ana Maria Araújo A voz da esposa: *A trajetória de Paulo Freire*. Em GADOTTI, M. (org.). Paulo Freire: **Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 1996, p.63.

Simone de Beauvoir, Martin Buber, Lucien Goldman, Frantz Fanon, Albert Memmi, Marx, Lenin, Ernesto “Che” Guevara, Georg Lukács, Karel Kosik e Herbert Marcuse. Há também autores brasileiros como Álvaro Vieira Pinto, Guimarães Rosa e Cândido Mendes. Assim, podemos dizer que uma das marcas registradas da Pedagogia do Oprimido é a sua polifonia.²⁷³

Do mesmo modo, Gajardo (2019) diz que as influências de Freire são:

Entre eles estavam intelectuais e filósofos cristãos como Jacques Maritain (1882–1973) e Emmanuel Mounier (1905–1950), fundador do movimento personalista francês, bem como o filósofo jesuíta Teilhard de Chardin (1881–1955). Ao explicar a sua abordagem teórica à educação e à aprendizagem, Freire também mencionou Karl Mannheim (1893–1947), György Lukács (1885–1954), Karl Jaspers (1883–1969), Ferdinand de Saussure (1857–1913); Erich Fromm (1900–1980), que conheceu pessoalmente anos depois; e Frantz Fanon (1925–1961), especialista em questões relacionadas à colonização em Argel.²⁷⁴

Sobre a questão da educação popular, atividade central do “método Paulo Freire”, diz Paludo (2008) que o educador atualiza suas referências em *Pedagogia do Oprimido* como inserção referencial da tradição marxista.

O tema da educação das classes populares, largamente denominadas de oprimidas ou, então, de povo, perpassa e é o centro de sua obra. É na sua mais importante obra, a *Pedagogia do oprimido* (2003), na qual amplia seu referencial teórico, dialogando com autores que comungam do ideário marxista: Lênin, Marcuse, Fromm, Kosic, Lukács, etc., que o autor discute, com profundidade, a relação entre opressores e oprimidos, evidenciando a dimensão política da educação e contrapondo concepções educativas.²⁷⁵

Cortesão (2019) faz até uma tabela de autores citados por Freire, listando os autores que ele comumente cita, entre marxistas, personalistas, existencialistas, cristãos, liberais etc.. A autora ainda diz que:

Na Tabela 7.1 podemos ver que Freire teve a oportunidade de fazer contato direto apenas com alguns dos autores que cita como sendo importantes para ele. Outros são pensadores que o influenciaram apenas através das leituras que

273 Tradução nossa. GADOTTI, M. Freire’s Intellectual and Political Journey. In TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2019, p.37.

274 Tradução nossa. GARJADO, Finding Paulo Freire in Chile. In TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2019, p.102 a 103.

275 PALUDO, Conceição. Verbete: Educação Popular. In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José. (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

fez ou com quem descobriu e declarou existirem processos de convergência espontânea.²⁷⁶

A prática de fazer uma lista de autores lidos ou citados por Freire, como apresentado nesta tese, é bastante comum entre os comentadores do legado freiriano. Kohan (2020) após apresentar uma lista de leituras de comentadores sobre Paulo Freire²⁷⁷, desde anos setenta aos anos 2000, diz que:

Em suma, o quadro poderia ser ainda mais complexo. Certamente, Paulo Freire foi um leitor obstinado, dedicado, interessado e aberto a diferentes tradições de pensamento que o ajudaram a pensar os problemas de seu tempo. É preciso lembrar também sua declarada e constante fé cristã, que nunca abandonou e que o fez tentar conciliar várias correntes filosóficas, embora algumas, como o marxismo, estivessem em franca tensão com ela²⁷⁸.

Beisiegel (2010) também ressalta atualização de referências e influências em *Pedagogia do Oprimido*:

276 Tradução nossa. CORTESÃO, Luiza. Paulo Freire Working in and from Europe. In TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2019, p.143.

277 Sobre as leituras de Freire, Kohan diz: Em suma, o caminho de sua biblioteca e as influências filosóficas recebidas por ele é árduo, longo e complexo. Recentemente, em diálogo epistolar, Inés Fernández Mouján, após visitar a biblioteca de Paulo Freire, faz uma lista dos livros que leu entre os anos 1950 e o final dos anos 1970. A lista é expressiva: de Jaspers, origem e objetivo. da historia; as ideias de Husserl sobre uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica; de Marx e Engels, A Sagrada Família, Obras Seleccionadas; de Lênin; O que fazer?; por Rosa Luxemburgo, Reforma ou Revolução; de Lukács, Ontologia; por Jean-Paul Sartre, Ser e Nada, Homem e Coisas, A Transcendência do Ego, Questões de Método, Colonialismo e Neocolonialismo; por Simone de Beauvoir, O Pensamento Político da Direita; por James Cone, Black Theology and Black Power e Black Theology of Liberation –neste último, Freire escreve o prólogo–; de G. Bachelard, Dialética; de Marcuse, Vers la libération, Razão e Libertação e Eros e civilização; de Goldmann, Epistemologia e filosofia política, de Hegel, Fenomenologia; de Horkheimer, Teoria Tradicional e Teoria Crítica; A Questão da Coisa de Heidegger; Gramsci, O Príncipe Moderno e Outros Escritos, Cadernos da Prisão, Notas sobre Maquiavel, Política e Estado Moderno; Mao Tsé-Tung, O Livro Vermelho; por Memmi, Retrato do Colonizado e A Libertação do Judeu; por Fanon, Os Condenados da Terra, Sociologia de uma Revolução, Pele Negra, Máscaras Brancas; por Erich Fromm, O Medo da Liberdade, O Coração do Homem; de Amílcar Cabral, Prática Revolucionária, A Arma da Teoria, Unidade e Luta, Revolução na Guiné; A Libertação da Guiné de Davidson; de Malcolm X, Autobiografia; de Mendel, A descolonização da criança; Psicanálise sociológica da autoridade; Revolução teórica de Marx de Althusser; de Merleau Ponty, Fenomenologia da Percepção; de Furter, Educação e vida; de Vieira Pinto, Consciência e realidade nacional; Palavras e coisas de Foucault; Spinoza, Tratado Teológico-Político. Na biblioteca também havia obras de, entre outros, Darcy Ribeiro, Juan D. Perón, Hernández Arregui, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Fernández Castro, Laclau, Che Guevara, Fidel Castro e Getúlio Vargas. Tradução nossa. Paulo Freire. "KOHAN, Walter. **Paulo Freire más que nunca: una biografía filosófica** / Walter Kohan. - 1ª edición para el alumno - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2020.p.78 e p.79.

278 Tradução nossa. KOHAN, Walter. **Paulo Freire más que nunca: una biografía filosófica** / Walter Kohan. - 1ª edición para el alumno - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2020.p.78 e p.79.

Em primeiro lugar, é notável a mudança na bibliografia utilizada. Enquanto os escritos anteriores se apoiavam preponderantemente em autores não diretamente filiados ao pensamento marxista, como Barbu, Mannheim, Ortega y Gasset, Jaspers, Huxpey, Marcel, os isebianos e outros também já mencionados agora, neste livro, entre os autores citados encontravam-se, além de Hegel, Marx, Engels, Lenin, Fromm, Sartre, Marcuse, Fanon, Memmi, Lukács, Debray, Freyer, Kossic, Goldman e Althusser. Além disso, havia ainda repetidas menções a escritos e pronunciamentos de Mao Tsé-tung, Fidel Castro, Ernesto Guevara, Camilo Torres... A mudança era flagrante, o educador passara a movimentar-se num universo teórico bem diferente. Agora, sob esses novos pontos de vista, a educação (ou a “conscientização”) dificilmente poderia continuar a ser entendida como o instrumento privilegiado de transformação dos modos de coexistência.²⁷⁹

Sobre *práxis*, o argumento comum dos comentadores é a internalização da *práxis* advinda da tese 11 de Marx sobre Feuerbach. Kohan (2020), após sua enunciação, implicitamente argumenta que Paulo Freire é “inclassificável”. Ele diz que não relacionará Freire a algum autor ou tradição, pois a maioria das interpretações sobre o pensamento de Freire sempre tenta enquadrá-lo em alguma tradição ou pensador, apontado a diversidade do pensamento do educador. Assim, afirma que seguirá outro caminho, mas, de maneira ambígua, diz que se inspirará nessa narrativa. Kohan diz que a filosofia sempre se conecta com algo de fora, como política, vida, educação etc. Assim, Freire se inspira na tese 11 de Marx e a reformula. Nas suas palavras:

Uma dessas tradições, a primeira, vem de Karl Marx em um aspecto particular: o falecido Marx, com sua crítica à filosofia especulativa. A referência mais óbvia é a Tese 11 sobre Feuerbach: “Os filósofos limitaram-se a interpretar o mundo de diferentes maneiras; trata-se de transformá-lo” (Marx e Engels, 1974, p. 668) Essa recuperação já foi bastante destacada por estudiosos de Paulo Freire por exemplo, West (1993), mostrando como o educador pernambucano é bastante sensível a essa crítica marxista da tradição filosófica mais especulativa e como sempre aposta no poder de uma educação problematizadora ou filosófica, não apenas mudar os modos de pensamento, mas, sobretudo, as formas de vida predominantes. A partir dela, costuma-se destacar a noção marxista de *práxis*, particularmente importante em sua obra.²⁸⁰

Similarmente, Jones (2012) argumenta que um dos maiores enigmas de Paulo Freire é ser cristão e marxista ao mesmo tempo. No entanto, ele diz que no horizonte da *práxis*

279 BEISIEGEL, Celso de Rui. **Paulo Freire** / Celso de Rui Beisiegel. – Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010. 128 p.: il. – (Coleção Educadores), p.84.

280 Tradução nossa. Paulo Freire. “KOHAN, Walter. **Paulo Freire más que nunca: una biografía filosófica** / Walter Kohan. - 1a edición para el alumno - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2020. p.79 e p 80.

freiriana está no *insight* da relação entre pensamento e prática, ligados a tradição marxista. Nas suas palavras:

Central para isso e, de fato, para o projeto mais amplo de Freire é a operacionalização desse insight crítico subjetivo em ação, e essa ação deve ocorrer entre sujeitos, que existem em solidariedade, uma noção que podemos conectar com a concepção de Marx do sujeito como constituído por sua relações”, que ele elabora em “As Teses sobre Feuerbach” (Marx, 1992a). Tal relacionalidade entre os sujeitos torna-se plenamente evidente apenas na ação, na prática, o que novamente desenvolve a afirmação-chave de Marx em “As Teses”. Tal relacionalidade entre os sujeitos torna-se plenamente evidente apenas na ação, na prática, o que novamente desenvolve a afirmação-chave de Marx em “As Teses sobre Feuerbach” (Marx, 1992a) sobre a intervenção da filosofia no mundo. *Práxis* para Freire significa algo muito importante, mas também algo muito simples: “práxis – reflexão e ação sobre o mundo para transformá-lo” (Freire, 1996a, p. 33).²⁸¹

Cornel West (1993) diz que Paulo Freire é um pensador que permanece “no chão”, mas sua práxis é cheia de paixão que nos tira “do chão”. Ele torna concreto o que antes era abstrato sem sacrificar as sutilezas; ele é uma persona que atíça a vontade da liberdade no outro. Dessa maneira:

(...) ele acrescenta um novo significado à famosa décima primeira tese de Marx sobre Feuerbach: “os filósofos apenas interpretaram o mundo de várias maneiras; a questão, porém, é mudá-lo”. Este novo significado consiste em reformular a reflexão filosófica entre os povos subalternos na sua vida cotidiana e em reconhecer a mudança como a criação de novas identidades coletivas e possibilidades sociais na história contra as forças viciosas de desumanização. Paulo Freire ousa pisar onde até mesmo Marx se recusou a caminhar – no terreno onde o amor revolucionário dos seres humanos em luta sustenta a sua fé uns nos outros e mantém viva a esperança dentro deles próprios e na história.²⁸²

No verbete de ação/reflexão, no *Dicionário Paulo Freire*, em contraste com as interpretações anteriores, Kronbauer (2012) chama a atenção para a presença do personalismo na dinâmica da unidade entre ação/reflexão, a *práxis*. Essa é questão importante, pois uma vez que parece haver uma implicação implícita nos comentadores de Freire que associam a influência da *tese II* no educador, ao considerar a mera intervenção na realidade como um

281 Tradução nossa. JONES, Irwin. Paulo Freire's philosophy of education : origins, developments, impacts and legacies / Jones Irwin. Continuum. Juarroz, R. 2012. p.38 e p.39.

282 Tradução nossa. ARONOWITZ, Stanley Paulo Freire's Radical Democratic Humanism Stanley. IN MACLAREN Peter and LEONARD Peter. **Paulo Freire: A critic encounter published** .1993 by Routledge 11 New Fetter Lane, London, p.3.

indício imediato do marxismo no seu pensamento. Além disso, essa certeza recalca o passado de Freire, sua inclinação nacionalista e liberal, ignorando completamente a práxis presente na própria formação e “gênese” do “método Paulo Freire”, da qual não assimilava nenhum conteúdo marxista em suas origens. Também, a insistência em isolar a *tese II*, é como se apenas os materialistas e marxistas, na história em geral, fossem únicos capazes de promover e realizar ações transformadoras. Kronbauer, por outro, afirma que existe uma relação entre o personalismo e o marxismo, sendo o primeiro mais dominante. Em suas palavras:

A expressão incorpora todo esforço da tradição dialética na tentativa de superar sua marca idealista de origem. Esforço que perpassa o marxismo e também o personalismo, numa tentativa de evitar a separação entre as mãos e o cérebro, o fazer e o saber, a linguagem e o mundo. Esse esforço pode ser exemplificado com a citação de títulos como: *Penser avec les mains* (Denis de Rougemont); *Travail et parole* (Paul Ricouer); *Filosofia da práxis* (Sanchez Vazquez), mas teve seu início nas *Teses sobre Feuerbach* (Marx) e nos escritos posteriores de Marx, em que, juntamente com Friederich Engels, desenvolve a teoria do materialismo histórico. Por outro lado, assume traços do personalismo, que assimila este conceito de práxis, dando-lhe um estofamento antropológico mais radical, como impulso para superar o dualismo entre reflexão e ação, que na sociedade capitalista toma a forma de antinomia capital-trabalho.²⁸³

De maneira parecida, Andreola (2008) diz que o educador “aproxima” as perspectivas do personalismo e do método marxista, a fim de formar um pensamento-ação.

Em Mounier, engajamento se relaciona com a “práxis”, e ele aproxima o “realismo personalista” ao “método marxista” (*Oeuvres*, III, p. 193), vendo entre os dois muita afinidade quanto ao “esforço por dissociar os problemas históricos do *a priori*, e por juntar o conhecimento à ação”. Em Freire, “conscientização”, “compromisso histórico” (a expressão é de Fiori) e “práxis” são indissociáveis. Compromisso, ação, existência, história, engajamento, conscientização, transformação... Trata-se de conceitos densíssimos, que perpassam toda a obra de Freire, numa síntese dialética e fecunda, entre pensamento e ação, teoria e prática, inteligência e afetividade, razão e coração.

A problemática da “aproximação” de Paulo Freire com o outro, seja o marxismo enquanto referencial bibliográfico e práxis, assim como outras tradições, se apresenta como uma determinação enraizada na forma hegemônica pela qual os comentadores interpretam Paulo Freire como um “autor e educador de aproximações”. Pois a sua práxis forjou-se por

283KRONBAUER Luiz Gilberto (2008). Verbete:Ação/ Reflexão. In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José. (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

meio de uma incessante comunicação e diálogo com o outro. Outras questões sobre o marxismo como: a “luta de classes”, o “materialismo dialético” e o “materialismo histórico”, a “alienação”, a “revolução”, a “falsa consciência” e a “teoria do valor-trabalho”, entre tantas outras, como veremos no decorrer deste trabalho, também são subsumidas pela noção do fenômeno da “referência bibliográfica” e da “aproximação”.

Não podemos deixar de mencionar a referência a Hegel neste contexto. A obra *Pedagogia do Oprimido* estabelece uma “aproximação” com a “dialética do senhor e do escravo”. Conforme apontado por Torres (1996), a referência ao filósofo alemão, assim como outras referências presentes nessa obra, fazem parte do desenvolvimento do educador, representando uma saída e reformulação do referencial isebiano – pois, o educador relaciona existencialismo, fenomenologia, dialética hegeliana e materialismo histórico formando uma síntese inovadora. No caso específico a Hegel, Torres e Morrow (2019) argumentam que, enquanto conceito ontológico, a opressão não pode ser reduzida aos “conceitos marxistas” de “classe trabalhadora” ou “proletariado”, pois estes são específicos de determinada historicidade, estão intrinsecamente ligados ao trabalho assalariado na forma social capitalista. É importante ressaltar que essa forma social de “trabalho livre” é um processo tardio na história, e sofre mutações no modo representação capitalista. A referência a Hegel se dá pelo fato de que o oprimido se torna uma “descrição” geral da condição terrena humana. A escravidão, como a forma mais desumanizadora, pode ser melhor compreendida como a forma primordial de opressão, um aspecto implícito no uso que Freire faz da metáfora “senhor e escravo” de Hegel como um conceito trans-histórico de luta pelo reconhecimento.

De modo semelhante Gadotti (1996) diz que:

A dialética hegeliana entre o Senhor e o Escravo está presente em toda a sua obra. Contudo, ela se encontra como quadro teórico particular de sua obra principal: *Pedagogia do oprimido*. Já em sua *Pedagogia da esperança* e em *Cartas a Cristina*, ele destaca a opressão de gênero e de raça. Há, portanto, a mesma temática que se renova em cada obra posterior à *Pedagogia do oprimido*.²⁸⁴

Não surpreende, que nessa dinâmica de “aproximação” com outras perspectivas, as “referências” são sempre ressaltadas pelos herdeiros como uma abordagem não dogmática,

284GADOTTI, M. A voz do biógrafo brasileiro: *A prática à altura do sonho*GADOTTI, M. (org.). Paulo Freire: **Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco,1996, p.159.

que se apresente tentativas, como observa Ceccon (1996), por parte de alguns comentadores, de desvendar a “porcentagem” de marxismo, hegelianismo, personalismo, existencialismo, e assim por diante, presente no pensamento do educador. São trabalhos que analisam Freire em seus diálogos e aproximações com diversas tradições que influenciaram ou não, e que o educador cita como referência bibliográfica²⁸⁵. Todavia, para Ceccon, o que realmente importa é que Freire persistiu em dialogar e se reinventar à sua própria maneira por meio dessas perspectivas.

Se o marxismo em Freire, tanto para os herdeiros de seu legado quanto para os comentadores, se manifesta primeiramente como um referencial bibliográfico, uma influência que possibilita uma “aproximação” na *práxis* particular do educador, tal movimento, para eles, projeta-se a um horizonte mais amplo em direção à humanização. O discurso predominante entre esses comentadores sustenta que Freire, à sua maneira singular, humaniza e cristianiza o marxismo. Aronowitz (1993), por exemplo, argumenta que, após o processo que conduz da *Pedagogia do Oprimido* à *Pedagogia da Esperança*, ressoa na obra de Freire um Marx humanista. Em suas próprias palavras:

Embora a sua filosofia receba, com razão, atenção substancial neste livro, para Freire a política de libertação consiste essencialmente em fazer com base numa linguagem de esperança. A sua filosofia humanista, ecoando o Marx humanista, centra-se na vocação ontológica dos humanos para se tornarem mais plenamente humanos. Tornar-se mais plenamente uma luta discursiva sobre o significado: os sujeitos humanos estão, como em Marx, enraizados na luta histórica.²⁸⁶

Esse “fazer à sua maneira” suas “aproximações” constitui a certeza “da questão em aberto”. Um dos comentadores mais conhecidos e importantes do legado de Freire, Gadotti (1996), diz que seu trabalho de entender o pensamento do educador foi uma tentativa de aproximá-lo de outras perspectivas. Assim, como na década de 1970, ele procurou entender Freire sob uma leitura marxista. Mas, em 2019, Gadotti afirma que, pelas várias aproximações que o educador fez em seus trabalhos, não podemos falar com certeza. Porém, essa certeza suspensa se apresenta de outro modo, como uma certeza na crença particular, uma aposta

285 CECCON, Claudius. Dez anos de conversas. In Em GADOTTI, M. (org.). Paulo Freire: **Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 1996, p.214.

286 Tradução nossa. IN MACLAREN Peter and LEONARD Peter. **Paulo Freire: A critic encounter published**. 1993 by Routledge 11 New Fetter Lane, London, p. 13 a p.14.

peçoal de Gadotti que as duas fontes mais influentes de Freire são o humanismo e o marxismo. Nas suas palavras:

Acredito que as duas fontes mais influentes de seu pensamento foram de seu pensamento foram o humanismo e o marxismo. Embora não possamos falar com muita propriedade sobre as fases do pensamento de Freire, podemos dizer que a influência do marxismo seguiu a do humanismo cristão. São momentos distintos, mas não contraditórios.

Como afirma o filósofo alemão Wolfdietrich Schmied-Kowarzik em seu livro *Pedagogia Dialética* Schmied-Kowarzik o chama de dialético e pensador sobre cultura. A educação é, por natureza, uma prática antropológica. É também ético e político. Assim, pode se tornar uma prática de liberdade. Contudo, o marxismo de Freire é mais original do que ortodoxo, na medida em que vê a subjetividade de um indivíduo como um pré-requisito para a revolução e a transformação social. Isto implica o papel da educação na conscientização, ampliando a consciência dos alunos Paulo Freire combina temas cristãos e marxistas em seu trabalho dialético pedagogia dialógica.²⁸⁷

A certeza suspensa da identidade geral do pensamento do educador ressurgue como uma certeza particular. Essa certeza repousa no que Gadotti (2019) atribui ao pensamento de Freire, e, como resultado, a leitura do outro inevitavelmente se diferencia. Tal certeza, fundamentada no outro, origina-se do fato de que, no ensaio *Pedagogia do Oprimido*, o educador faz citações de autores personalistas, existencialistas, hegelianismo e marxistas, reconhecendo que sua obra constitui uma polifonia. Essa certeza está, argumenta Gadotti citando Danilo Streck (2008), na presença de múltiplas vozes no livro, que por vezes até mesmos dissonantes. Agricultores convivem com intelectuais, artistas e militantes, todos compartilhando e dialogando suas palavras. Citações de perspectivas distintas são apresentadas, mas são apenas mencionadas, sem uma explicação lógica; não há uma mediação coerente entre os modelos de pensamento dissonantes – eles apresenta de forma abstrata. No fundo, para Gadotti e Streck, o ensaio se estrutura como um “sanduíche de realidade”, no qual esse enredo tecido pelo educador serve como estímulo para que o leitor interaja e sinta com ele, o modifique, se vislumbre nas páginas e se integre na e com a obra.²⁸⁸ Esse discurso de Gadotti (2019) não é diferente do seu texto de 1989, *Convite à leitura de Paulo Freire*, onde afirma que Freire é “inclassificável”. Esse certeza de que o educador vai além da identidade,

287 GADOTTI, M. Freire's Intellectual and Political Journey. In TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2019, p.34.

288 GADOTTI, M. Freire's Intellectual and Political Journey. In TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2019, p.37.

no fundo, afirma uma identidade do outro, onde cada um faz a leitura de Freire à sua maneira. Mas o que importa é que essas interpretações sejam vozes que estimulem a mudança, a *práxis* do oprimido para emancipação política.

É notável como o argumento de Gadotti (2019) acerca da leitura particular e do *telos* humanizador de Freire adquire um caráter formal igual aos isebianos, especialmente à experiência fenomenológica da consciência crítica de Vieira Pinto (1960). A consciência particular situa a diversidade de conteúdos do mundo para si mesma; esses conteúdos externos são personalizados para si. A atividade negativa da consciência particular tem como objetivo afirmar que a normativa racional hegemônica não exerce poder absoluto sobre ela, e não a reconhece como tal. Após esse processo negativo, a consciência impõe sua vontade particular, articulando a diversidade das coisas ao enredo da sua situação. No entanto, o mero pensamento e a vontade particular da consciência não são suficientes; esse enredo particular deve despertar uma afetação que estimule outros a se engajarem em uma luta conjunta, formando um sujeito da humanização. Não é por menos a necessidade de representar várias vozes no enredo, cada qual reivindicando reconhecimento, cada um apresenta um conteúdo político para o projeto de humanização. No entanto, o processo de engajamento particular em conjunto só revelará sua verdade quando o conteúdo político se concretizar ou não. Outra questão a ser considerada é o grande número de citações que são apresentadas, porém a incoerência entre perspectivas se evidencia, uma vez que elas não são tratadas por meio de mediações, mas sim por “aproximações” da consciência particular. Refletir sobre as antinomias e os paradoxos dessa polifonia não é um problema para a consciência; caso ela se concentre nisso, corre o risco de se perder em academicismo. Seu problema central não reside em refletir sobre a lógica das mediações das premissas, nem em buscar suas razões, mas sim em sua utilidade política para a situação da consciência. Se a atividade do pensamento dos isebianos foi denominada de “coquetel filosófico”, Freire é um “sanduíche de realidade”.

Antes de avançarmos, devemos nos recordar da assertiva dos comentadores, principalmente, ligados ao Instituto Paulo Freire, que alegam a presença de novas influências, um novo referencial teórico que reformula o pensamento de Freire. Segundo eles, a *Pedagogia do Oprimido* atualiza os horizontes da conscientização devido à influência e aproximação de Freire com a tradição marxista. No entanto, essa assertiva se concentra

exclusivamente no discurso do referencial teórico, o que implica em limitações. Será que o autor, qualquer que seja ele, se reduz apenas ao seu referencial teórico? Será que a mera constatação de um fenômeno referencial, de um conteúdo abstrato, entre outros se apresenta na obra, é suficiente para classificar Freire dentro da tradição A ou B? Os comentadores, comumente, não se questionam sobre a forma que medeia os conteúdos referenciais. Se Freire é um marxista, ou um marxista heterodoxo após a *Pedagogia do Oprimido*, isso implica que o marxismo se torna sua dominância formal, ou seja, ele media os conteúdos, seja internalizando-os ou criticando tradições por meio dessa tradição. Além disso, devemos nos perguntar qual leitura da tradição marxista Freire realiza, uma vez que não há uma única interpretação dentro dessa tradição. Portanto, precisamos examinar se a apresentação da *Pedagogia do Oprimido* internaliza o marxismo ao ponto de romper com o “existencialismo cultural”, rompendo formalmente com a dominância formal da filosofia das consciências isebianas, como a “conscientização” presente em seus primeiros trabalhos. Já que ambas, como veremos, são antinômicas. Ou se ocorre o contrário, como nos primeiros trabalhos de Freire e no contexto do ISEB, em que os conteúdos referenciais são subsumidos pela lógica pessoal da consciência situada? Nesse caso, o marxismo seria apenas mais um dos conteúdos internalizados pela consciência autêntica, com o objetivo de estimular um projeto de mudança.

É crucial interrogar se os herdeiros e comentadores que ainda alegam adotar uma leitura marxista ou hegeliana da obra de Freire, ou de qualquer outra tradição que seu pensamento abstrai para si, limitam-se meramente a afirmar que ele é, por um lado, marxista por “referenciar” e “aproximar-se” do marxismo e, por outro lado, é heterodoxo, pois opera com a mesma lógica de “referenciar e aproximar-se” de outras influências em seu pensamento, não estando formalmente estruturados no discurso de Freire? Ao expor a multiplicidade de perspectivas que Freire adota, eles apenas enfatizam o fenômeno das “referências”, “influências” e “aproximações”. Em outras palavras, estão seguindo o mesmo modelo de interpretação que foi apresentado por Freire (1959-1967). Assim como Freire e os intelectuais do ISEB, eles não articulam como os conteúdos da obra são orquestrados pelo modelo de regras delineado por ela; a mera presença do fenômeno é suficiente para gerar e estimular conteúdos para o engajamento. Essa manifestação imediata do fenômeno como

certeza, por meio da afirmação da consciência, como discutido no capítulo 1 desta tese, é o *modus operandi* da fenomenologia da consciência de Vieira Pinto (1960), interiorizada por Freire (1959-1967) em seus primeiros trabalhos. A questão da “aproximação”, ou seja, o que Freire sempre fez, foi “aproximar-se” de outras tradições, mas, ao mesmo tempo, sempre mantendo sua voz, como apontam Gadotti (2019) e Danilo Streck (2008) não é reformulação da conscientização isebiana. Aproximar-se, nesse contexto, significa estabelecer contato, afirmar proximidade com o outro ou, na gramática freiriana, estabelecer uma relação. É uma comunicação dialógica que reconhece o outro, une-se a ele, mas também o compara e o confronta. No entanto, um detalhe importante é que essa aproximação não busca estabelecer coerência, como sustentam implicitamente Gadotti (2019) e Danilo Streck (2008). Por isso, muitas vozes em Freire são representadas sem uma explicação lógica em sua apresentação. Isso ocorre porque “aproximar-se” é uma ação imediata, não mediada. No entanto, o que importa para Freire e para os comentadores é apenas a expressão do fenômeno da polifonia, a imediatez da diversidade de vozes como combustível para ação política. “Aproximação” é uma relação imediata com o outro, é uma observação indutiva, onde uma questão particular é representada como a definição geral da coisa, nesse contexto, como coisa relaciona a uma voz particular. O que significa que o texto de Freire tem como objetivo que cada consciência induza algo dele para afirmar sua própria voz, daí a polifonia. Portanto, não é estranho que a referência, como relação imediata do leitor ao texto, seja considerada sinônimo de “influência” e “aproximação”, e seja a afirmação do educador estar inserido em uma determinada tradição. Ao citar a influência e a tradição no texto, ou representar uma categoria específica, já se expressa a voz do educador como se fosse pertencente a uma tradição específica para cada leitor; a obra induz o leitor a expressar sua própria voz sobre Freire.

Na medida em que se abstêm de uma leitura de crítica imanente, na qual o texto se autonega ao examinar a formalidade orquestrada dos conteúdos apresentados, se há coerência conceitual nas regras que ele enuncia, as “gêneses” dessas regras, as rupturas ou conservações formais, seus limites e qualidades etc., os comentadores não estão meramente reproduzindo “com, no e para Freire”? Ou seja, estamos diante de uma universalidade de individuais, onde se acredita ser a “consciência do também”, onde Freire é uma multiplicidade de predicativos para a pessoa, e onde cada um diz que há sempre uma forma de ler, pois cada um induz um

predicativo geral para o educador. No fundo, porém, estão no horizonte normativo do sujeito freiriano. Eles leem Freire pela normativa dos próprios parâmetros estabelecidos pelo educador, ao fazerem isso, acreditam que estão reatualizando Freire, mas estão repetindo sua forma. Os comentadores desdobram suas teses conforme a normativa de uma leitura pessoal, e aproximativa com várias tradições, a fim de criar uma voz singular circunscrita ao tempo e situação da consciência engajada. Mas, na realidade, estão reproduzindo o que já está implícito na filosofia das consciências de Freire. A crítica, portanto, limita-se à reprodução ideológica do educador, uma leitura que estimula uma aposta na mudança. Isso também se aplica à assertiva da forma “polissêmica” e “inclassificável”, como referido por Gadotti (1989). Essas leituras pessoais não estão reformulando ou afirmando que a “conscientização” de Freire rompeu com sua “gênese” formal; na verdade, elas reafirmam a forma da ontologia das consciências do “existencialismo cultural”. O “existencialismo cultural” é a afirmação positiva de um conjunto de perspectivas antinômicas que não encontram nenhuma identidade coerente na razão, mas cujos conteúdos devem estimular uma *práxis* nas consciências situadas em seu tempo.

Nossa questão não reside no fato de haver, em si mesmo, um problema na exposição do referencial teórico, nas influências, nas aproximações, nas induções, nas percepções, na finalidade da propaganda ideológica para a ação da mudança, etc. O problema consiste em restringir a leitura unicamente à representação abstrata e isolada, na qual uma questão particular é induzida como forma geral de organização do pensamento de Freire. Pior ainda, não há demonstrações de como as mediações são ordenadas, mas apenas a certeza da referência, sem revelar como a referência se manifesta e se organiza no enredo do texto do educador, como o educador organiza os objetos de sua problematização. Em suma, a questão é sobre a forma, sobre como o pensamento de Freire é formalmente estruturado. Outra questão consiste em afirmar uma “infinitude ruim” de formas, como no caso de Gadotti (1989), em que, essencialmente, a forma de Freire é tratada como uma afirmação pessoal. No entanto, essa afirmação não contextualiza nem questiona por que essas “formas” operam tanto em uma leitura pessoal de cada consciência, como também fazem com que Freire apareça como um conjunto de teorias dispersas, desprovidas de mediação. O “inclassificável” de Gadotti busca

escapar da reificação do conceito formal, mas, às suas costas, afirma uma identidade formal, o “inclassificável”. A questão central, é por que e como Freire adotou essa perspectiva formal?

O discurso desses comentadores, embora correto em sua afirmação de que o pensamento de Freire se manifesta por meio da afirmação e do engajamento da consciência, em que as diversas referências presentes no texto são aproximadas pela atividade pessoal do educador em relação à sua própria situação, e que sua pedagogia reivindica uma experiência da palavra que seja própria dos educandos, visando à realização da autonomia individual integrada ao outro, operam, no entanto, simplesmente como uma exposição fenomenológica. Nesse sentido, não apresentam e demonstram as bases legitimadoras desse processo, bem como as conexões lógicas que orientam tal movimento.

Esse problema é ainda maior para aqueles comentadores que afirmem realizar uma leitura dialética hegeliana ou marxista de Freire, quando, na realidade, eles apenas concluem que há um conjunto desordenado de referências e aproximações para afirmar que Freire é “diverso”, como também, “complexo”, “não ortodoxo”, “polissêmico”, “inclassificável”, e assim por diante. Portanto, Freire aparece como uma teia de referências desconexas que apenas enfatizam sua diversidade e diferença em relação ao outro e para o outro. Essa certeza está mais próxima de uma leitura antihegeliana e antimarxista do que o contrário. Pois a afirmação de que Freire se reduz à certeza imediata das “referências” e das diversas “aproximações” feitas pela consciência, de sua relação imediata com outras obras e da leitura pessoal que cada leitor faz, é como se Hegel (2019), em sua *Fenomenologia do Espírito*, interrompesse a obra no momento da percepção, onde a certeza é estabelecida pela afirmação de que um objeto para a consciência é a identidade de múltiplas propriedades, a consciência do individual. Onde conhecer a coisa se limita a ter consciência de individuais por meio de universais. É como se Marx (2017) encerrasse *O Capital* em seu primeiro enunciado: “A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘enorme coleção de mercadorias’.”²⁸⁹ Afirmar que Freire é uma enorme coleção de referências, cujo modelo é uma abordagem individual e pessoal dele, e que cabe a cada um ler à sua maneira, é uma forma bastante limitada de compreender a forma filosófica que dá essa assertiva essa sua certeza.

289 MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**; tradução de Rubens Edeler – 2.ed. São Paulo: Boitempo, 2017.,p.158.

Nós, por outro lado, adotaremos outra estratégia. Para nós, a essência não se reduz a uma aproximação perceptiva, indutiva ou intuitiva sobre a coisa, mas é, como em Hegel (2016a), um movimento reflexivo de mediações da coisa. Também, como em Marx (2011), ao falar do concreto como a apresentação das múltiplas determinações da coisa, a coisa não é uma afirmação dêitica ou tautológica, mas, assim como em Hegel, só pode ser apreendida por um processo interno de negações, um movimento constituído por múltiplas determinidades em negações à forma que a subjuga. Assim, como de Badiou (1979) sobre a crítica imanente, a questão não se trata somente de

(...) escrevê-la, nem de confrontá-la com as teorias existentes ou a um conceito indiscriminado do real, mas sim de reduplicá-la sobre si mesma, de fazê-la atuar, enquanto teoria, segundo os conceitos metateóricos que produz, de investigar se obedece às regras que sua produção mesma determina, como a lei de construção de seus objetos.²⁹⁰

Assim, é imprescindível estar cientes de que a forma não tem sua dominância como um princípio primeiro; ao contrário, a questão central é observar como os conteúdos são internalizados por Freire e perguntar se eles expressam suas qualidades em negação, como uma barreira ao outro, e se, por vezes, suas negações têm força para atualizar a própria legislação em que são tratados, ou se eles estão representando algo externo, onde sua barreira qualitativa é suprimida e subjugada a uma lei externa. É necessário observar suas leis em suas especificidade, se elas são coerente no trato de seus conteúdos. Caso houver contradições, suas contradições têm como objetivo se desenvolver para outro momento, ou se elas finitizam, param seu pensamento. Se sua representação tem como objetivo reformular ou conservar suas leis, se inserção de novos conteúdos ainda são organizados pela mesma apresentação, ou alteram radicalmente.

Como apresentado no primeiro capítulo deste trabalho, os conteúdos das várias perspectivas não se apresentam para expor suas qualidades da alteridade; ao contrário, a força maior era a forma da “filosofia brasileira”, o “existencialismo cultural”, onde os conteúdos externos deveriam ser internalizados pela vontade da consciência particular. Corbisier falava em docilizar o real pela forma, pela vontade da consciência sobre a diversidade das coisas no mundo. Vieira Pinto, ao falar dessa diversidade, não poderia ser subsumido pelos aparatos da razão, mas pela indução da consciência situada, como forma de subverter a racionalidade

290 BADIOU, Alain. O (re) começo do materialismo dialético In: ALTHUSSER, Louis e BADIOU, Alain: **Materialismo histórico e materialismo dialético**. São Paulo: Global Editora, 1979, p.13.

eurocêntrica. Esse mesmo trato está em Freire (1959-1967); assim como os isebianos, há uma variedade de referências que são submetidas pela consciência particular com o objetivo de emancipar e recapturar sua “vocação ontológica” de ser uma “pessoa humana”. Suas estratégias ideológicas foram distintas: no texto de 1959, os conteúdos políticos para realizar a forma eram o nacionalismo desenvolvimentista; já em 1967, era a sociedade transitiva democrática liberal representativa, mas todos esses processos foram tratados com a mesma forma. Observamos que os conteúdos históricos, como cultura, ideologias e perspectivas filosóficas, são situações-problemas de uma circunstância para ser. Cabe às consciências organizar uma comunidade onde esses problemas sejam subsumidos ao projeto coletivo de existência, com o objetivo de humanização. Assim, argumentamos que houve uma atualização de conteúdos de Freire de 1959 a 1967, mas essa atualização, que é também política, não subverteu a forma; ao contrário, a conservou, pois ambos compartilham o mesmo *modus operandi* de tratar os conteúdos e o mesmo telos: salvaguardar em absoluto a “pessoa humana”. Portanto, os conteúdos de uma época são “situações problemas” para o paradigma “indutivo da pessoa humana”.

Assim, a questão deste trabalho é que o pensamento de Freire, principalmente para a grande maioria dos comentadores de sua obra, apresenta uma interpretação cuja forma se externalizou, abstraindo-se de seus conteúdos e tornando-se estranha aos próprios conteúdos apresentados no pensamento do educador. Sua prioridade é o fenômeno Freire como estímulo para mudança. Nesse ponto, essas leituras afirmam que a filosofia de Freire é um conjunto de perspectivas que tomam concretude com a ação do leitor. Isso se deve ao horizonte do pragmatismo político de Freire e de seus comentadores, que estão mais preocupados com a ação ideológica do que em pensar uma crítica à ideologia. Mesmo que a ação indutiva faça parte do jogo das tensões políticas, e tem sua importância, existem os momentos da estratégia da ação e o da crítica. Assim, a partir de agora, vamos analisar se há uma atualização formal da conscientização de Freire (1968-1980), como afirmam os herdeiros de seu legado e a grande maioria de seus comentadores mais conhecidos.

Capítulo 2

2.1 Conteúdos finitos, forma infinita – a vontade de conservação da conscientização

A *Pedagogia do Oprimido* se inicia reafirmando, ao modo do ensaio anterior, que o texto é fruto das observações realizadas nos trabalhos de “conscientização” tanto no Chile quanto nas experiências pregressas no Brasil. É como aponta Gajardo (2019), o texto se fundamenta na vida de Freire e em seus trabalhos com camponeses e trabalhadores chilenos, contexto marcado por reformas políticas no Chile, tais como a campanha de alfabetização e a reforma agrária ocorridas na década de 1960.²⁹¹ Assim sendo, o ensaio se constitui pela mediação de suas vivências no campo da educação de jovens e adultos, sua participação em círculos culturais, movimentos políticos institucionais e movimentos sociais.

Esta é uma questão importante, pois apresenta que nesse momento não haverá uma alteração metodológica em relação ao trabalho anterior, mas sim a conservação da forma de organizar os conteúdos das experiências pela consciência que presenciou os fenômenos. Processo que, também, se apresenta nos ensaios posteriores. Em *Extensão ou Comunicação*, Freire (1969) diz:

O autor reconhece as limitações do seu estudo, que considera fundamentalmente aproximativo. Uma delas poderia ser explicada, talvez pelo fato de ser ele um educador e não um agrônomo educador. Contudo, sua experiência, no campo não somente da alfabetização de adultos, associada ao processo da conscientização, como também na pós-alfabetização, na cultura popular, em áreas urbanas e rurais, o anima a fazê-lo.²⁹²

No copilado de texto dos anos 1970 a 1980, *Ação cultural* Freire diz que:

Juntamente com *Extensão ou Comunicação*, publicado no Brasil em 1970, por Paz e Terra, alguns deles talvez aclarem certos possíveis vazios entre *Educação como Prática da Liberdade* e *Pedagogia do Oprimido*. Pretendendo preservá-los como os escrevi, não me furtei, contudo, a alterar um ou outro, na forma como no conteúdo. Espero, finalmente, que o fato de estar constantemente voltando a certos núcleos temáticos, não só em trabalhos diferentes, mas também num mesmo

291 Tradução nossa. GARJADO, Finding Paulo Freire in Chile. In TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2019, p.100.

texto, não chegue a cansar demasiado o leitor. Esta é, em última análise, a minha maneira de escrever sobre o que penso e de pensar sobre o que faço.²⁹³

Scolougia (2019) afirma algo importante:

Dos anos sessenta até primeira metade dos anos oitenta parte significativa dos trabalhos realizados sobre a obra de Paulo Freire tem como base de referência teórica exclusiva proposições colocadas nas reflexões iniciais, oriundas das primeiras experiências com a alfabetização de adultos no Brasil, entre 1961 e abril de 1964, girando em torno do que se conhece como “Método Paulo Freire”.²⁹⁴

Nesse sentido, as obras desse momento, 1968-1980 assentam-se no mesmo pressuposto das obras anteriores. O que significa que Freire (1968) não altera o quadro formal da fenomenologia da “consciência situada” nas circunstâncias de sua experiência pessoal, experiência que deve ser compartilhada ao outro para estimular a “transitividade” da mudança.

Não é sem razão que o trabalho se inicia com a problemática do modelo e o destino da “conscientização”, já presente na introdução do ensaio. Pois, segundo o educador, a justificativa da *Pedagogia do Oprimido* é, em certo sentido, um aprofundamento de uma *Educação como prática da liberdade*. Ou seja, busca-se compreender qual problema, situado historicamente, que pode despertar na consciência a busca pela libertação, algo que impulse a vontade a retornar ao seu processo de vocação ontológica de humanização.

Nesse sentido o texto se inicia pela problemática do medo, sintoma presente na realidade dos camponeses e trabalhadores, vistas em seu trabalho educativo de “conscientização”. Freire (1968) enfatiza o “medo da liberdade”, denominado pelos educandos como os “perigos da conscientização”. O educador destaca, em um de seus cursos, a seguinte afirmação:

Certa vez, em um desses cursos, de que fazia parte um homem que fora, durante longo tempo, operário, se estabeleceu uma dessas discussões em que se afirmava a “periculosidade da consciência crítica”. No meio da discussão, disse este homem: “Talvez seja eu, entre os senhores, o único de origem operária. Não posso dizer que haja entendido todas as palavras que foram ditas aqui, mas uma coisa posso afirmar: cheguei a esse curso, ingênuo e, ao descobrir-me ingênuo, comecei a tornar-me crítico. Esta descoberta, contudo, nem me faz falta e me dá, a sensação de desmoronamento”. Discutia-se, na oportunidade, se a conscientização uma situação existencial, concreta, de injustiça, não poderia conduzir os homens dela conscientizados, a um

293FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e outros escritos**. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981, p.7.

294

“fanatismo destrutivo” ou a uma “sensação de desmoronamento total do mundo em que estavam esses homens”. A dúvida, assim expressa, implícita uma afirmação nem sempre explicitada, no que teme a liberdade: “Melhor será, que a situação concreta de injustiça não se constitua num “percebido” claro para a consciência dos que a sofrem”.²⁹⁵.

Esta problemática configura-se como o novo desafio para o processo de “conscientização”, em *Pedagogia do Oprimido*. Mas antes de seguirmos, rememoremos que, em seu trabalho de 1959, Freire advogava o dar ideologia às massas, estabelecendo um processo educativo e uma militância orientada pela diretividade das “consciências autênticas” em diálogos com os “ingênuos”. No entanto, no texto de 1967, há uma revisão, principalmente alicerçada na assertiva de Vieira Pinto (1960), que a doação de ideologia como processo diretivo mantém a mesma estrutura da razão eurocêntrica sobre o particular, onde este é submetido a um regimento externo à sua situação concreta. Dessa forma, Freire reinterpreta a questão, atualizando a “conscientização”, e, parece, não mais pela “diretividade” do agente externo como caminho para humanização, mas sim que a palavra externa desperte a “vocação” interna do educando, de modo que o diálogo estimule o oprimido a enunciar sua própria palavra. A participação na vida política, ou a participação mediante a enunciação da própria palavra, seria a superação do “clima antidemocrático” da realidade brasileira. Este clima fomentava a ingenuidade como constituinte da consciência brasileira; o mutismo, o uso da fôrça, a violência, a desigualdade legislativa e de oportunidades conformavam uma distorção nas qualidades da “pessoa humana”. Nesse “clima cultural”, a classe popular, como ente mais frágil e despreparado, carrega consigo a distorção de seu ser, e por estarem desumanizadas, sucumbem a posi  o  es mágicas e míticas.

Assim, o tema medo, e “medo da liberdade”, aparecem no texto de 1967, como engano promovido pela coerção do clima antidemocrático, o que levava certeza da “consciência ingênua” alienada ao objetivo, acreditar que a realidade já é, em si mesma, um realismo intransponível. No entanto, essa objetividade    sustentada pelo misticismo dos ingênuos, daqueles que internalizaram, sem saber, as normas dos senhores da realidade. Mas o educador deixa clara a concretude dessa fôrça mítica, pois ela não é simplesmente um estado psicológico, ou uma abstração, mas sim uma fôrça que divide o indivíduo consigo mesmo, onde ele é simplesmente esmagado e dimin  ido. Ao se encontrar nessa situa  o  , o temor o

295 FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.15.

acomoda, convertendo-o em espectador, “dirigido pelo poder dos mitos que forças sociais poderosas criam para ele. Mitos que, voltando-se contra ele, o destroem e aniquilam”.²⁹⁶ Cabe, portanto, à transição do medo para a educação, pois o processo educacional “revela” essa estrutura de opressão. Para o educador, essa “revelação” torna a consciência cada vez mais crítica em relação aos seus temas, compreendendo o jogo da mudança política.

Freire (1967) oferece uma leitura da “verdade revelada” pela “conscientização”, a revelação da verdade como no “existencialismo cultural”, como a certeza de “desmistificar” os mitos com a certeza de que, ao fazer isso, a consciência não temerá a mudança, pois agora “enxerga” sua situação. É como ensinar a uma criança que não há monstro no escuro. No fundo, o “não-saber” foi superado pelo processo de conscientização, e o sujeito da opressão tomou consciência de que a humanização é o sumo bem, é o ser. O medo da libertação estava mais assentado na assertiva de que as elites sectárias querem massa, e não povo, ou seja, a força estava mais nas vontades externas dos opressores sobre os fracos. Por essa razão, no discurso do educador, a verdade era sempre recalcada pelas “elites sectárias”, cuja direção era criar dispositivos ideológicos para que os oprimidos não tomassem consciência do saber, pois no fundo elas temiam que os oprimidos participassem da vida política. Já em *Pedagogia do Oprimido*, o foco está em como a lei é tratada e internalizada na consciência oprimida. Aliás, essa internalização acentuava-se como uma surpresa para o educador:

Um dos aspectos que surpreendemos, quer nos cursos de capacitação que damos e em que analisamos o papel da conscientização, quer na aplicação mesma de uma educação realmente libertadora, é o “medo da liberdade”, a que faremos referência no primeiro capítulo deste ensaio.

Não são raras as vezes em que participantes destes cursos, numa atitude em que manifestam o seu “medo da liberdade”, se referem ao que chamam de “perigo da conscientização”. “A consciência crítica (... dizem...) é anárquica.” Ao que outros acrescentam: “Não poderá a consciência crítica conduzir à desordem”? Há, contudo, os que também dizem: “Por que negar? Eu temia a liberdade. Já não a temo!”²⁹⁷

Se antes o educador lia os obstáculos para a “conscientização” somente como uma imposição da estrutura social de exclusão, negando a “transição histórica” para a humanização, as experiências de Freire (1968) no Chile, que envolviam a inclusão das camadas populares na política institucional por meio da educação libertadora, aparece outra

296FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967 edição de 1989, p.45.

297 FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.15.

barreira. A lei não se expressa apenas como coerção externa, mas é algo cultivado ao ponto de o oprimido conservar e alimentar sua própria opressão. Assim, no texto de 1968, Freire sugere que são os próprios oprimidos que desejam que a injustiça permaneça imperceptível, e não apenas os opressores. Para eles, a conscientização é um mergulho em problemas, incertezas e na dissolução da ordem estabelecida.

O medo da liberdade apresenta-se como um empecilho fundamental para a conscientização. Anteriormente, Freire (1959-1967) acreditava que, ao superar a violência externa e a cultura do mutismo, bastaria dialogar com os oprimidos, que a vontade de ser “pessoa humana” teologicamente transitariam pelo processo de conscientização, resgatando suas qualidades de “pessoas humanas”. Contudo, em *Pedagogia do Oprimido*, observa-se que os oprimidos temem até mesmo iniciar o diálogo, pois a verdade se tornou traumática. Mas contrário da afirmação de Gadotti (2019) e Torres (1996), não há, a princípio, uma alteração formal na “conscientização” de Freire; essa permanece sob a égide do “existencialismo cultural”. Para Freire, a “conscientização” ainda está sob o telos da “revelação”. O ser ainda é o existir; o medo é uma constituição da vida, de sua situação finita, enquanto a “conscientização” se estrutura pelo ser positivo da pessoa humana. No fenômeno, como processo histórico, está à mercê dos “efeitos colaterais”, mas, como atividade suprasensível, trans-histórica, no ser não há negatividade alguma, pois sempre atualiza os efeitos negativos da experiência finita. Não é por menos que Freire contra-argumenta a assertiva dos temores dos oprimidos, com a certeza de que a “conscientização” supera os conteúdos de desumanização, já que jamais levaria o povo a “fanatismos destrutivos”. Pelo contrário, o educador afirma:

(...) a conscientização, que lhe possibilita inserir-se no processo histórico, como sujeito, evita os fanatismos e o inscreve na busca de sua afirmação. (...) O medo da liberdade, de que necessariamente não tem consciência o seu portador, o faz ver o que não existe.²⁹⁸

A questão para essa nova situação não é reformular a “conscientização”, mas inserir novas problemáticas para a “educação libertadora”: como superar a barreira da identidade com o opressor, onde o oprimido se torna o opressor de si mesmo?

Para isso, Freire (1968) apresenta que o problema do “medo da liberdade” será problematizado por uma “dialética do opressor e do oprimido”, uma releitura da sessão IV da

298 FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.16.

Fenomenologia do Espírito, a “dialética do senhor e do escravo” de Hegel. A ideia central é que opressor e oprimido estão em uma relação dialética, onde, como afirma Fiori (1987): “Hegelianamente, a verdade do opressor reside na consciência do oprimido.”²⁹⁹ Essa verdade é o temor de perder a vida, pois, como diz Freire (1968): “No fundo, o que teme a liberdade se refugia na segurança vital, como diria Hegel, preferindo-a à liberdade arriscada.”³⁰⁰ O medo é um sintoma da conservação biológica, um instinto da vida contra a liberdade arriscada do existir. Ou seja, ainda estamos no horizonte formal já apresentado nos textos de 1959 e 1967, na “transição do reflexo para o reflexivo”, na “transição da vida para o existir”. Isso significa que o reflexo ainda conserva as qualidades do ente como animal, o *pathos*, e não como ser, o pensar, como qualidade da “pessoa humana”. Enquanto o existir seria a releitura existencialista da “segunda morte” no “existencialismo cultural”. Em outras palavras, no viver, os oprimidos já estão mortos, pois suas qualidades não são reconhecidas nem por eles mesmos, nem pelo seu senhor. Assim, para existirem, teriam que morrer novamente para renascer, no ser, em existência com o logos.

Assim, expressa-se na obra uma continuidade da forma da “conscientização”, em consonância com as obras precedentes. Não é por acaso que Freire (1968) afirma, no primeiro parágrafo do primeiro capítulo: “propomos tratar neste ensaio, com o qual pretendemos, em certo aspecto, aprofundar alguns pontos discutidos em nosso trabalho anterior *Educação como Prática da Liberdade*.”³⁰¹ A forma do problema é, tal como em *Educação como Prática da Liberdade*, a mudança está na atualização dos conteúdos problematizados pela “consciência autêntica” em sua experiência como educador com fim à humanização. Assim como a obra de 1967 atualiza a conscientização da “diretividade” de 1959 pela não-diretividade, pois a consciência pela diretividade não se tornou verdadeiramente “pessoa humana”, apenas transicionou de um estado fenomênico para outro. Se, por um lado, superou a alienação da “cultura mutista”, por outro, ainda não é ser para si, não é autônoma, pois está sempre sendo guiada pelos esclarecidos. No texto de 1967, atualiza-se também o horizonte ontológico do “ser-no-e-com-o-mundo”. Se antes, em 1959, a transição histórica era pautada pela transformação de um Estado colonizado para um Estado nacional desenvolvimentista, em

299 FIORI, Ernani Maria. Prefácio: Aprender a dizer a sua palavra. In: FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.6.

300 FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.16.

301 FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.16.

1967, essa aposta fracassou. A situação, para o educador, é a transição de um Estado sectário para um Estado democrático liberal. É como os comentadores de Freire dizem: há uma autocrítica ao longo dos trabalhos de Freire. Gadotti (1989) cita exemplos de Freire fazendo autocríticas internas e externas à sua obra, ou Scocuglia (2019) diz nascer um “outro Freire” a partir da autocrítica na obra de 1968. Sim, é verdade sobre a autocrítica, mas é uma autocrítica sobre as estratégias políticas na “conscientização”. Por esta razão, não seria apenas uma qualidade do educador, mas algo implícito ao *modus operandi* do “existencialismo cultural”. Pois, no capítulo anterior, observamos que as estratégias políticas de “conscientização” são transições do fenômeno tentando acertar o alvo da “pessoa humana”. Como são atividades contingentes, estão à mercê de distorções. As “ontologias do seu tempo” são problemáticas finitas na história, são estratégias de libertação advindas das novas experiências pessoais do educador sobre o processo de “conscientização”. Ademais, Freire (1968) adverte, como se dissesse: vamos tratar de nossas novas experiências, deixamos claro que não vamos mudar a nossa forma de subordinar esses conteúdos. Embora os conteúdos demandem estratégias distintas, pois estão sempre situados na temporalidade e no particular, o destino deles é o mesmo: a “conscientização” para humanização. Por isso, na introdução, adverte aos sectários tanto de esquerda quanto de direita:

Ensaio que, provavelmente, irá provocar em alguns de seus possíveis leitores, reações sectárias.

Entre estes, haverá, talvez, os que não ultrapassarão suas primeiras páginas. Uns, por considerarem a nossa posição, diante do problema da libertação dos homens, como uma posição idealista a mais, quando não um “blablablá” reacionário. “Blablablá” de quem se “perde” falando em vocação ontológica, em amor, em diálogo, em esperança, em humildade, em simpatia. Outros, por não quererem ou não poderem aceitar as críticas e a denúncia que fazemos da situação opressora, situação em que os opressores se “gratificam”, através de sua falsa generosidade.

Daí que seja este, com todas as deficiências de um ensaio puramente aproximativo, um trabalho para homens radicais. Cristãos ou marxistas, ainda que discordando de nossas posições, em grande parte, em parte ou em sua totalidade, estes, estamos certos, poderão chegar ao fim do texto.³⁰²

Essa é outra determinação importante no texto. O texto de Freire (1968) assume um caráter de “ensaio puramente aproximativo”, buscando se aproximar de novos conteúdos, sejam suas próprias experiências vividas, seja com o conflito da comunicação e com o diálogo com

302 FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.16.

perspectivas distintas, como as dos católicos e marxistas, mesmo que haja discordâncias parciais ou totais.

É por isso que, temos é um aviso aos marxistas de que o texto pode desagradá-los em partes ou em sua totalidade. Isso é uma questão importante, pois, embora a introdução não seja a totalidade do texto, ela é um mapeamento retroativo da problemática, uma análise de como as coisas, os objetos, os sujeitos são formalmente estruturados no discurso do texto; ela é um contrato formal com o leitor. Portanto, não há menção ao marxismo como metodologia, não há no discurso do educador uma ênfase na formalização de um modelo dialético histórico e/ou materialista, não há uma crítica à teoria do valor, ou nem mesmo leituras que afirmam uma “filosofia da história” em Marx (embora necessite de se perguntar se é uma interpretação materialista da história), como a ontologia da luta de classes. Essas determinações têm seu momento de importância, pois, a princípio, expressariam apenas a referência imediata; seria necessário ainda observar se há, na organização dos conteúdos, no conjunto “total” de sua obra, uma mediação com a tradição marxista. No entanto, ao contrário disso, o que temos é uma afirmação categórica do educador, que declara o “ensaio puramente aproximativo”, a necessidade de aproximação com as tradições, e não a internalização da tradição, a ponto de romper com a própria forma assumida pelo educador.

Assim, é como se o educador enunciasse (assertiva apresentada, também, em outros ensaios), a afirmação de não se encaixar perfeitamente em nenhuma tradição filosófica, pois seu trabalho é um incessante movimento de aproximações e atualizações – pois jamais a “conscientização” é sectária e dogmática. Ela aparece na assertiva que, como Gadotti (1996) observa, Freire não se considerava um marxista, pois seu pensamento queria estar sempre aberto e suscetível a interpretações. Sobre estar aberto a mudanças e interpretações, Peter Gerhardt (1996) afirma que o educador não estava interessado em aderir completamente a nenhuma tradição, por sua repulsa ao academicismo. Nas suas palavras:

À sua vasta tradição de trabalhos práticos ele confrontava as mais diversas teorias e autores, entrelaçando-os de um modo que se casassem com sua experiência, mas gerando controvérsias. Entretanto, ele nunca negou ser um eclético que seleciona partes das premissas de, por exemplo, Karl Jaspers e do velho Marx. Não estava interessado em aderir ao Marxismo ou ao Existencialismo simplesmente porque encontrara ele pontos interessantes nos escritos destes dois autores. Este ecletismo e, em minha opinião, exigências teóricas impostas a ele pela então cultura dominante na universidade, podem

explicar a sua repulsa ao academicismo. Seu estilo criava confusão entre seus leitores.³⁰³

Essa assertiva apresenta que o propósito de Freire era sempre estar “mais além” das tradições, como a aparência da consciência de si, que nega tudo para afirma sua autonomia, que não se cristaliza a nenhum dogmatismo. Ele está fora dos muros restritivos das tradições acadêmicas, ele se “aproxima”, coleta premissas, mas sempre diz a “sua palavra” “com-e-no-mundo”. Embora, para Torres (2019), afirmar que Freire é eclético seja adentrar em “polêmica”, pois como diz Gadotti (1989), por um lado, Freire era “inclassificável,” mas não eclético, pois o ecletismo centra-se na subjetividade e esquece da *práxis*. Em contrapartida, o “método Paulo Freire” tem como finalidade a *práxis* da conscientização, cujo destino é a humanização. Do mesmo modo, Fiori (1987) comenta sobre o “método de educação” de Freire. Nas suas palavras:

Às técnicas do método de alfabetização de Paulo Freire, embora em si valiosas, tomadas isoladamente não dizem nada do método. Também não se ajuntaram ecleticamente segundo um critério de simples eficiência técnico-pedagógica. Inventadas ou reinventadas numa só direção de pensamento, resultam da unidade que transparece na linha axial do método e assinala o sentido e o alcance de seu humanismo: alfabetizar é conscientizar.³⁰⁴

O método não é eclético nem na sua forma, nem na sua aplicabilidade pedagógica. Ele se atualiza, mas sempre segue na mesma direção da “conscientização humanizadora.”

Isto fica mais evidente ao falar sobre a questão do sectarismo, pois o sectário é aquele que cristaliza o objetivo, a ponto de se fechar em uma verdade que é sua – criando um mito para si. Nesse sentido, sectários de direita e esquerda ficam presos em um movimento circular em torno de sua verdade, sofrendo pela falta de dúvida. Sem a dúvida, para o educador, o movimento transformativo cessa, pois a dúvida seria um impulso para sair de si, dessa comunicação conflituosa, e adentrar em uma relação dialógica com o outro. Aliás, nesse momento da escrita, Freire faz uma citação a Rosa Luxemburgo. Segue a citação:

Não teme enfrentar, não teme ouvir, não teme o desvelamento do mundo. Não teme o encontro com o povo. Não teme o diálogo com ele, de que resulta o crescente saber de ambos (LUXEMBURGO, Rosa. “Reforma o Revolución”?). Não se sente dono do tempo, nem dono dos homens, nem libertador dos oprimidos. Com eles se compromete, dentro do tempo, para

303 GERHARDT, Heinz Peter. Uma voz europeia Arqueologia De Um Pensamento. Em GADOTTI, M. (org.). **Paulo Freire: Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 1996, p.153 e p. 154.

304 FIORI, Ernani Maria. Prefácio: Aprender a dizer a sua palavra. In: FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.7.

com eles lutar. Se a sectarização, como afirmamos, é o próprio do reacionário, a radicalização é o próprio do revolucionário.³⁰⁵ O radical, comprometido com a libertação dos homens, não se deixa prender em “círculos de segurança”, nos quais aprisione também a realidade. Tão mais radical, quanto mais se inscreve nesta realidade para, conhecendo-a melhor, melhor poder transformá-la.

Para aqueles que acreditam que a mera referência já é um indício imediato da filiação do autor a uma determinada tradição, é importante, no entanto, observar como ela é mediada pelo discurso do educador. Neste caso, a referência a Rosa Luxemburgo está relacionada ao que Freire argumenta como radical, já visto em seu trabalho anterior. Assim, a citação a Rosa Luxemburgo é uma leitura aproximada do que já era assumido em suas obras anteriores: o confronto contra o pensamento sectário, a ausência de medo do encontro com o povo e a abertura à mudança pelo diálogo. Ou seja, o conteúdo internalizado por Freire de uma autora marxista não assume uma forma de ruptura como a forma anterior, ou mesma afirmação do ecletismo, mas se apresenta na assertiva de que a “educação libertadora” tem pontos de convergência, de “premissas” e estratégias políticas próximas aos marxistas. De outro modo, Freire está dizendo que, mesmo com a divergência comunicacional, eles têm pontos em comum que, se levados em consideração, podem produzir diálogo e ação política, como fim a humanização.

Ora, mas o que está implícito aqui? Não é a mesma assertiva de autonomia vista na dialética das consciências do “existencialismo cultural”? Ou seja, Freire não deseja ser subordinado ao outro e vice-versa. Não submeter a nenhuma tradição, é assertiva de ser apenas a consciência de si. Esse é o mesmo paradoxo apresentado por Lebrun (1963) em relação a Vieira Pinto: a todo momento, o autor tenta reprimir a violência da razão, negando sua reificação e afirmando sua incapacidade de subsumir o outro. A verdade estaria no particular, mas essa convicção acaba por afirmar uma autoconsciência como absoluto, uma certeza que opera sobre as coisas por meio de um juízo absoluto de ter consciência de si sobre os objetos do mundo. A consciência afirma ter consciência de si mesma, mas, nas costas da consciência, ela está sujeita à dialética das consciências, tornando-se um modelo de reificação das coisas como objetos para a consciência de si.

305 FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.18.

E sobre o modo “aproximativo” de relacionar com outras tradições, lembremos que aproximar-se é uma atividade imediata, tornar-se próximo ao outro, confrontar-se, parecer ser outro. Aqui, não se apresenta a mesma afirmativa da vontade presente no “existencialismo-personalista-cristão” dos “existencialistas culturais” - uma atividade conflitiva entre vontades distintas, uma relação intuitiva entre “Eu” e “Tu”? O Eu quer que o Tu se torne um duplo de Si, e vice-versa, mas essa atividade é finita, uma aparência, um “jogo fenomênico da vida” No entanto, essa atividade intuitiva e indutiva, esse “jogo lúdico” da cultura, como dizia Vicente Ferreira da Silva (1999), nas “costas da consciência”, produziu uma relação de comunicação com o outro. Ao tornar isso consciente, para que suas vontades sejam reconhecidas, é necessário formar um vínculo dialógico, que é intrínseco a qualidade do ser, da “pessoa humana”. Dessa forma, o enunciado de Freire avisa que fará uma “aproximação” com novas particularidades, mas esses conteúdos serão subordinados à forma da “conscientização”, como no “existencialista cultural”. Freire está dizendo que está formando sua palavra, para que ela tenha força para entrar na problematização do “ser-no-e-com-o-mundo”, assim como outras vontades procuraram fazer. A inserção do olhar do outro é aproximativa, ou seja, faz parte da atividade fenomênica da “consciência situada”, sua inserção pela palavra pessoal, indutiva, faz parte do conflito da comunicação, do “jogo lúdico da cultura” entre consciências distintas. Mais ainda, as perspectivas podem se enunciar como ontologias, mas no fundo são conflitos fenomênicos, lutas ideológicas, como diziam os isebianos. Por isso, “aproximar” premissas antinômicas não é um problema para o educador; o que importa é que esse problema, essa contradição finita para unidade do ser, acenda o conflito para que dele possa se formar um diálogo que impulse e sensibilize a libertação pela necessidade do retorno a “conscientização humanizadora”.

Assim como outros comentadores, Peter Gerhardt (1996) não está errado ao afirmar que Freire apenas coleta premissa, mas está errado ao dizer que o educador não adere completamente a nenhuma tradição. É verdade que ele apenas se “aproxima” de várias perspectivas antinômicas, por isso seu pensamento é tão confuso, obscuro e negativo ao academicismo – como diz Gerhart. Mas essa confusão e a crítica ao academicismo não são exclusivas de Freire, mas sim da gênese contextual de seu método de educação popular, pois a “conscientização” nasce como uma dialética das consciências pelos herdeiros do IBF e é

atualizada como práxis pelos “isebianos históricos”, sendo Vieira Pinto a influência mais forte no educador. Demonstramos, no primeiro capítulo desta tese, que coletar premissas, mas “não aderir completamente” a uma filosofia, é o *modus* da “consciência situada,” que deve subjetivizar para si a objetividade estática. Os modelos filosóficos devem servir à vontade da consciência, e não o contrário. Essa imposição da consciência era uma forma de afirmar sua autenticidade particular em face da hegemonia do pensamento europeu. Daí também sua revolta contra o academicismo, que estava apenas copiando o seu senhor, por vezes replicando, por outras apresentando-se como eclético culturalista, mas não militante para a transformação da realidade. Por essa razão, para o “existencialismo cultural”, o ecletismo de pensadores culturais era subjetivista, enquanto o culturalismo dos isebianos era concreto. Peter Gerhardt (1996) está certo na determinação das premissas, mas não as medeia com a constituição da forma, em que essa particularidade conflitiva são conteúdos para a autoconsciência; são objetos conflitivos que serão subsumidos pela “consciência situada.” Gadotti (1989) e Fiori (1987) afirmam que a diversidade de conteúdos é “sintetizada” na unidade da “conscientização, mas apresentam isto como feito autêntico, pela ação autônoma de Freire e não reconhecem que o “método Paulo Freire”, já é sujeito do “existencialismo cultural.” Em ambos os casos, a forma se abstraiu do seu conteúdo, tornando-se estranha e esquecida.

É claro que Freire poderia não se restringe apenas à apresentação da “gênese” da dialética das consciências, pois o educador poderia, em algum momento posterior, subvertê-las ou aderir a outro modelo de filosofia. Como alguns comentaristas sugerem, seja a inclinação em direção ao marxismo ou ao hegelianismo, isso seria uma “reformulação” da “conscientização” isebiana em Freire a partir de *Pedagogia do Oprimido*, conforme enunciam Gadotti (1996) e Torres (1996). Ou até mesmo aqueles que conjecturam sobre a internalização do materialismo histórico e/ou dialético a partir do texto de 1968, mas como um enigma, como aponta Jones (2012), questionando como Freire pode ser cristão e marxista simultaneamente. No entanto, Freire não apenas diz categoricamente, mas faz “aproximações” com tradições distintas. Todavia, “aproximar” não significa de imediato reformular, o ensaio de 1968 não sustenta uma “reformulação”, mas sim a manutenção da forma; a forma persiste, incorporando novos dilemas que, para o educador, exigem a interlocução com novos

referenciais para atualizar a práxis política em relação à sua realidade no mundo. Essa determinação se expressa na afirmação de Freire (1968), que apresenta seu método de interpretação da experiência como uma crítica e superação do pensamento subjetivista e sectário. A conscientização sempre se atualiza em relação aos novos contextos situacionais, por isso não é sectária. Em suas próprias palavras:

Por outro lado, jamais será o radical um subjetivista. É que, para ele, o aspecto subjetivo toma corpo numa unidade dialética com a dimensão objetiva da própria idéia, isto é, com os conteúdos concretos da realidade sobre a qual exerce o ato cognoscente. Subjetividade e objetividade, desta forma, se encontram naquela unidade dialética de que resulta um conhecer solidário com o atuar e este com aquele. É exatamente esta unidade dialética a que gera um atuar e um pensar certos na e sobre a realidade para transformá-la.³⁰⁶

Subjetividade e objetividade estão em relação; o objeto não pode ser de um realismo puro, pois, se assim fosse, não haveria ação do homem sobre ele. O objeto também não pode existir apenas na subjetividade, como um delírio ou solipsismo, pois a subjetividade está situada em um contexto objetivo. O objeto constitui a subjetividade situando-a em uma circunstância concreta, mas como ambas constituem uma relação, há modos de organização dessa relação de oposição entre subjetividade e objetividade, o que é observado em seu devir, nas mudanças históricas entre subjetividade e objetividade. É como diz Fiori (1987): “Nessa linha de entendimento, reflexão e mundo, subjetividade e objetividade não se separam: opõem-se, implicando-se dialeticamente. A verdadeira reflexão crítica origina-se e dialetiza-se na interioridade da ‘práxis’ constitutiva do mundo humano – é também ‘práxis’”³⁰⁷. Assim, há processos de negação da consciência de si ao objeto – a consciência de si, em conjunto, consegue alterar realidades objetivas.

A negação aos sectários é que a “conscientização” sempre se “atualiza”, mas se atualiza absorvendo novos conteúdos. Isso não significa que a “conscientização”, em algum momento, chegará ao fim; a forma sempre persiste em sua existência, ela é infinita. É por isso que não há reformulação, pois é uma entidade que nunca morre, nunca perece enquanto existir uma “pessoa humana”. Ela, para o educador, é parte primordial do humano, pois, como visto no trabalho de 1967, ela é o próprio ser. Logo, a ontologia incorpora os problemas de transições do ôntico, que sempre são finitos, históricos, mas para afirmar como absoluto a

306FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.16.

307 FIORI, Ernani Maria. Prefácio: Aprender a dizer a sua palavra. In: FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.10.

“pessoa humana”. Por essa razão, essa forma relacionada ao método de análise não é “exclusiva” do texto de 1968, mas é, como nos textos anteriores, uma determinação do ser, mas que se atualiza às necessidades da “fase” situacional de peregrinação do educador pelo mundo. Freire (1968), ao contrário do que dizem seus comentadores, não a reformula; torna-se um ferrenho defensor. E isso é uma determinação em sua obra. Nos trabalhos posteriores, Freire (1969), como em “Extensão ou Comunicação”, irá dizer que:

Do mesmo modo, um pensador que reduz toda a objetividade ao homem e à sua consciência, inclusive a existência dos demais homens, não pode, enquanto pensar assim, falar da dialeticidade: subjetividade-objetividade. Não pode admitir a existência de um mundo concreto, objetivo, com o qual o homem se acha em relação permanente.

No trabalho seguinte, *Ação Cultural para a Liberdade e Outros Escritos*, escritos pelo educador entre os anos de 1968 e 1974, Freire insiste no dualismo entre a perda da percepção da realidade em relação aos aparatos ideológicos, e sua superação pelo indutivismo da “consciência situada”. Nas palavras de Freire (1981):

Condicionados pela ideologia dominante, não apenas obliteram sua capacidade de percepção do real, mas também, às vezes, se “entregam”, docilmente, aos mitos daquela ideologia.

A alfabetização de adultos, tal qual a entendemos, como a post-alfabetização, tem aí um dos pontos cruciais a enfrentar.

“Descubro agora”, disse outro camponês chileno, ao se lhe problematizarem as relações homem-mundo, “que não há homem sem mundo” E, ao perguntar-lhe o educador, em nova problematização: admitindo-se que todos os seres humanos morressem, mas ficassem as árvores, os pássaros, os animais, os mares, os rios, a Cordilheira dos Andes, seria isto mundo? “Não!”, respondeu decidido: “Faltaria quem dissesse: isto é mundo”.

Com esta resposta, o filósofo camponês, que a concepção elitista classificaria de “ignorante absoluto”, colocou a questão dialética da subjetividade-objetividade.³⁰⁸

A ideologia dominante, logo, “foraclui” a atividade da negatividade da percepção, afirmando somente um sujeito e excluindo dele a experiência sensível do processo de identidade, ou seja, o sujeito sofre a opressão, mas “suprimi” esse sofrimento como “não-existente”, para afirmar a sua vida reconhecida pelo outro. Dessa forma, o sofrimento e a exploração do camponês no trabalho são naturalizados como parte da vida, mas sua existência é excluída. No entanto, essa “natureza”, para o educador, é falsa, é mitológica; ela se limita apenas à forma de um reconhecimento finito de um sujeito situado historicamente, e não

308 FREIRE, Paulo. *Ação Cultural para Liberdade e outros escritos*. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981, p.19.

reconhece a totalidade das qualidades da “pessoa humana”. Como apresentamos no capítulo anterior, essa é a maior qualidade da educação popular do “método Paulo Freire”: ela reconhece como importante o momento da percepção, que é sufocado pela racionalidade em seu processo de abstrair a experiência sensível. Os momentos em que o oprimido percebe o sofrimento do seu corpo e depois induz a sua palavra, ao afirmar “este é o mundo”, são importantes para a afirmação da subjetividade em relação aos aparatos de dominação. Por outro lado, para educador, isso faz parte da transição do desumano para o humano, o que significa que, em Freire, há também uma passagem da experiência sensível para uma identidade “supra-sensível”, onde a consciência se afirma na construção de ideologias, uma ontologia histórica finita para afirmar as qualidades da “pessoa humana” que são infinitas, sustentadas apenas pela indução da “consciência autêntica” que é sinônimo de personificação e encarnação da humanização na terra.

Essa apresentação metodológica do educador vai na contramão da interpretação de muitos comentadores de Freire, pois não há uma relativização da forma ou uma questão de ecletismo formal. Pelo contrário, afirma-se que o caminho da consciência ao saber é processado por um modelo de “dialética entre subjetividade e objetividade”, tratando-se de uma dialética das consciências. Como observado na afirmação do camponês: “isto é mundo”, essa é a “transição” para uma “consciência situada”. Trata-se de uma consciência que não apenas presencia o mundo, mas afirma sua qualidade com ele, uma qualidade particular ao observar o mundo para afirmar o seu Si: esta é a sua situação, esta é a sua vida objetiva. Contudo, a objetividade do visar “transita” para o Si, uma objetividade transformada pela subjetividade. É a “transição” da experiência sensível, do observar algo, da certeza dêitica para a indução, inferindo que todo o sofrimento no mundo, todos os transtornos a que o sujeito é submetido na vida, fazem parte da desumanização.

É por essa razão que Freire (1968-1981) não realiza uma reformulação, pois o momento de recorrer ao raciocínio indutivo ainda se faz presente na “conscientização”. Todo o método indutivista, visto no processo educativo e na “gênese” de sua educação popular, ainda persiste. Assim como em Vieira Pinto (1960), esse movimento é mais pragmático e evita cair nas “verborragias metafísicas acadêmicas”. A consciência percebe sua realidade, e, em seguida, a palavra particular da consciência é gerada por um processo indutivo; esse saber

tem mais força como impulso gerador de mudança. O raciocínio indutivo é explicitamente o centro lógico da conscientização na afirmação de Freire (1968) sobre o princípio primeiro do método de conscientização: a humanização. Em suas palavras:

O problema de sua humanização, apesar de sempre dever haver sido, de um ponto de vista axiológico, o seu problema central, assume, hoje, caráter de preocupação iniludível. Constatar esta preocupação implica, indiscutivelmente, em reconhecer a desumanização, não apenas como viabilidade ontológica, mas como realidade histórica. É também, e talvez sobretudo, a partir desta dolorosa constatação, que os homens se perguntam sobre a outra viabilidade – a de sua humanização.

Ambas, na raiz de sua inconclusão, que os inscreve num permanente movimento de busca. Humanização e desumanização, dentro da história, num contexto real, concreto, objetivo, são possibilidades dos homens como seres inconclusos e conscientes de sua inconclusão.³⁰⁹

Ou seja, antes, a preocupação (acadêmica) era sustentar o humanismo por meio de axiomas. Isso implicava defender proposições e partir de uma lógica interna que afirmasse um princípio universal e não contraditório, sem a necessidade de comprovação empírica, pois o próprio pensamento era considerado autossuficiente. No entanto, essa abordagem significava postergar o acontecimento que se avistava à frente da consciência. Em vez de agir sobre o problema, priorizava-se a especulação e a construção de sistemas filosóficos para afirmar uma verdade abstrata, em detrimento de uma nova existência. Ao pensar excessivamente sobre o problema, este permanecia inalterado, resolvido apenas no plano do pensamento. Por essa razão, Freire (1968) afirma que os problemas se manifestam concretamente. A busca urgente pela humanização, e não do humanismo (abstrato academicista), se expressa na rebelião dos jovens nos anos 1960, que representava uma reação a um modo de existência desumanizante. O “assume hoje, caráter de preocupação iniludível”, e pela razão que:

Os movimentos de rebelião, sobretudo de jovens, no mundo atual, que necessariamente revelam peculiaridades dos espaços onde se dão, manifestam, em sua profundidade, esta preocupação em torno do homem e dos homens, como seres no mundo e com o mundo. Em torno do que e de como estão sendo. Ao questionarem a “civilização do consumo”; ao denunciarem as “burocracias” de todos os matizes; ao exigirem a transformação das Universidades, de que resulte, de um lado, o desaparecimento da rigidez nas relações professor-aluno; de outro, a inserção delas na realidade; ao proporem a transformação da realidade mesma para que as Universidades possam renovar-se; ao rechaçarem velhas ordens e instituições estabelecidas, buscando a afirmação dos homens como sujeitos de decisão, todos estes movimentos

309FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.19.

refletem o sentido mais antropológico do que antropocêntrico de nossa época.³¹⁰

Fica explícita a lógica indutivista, já que o movimento de rebelião, sobretudo dos jovens, um evento particular finito pela história, é subsumido como a infinitude da humanização. O visar o fenômeno pela consciência torna-se uma ontologia. Freire (1968), assim como visto nos trabalhos anteriores, parte de exemplos específicos de sua experiência como educador e como militante político. Problemas sociais são generalizados como expressões de uma busca por “humanização”. As crises são “evidências” de que a humanização não é apenas uma questão ética ou teórica, mas uma necessidade objetiva e urgente de transformação. Aqui, estamos na mesma lógica do “existencialismo cultural”. Os problemas do mundo devem ser enfrentados por meio de estratégias imediatas na política. Isso demonstra que, assim como nos isebianos, a pedagogia de Freire é mais uma ideologia do que uma filosofia da educação, é uma pedagogia militante. É como se dissessem que: “a mudança é para ontem!”. Pois, aquele que sofre na pele a opressão não está preocupado com abstrações, pois pensar em si não mata a fome e não destrói modos de vida opressivos. O que verdadeiramente importa são mudanças objetivas e imediatas. Daí o indutivismo ser uma ferramenta importante de formação ideológica, pois é simples e pragmático. Se houver problemas sociais, logo é uma “evidência” de falta de humanização, sendo necessário unir-se em luta para mudar a situação.

Portanto, o centro da lógica em Freire é a desumanização; essa é a sua determinidade. A luta absoluta é contra a desumanização, seu “primeiro motor”, pois está em oposição à humanização. A humanidade afirma o Si, reconhecendo a qualidade do Si em relação ao outro, e vice-versa, enquanto a desumanização afirma apenas uma vontade e exclui a outra. A luta pelo reconhecimento da própria palavra, da própria existência, só faz sentido em negação, mas em mediação à desumanização. Assim, o “método Paulo Freire” ensina a subjetivar a objetividade, pois toda objetividade necessita da intencionalidade da consciência; sem intencionalidade, não há “ser-no-e-com-o-mundo”. A repressão do Si é resultado da opressão, pois toda opressão, pela indução da consciência, é desumanização, ou seja, a negação das qualidades da “pessoa humana”. É como diz Fiori (1987), o método Paulo Freire ensina a consciência a dizer sua palavra, a abraçar plenamente sua “humanidade”. Nas suas palavras:

310FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.117.

O método Paulo Freire não ensina a repetir palavras, não se restringe a desenvolver a capacidade de pensá-las segundo as exigências lógicas do discurso abstrato; simplesmente coloca o alfabetizando em condições de poder re-existenciar criticamente as palavras de seu mundo, para, na oportunidade devida, saber e poder dizer a sua palavra.

Eis porque, em uma cultura letrada, aprende a ler e escrever, mas a intenção última com que o faz, vai além da alfabetização. Atravessa e anima toda a empresa educativa, que não é senão aprendizagem permanente desse esforço de totalização – jamais acabada – através do qual o homem tenta abraçar-se inteiramente na plenitude de sua forma. É a própria dialética em que se existência o homem. Mas, para isto, para assumir responsavelmente sua missão de homem, há de aprender a dizer a sua palavra, pois, com ela, constitui a si mesmo e a comunhão humana em que se constitui; instaura o mundo em que se humaniza, humanizando-o.³¹¹

Ler o mundo, é ler para si, não restringindo as “exigências lógicas do discurso abstrato”, pois o caminho é sempre abraçar plenitude de sua forma, essa é sua missão – a práxis humanizadora. Ao fim, todo trabalho de “conscientização,” é como diz Freire (1981) que: “o sujeito se torna capaz de perceber, em termos críticos, a unidade dialética entre ele e o objeto. Por isto mesmo, repitamos, não há conscientização fora da práxis, fora da unidade teorica-prática, reflexão-ação.”³¹²

2.2 Dialética entre subjetividade e objetividade: a herança do método indutivista isebiano

Ao expor sua metodologia para uma pedagogia do oprimido, as citações de diversos autores e filosofias estão para a “dialética da objetividade-subjetividade”. Essas citações são tratadas como objetos, como “conteúdos-problemas” que serão “aproximados” e subjetivados pela “intencionalidade” da “consciência situada”. Dessa forma, o educador pode transitar de “isto é fenomenologia”, “isto é existencialismo”, “isto é marxismo”, entre outros, para “esta é minha palavra” em relação aos problemas levantados por vontades divergentes. Para Freire, essa abordagem é uma maneira de superar o sectarismo, permitindo que cada consciência expresse, à sua maneira, como sente e compreende o mundo em diálogo com o outro – para afirmação da “pessoa humana”.

311FIORI, Ernani Maria. Prefácio: Aprender a dizer a sua palavra. In: FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.9.

312 FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e outros escritos**. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981, p.113.

Uma pedagogia para oprimidos é composta primeiramente pela problematização do ser em sua relação com a situação histórica, o “ser-no-e-com-o-mundo”. Após esse momento da experiência fenomênica, fundamenta-se o que é o ser como tensão entre humanização e desumanização: o ser é a busca constante de humaniza-se. A partir desse fundamento, Freire adentra nas questões educacionais pela mediação do ser e suas circunstâncias. Primeiro, a educação que nega o ser é um instrumento da opressão. Esse modelo de educação é chamado de bancário. Para o educador, uma educação que nega o ser está sob uma relação de contradição, pois a educação, como parte do ser, deve despertar a vocação da autonomia reflexiva e libertar da opressividade. No entanto, essa educação produz o oposto, uma relação em que educador e educando estão numa relação de dominação. Em negação a educação bancária, temos a educação humanizadora, que conscientiza para uma práxis que realiza a superação da dominação pela libertação. A educação humanizadora afirma que ninguém liberta ninguém, pois a libertação é feita pela consciência de si; por outro lado, ela, por ela mesma, é insuficiente; logo, é necessária a relação com o outro, a comunhão do eu com o tu, que juntos buscam “ser mais” (reconhecimento das qualidades da “pessoa humana”) – que desdobra-se em transformações humanizadoras na realidade. O “ser mais” é simplesmente esse movimento constante de negação da desumanização de si e do outro, que ao mesmo tempo apresenta que a humanização é um processo infinito, pois o “ser-no-e-com-o-mundo” é inconcluso. Essa inclusão também infere que sempre haverá novos conflitos e problemas históricos; é necessário, a partir deles, dialogar. Daí Freire afirma que a pedagogia do oprimido é uma pedagogia dialógica, pois, pelas diferenças conflituais da comunicação, a educação para a libertação busca o diálogo para sintetizar os “temas geradores”, a partir das necessidades das circunstâncias históricas dos educandos. Os temas devem, portanto, partir da realidade dos educandos, de suas necessidades presentes. Freire, a partir disso, centraliza o diálogo como relação primordial do ser; não há humanização sem diálogo, e não existe diálogo sem humanização; logo, a conscientização é a reflexão desse fundamento primordial do ser. Toda a diversidade do mundo e seus conflitos comunicacionais devem ser integrados ao diálogo; caso contrário, é desumanização antidialógica. É essa atividade negativa ao diálogo que reproduz a divisão, manipulação, conquista e a invasão cultural. Se a

antidialogicidade é antagônica, o diálogo é a união da diversidade, a colaboração de todos, formando um “síntese cultural”.

Como argumentado por Vanilda Paiva (2000), embora haja diferenças no direcionamento dos conteúdos, não há uma diferença formal entre os trabalhos de 1959-1967. Podemos reafirmar essa assertiva, também, para os textos de 1968-1980, que apresentam a mesma forma dos textos anteriores; este também é o argumento de Saviani (2021) em relação à *Pedagogia do Oprimido* e às obras anteriores. Nas suas palavras:

Metodologicamente, a construção da obra *Pedagogia do oprimido* está em consonância com a forma como foi organizado o livro anterior, *Educação como prática da liberdade*, operando, também, por meio de pares antitéticos: opressor *versus* oprimido; educação bancária *versus* educação problematizadora; antidialogicidade *versus* dialogicidade.³¹³

Mas há, novamente, uma atualização dos destinos do “ser-no-e-com-o-mundo” em suas experiências históricas. Não há mais como humanizar-se, para Freire, numa sociedade de classes. Freire diz (1968):

Daí, também, que aos opressores não interesse esta forma de ação, mas a primeira, enquanto ela, mantendo a alienação, obstaculiza a emersão das consciências e a sua inserção crítica na realidade como totalidade. E, sem esta, é sempre difícil a unidade dos oprimidos como classe. Este é outro conceito que aos opressores faz mal, ainda que, a si mesmos, se considerem como classe, não opressora, obviamente, mas “produtora”.

Não podendo negar, mesmo que o tentem, a existência das classes sociais, em relação dialética umas com as outras, em seus conflitos, falam na necessidade de compreensão, de harmonia, entre os que compram e os que são abrigados a vender o seu trabalho.

Harmonia, no fundo, impossível pelo antagonismo indisfarçável que há entre uma classe e outra.³¹⁴

Posteriormente, de acordo com Scocuglia (2019), Freire reconhece que foi um ato de ingenuidade não reconhecer o problema das classes sociais. Nas palavras de Freire:

Em meus primeiros trabalhos, não fiz quase nenhuma referência ao caráter político da educação. Mais ainda, não me referi, tampouco, ao problema das classes sociais, nem à luta de classes (...). Esta dívida refere-se ao fato de não ter dito essas coisas e reconhecer, também, que só não o fiz porque estava ideologizado, era ingênuo como um pequeno-burguês intelectual.³¹⁵

313SAVIANI, D. Paulo Freire, **Centésimo ano: Mais que um método. Uma concepção crítica de Educação**. Educação & Sociedade (online). 2021, v. 42. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/ES.254988>>. Epub 08Nov2021. ISSN 1678-4626. Doi: <https://doi.org/10.1590/ES.254988>. Acesso em: 26nov.2021, p.9.

314FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.88.

Todavia, devemos observar como a forma de operar é a mesma; a luta de classes é uma expressão da desumanização. Isto fica explícito quando Freire diz (1968):

Talvez se pense que, ao fazermos a defesa deste encontro dos homens no mundo para transformá-la, que é o diálogo (Sublinhemos mais uma vez que este encontro dialógico não se pode verificar entre antagonísticos.), estejamos caindo numa ingênua atitude, num idealismo subjetivista.

Não há nada, contudo, de mais concreto e real do que os homens no mundo e com o mundo. Os homens com os homens, enquanto classes que oprimidas e classes oprimidas.

O que pretende a revolução autêntica é transformar a realidade que propicia este estado de coisas, desumanizante dos homens.³¹⁶

É por essa razão, que diz respeito à questão da dialética, podemos afirmar que Saviani (2021) não está totalmente correto ao afirmar: “Diferentemente do que ocorreu nas obras anteriores, em *Pedagogia do Oprimido*, Freire dialoga com a filosofia dialética e com o marxismo, citando, em profusão, tanto autores da própria matriz dessa corrente filosófica quanto interpretações a ela ligadas.”³¹⁷ Embora seja verdade que existam novas referências, no entanto, sobre a dialética isso não procede. É interessante que Saviani (2021) diz sobre “transição” da consciência com e na realidade, como uma interpretação geral dos textos de 1959 e 1967, mas seu comentário não considera que ela é desenvolvida pela “transição da consciência”, sendo esta uma leitura “etapista” de dialética das consciências. É verdade que Freire (1959) não cita Marx ou Hegel para falar sobre dialética, mas cita Guerreiro Ramos:

O que nos parece de importância repisar até, é que, em condições novas, “sui generis”, para repetir o que o sociólogo Guerreiro Ramos, levarão, como estão levando, homem brasileiro a posições até então desconhecidas, correspondentes, no plano de sua consciência, à transição ingênua, que implica realmente numa plasticidade maior que do que o período anterior – de sua transitividade ingênua – por si mesma, não serão capazes de fazer a indispensável promoção desta transitividade ingênua para transição de uma consciência crítica.³¹⁸

315 No texto de Scocuglia, não está com precisão onde ele tirou essas referências. Interessante que esse enunciado de Freire (1979) entra em contradição com o texto "Pedagogia da Esperança", como exposto no capítulo III desta tese, onde Freire faz uma autocrítica de sua obra. Freire (1979) apud SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas** / Afonso Celso Scocuglia.- 7a .ed.- João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p. 52 a p.53.

316 FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.80.

317 SAVIANI, D. Paulo Freire, **Centésimo ano: Mais que um método. Uma concepção crítica de Educação**. Educação & Sociedade (online). 2021, v. 42. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/ES.254988>>. Epub 08Nov2021. ISSN 1678-4626. Doi: <https://doi.org/10.1590/ES.254988>. Acesso em: 26nov.2021. , p.10.

318 FREIRE, Paulo. **Educação e Atualidade Brasileira**. Tese de concurso para cadeira de história e filosofia da educação na escola de belas artes de Recife, 1959, p.35.

Após apresentar a necessidade da “transitividade” e do apoio de uma consciência crítica para dialogar com os “ingênuos”, Freire (1959) argumenta que não se deve temer essa “transição”, pensando que ela pode levar à rebelião ou ao sectarismo, pois a transição não é algo definitivo. Ela é sempre uma “fase” mais refinada que a anterior, “uma etapa capaz de dialetizar a seguinte, num jogo dialético”³¹⁹. Essa é uma questão importante, pois a “transição da consciência”, defendida por Guerreiro Ramos, ou “conscientização”, está subordinada à forma do “existencialismo cultural”, cuja metodologia é uma dialética das consciências. Vale ressaltar a atualização da estratégia política em *Pedagogia do Oprimido* em relação a *Educação e Atualidade Brasileira*. Freire (1968) não adota mais a “transitividade da ingenuidade” como uma necessidade da “diretividade” dialógica dos “autênticos”, mas, como no texto de 1967, defende a “não-diretividade” pelo diálogo que estimule a vocação ontológica de ser autônomo, uma das qualidades da “pessoa humana”. Devemos observar que essa dialética etapista de 1959, que é nada mais que a transitividade faseológica da consciência dos isebianos, e é conservada em *Pedagogia do Oprimido*. O educador argumenta, da mesma forma que em 1959, que não se deve ter medo da transição de consciências, pois a “conscientização” não leva ao sectarismo ou à rebelião, mas à revolução, sendo uma etapa mais sofisticada da vocação ontológica.

É verdade, também, que no texto de 1967, o educador não cita Marx ou Hegel, sobre dialética, ou enuncie a “dialética da objetividade-subjetividade”, mas dialética está sempre implícita no argumento. Como na passagem:

Entendemos que, para o homem, o mundo é uma realidade objetiva, independente dele, possível de ser conhecida. É fundamental, contudo, partirmos de que o homem, ser de relações e não só de contatos, não apenas está *no* mundo, mas *com* o mundo. Estar *com* o mundo resulta de sua abertura à realidade, que o faz ser o ente de relações que é.³²⁰

O que temos aqui é a mesma pressuposto de que a realidade objetiva não consiste em puro realismo; sempre há a intervenção do Homem, que, neste contexto, nada mais é do que a manifestação da subjetividade. Em linha com o texto *Extensão ou Comunicação*, Freire (1969) sustenta que a objetividade e a subjetividade mantêm uma relação constante, não sendo possível conceber uma sem a outra. Retomando o texto de 1967, esse caráter subjetivo

319 FREIRE, Paulo. **Educação e Atualidade Brasileira**. Tese de concurso para cadeira de história e filosofia da educação na escola de belas artes de Recife, 1959,p.35.

320 FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967 edição de 1989, p.39.

está sempre em relação com a realidade, uma vez que os dados da realidade não permanecem por si mesmos, inalterados, em relação à subjetividade. Daí a atuação da subjetividade em relação à objetividade, pois: “A apreensão que realiza dos elementos objetivos de sua realidade, assim como dos laços que ligam um dado a outro, ou um fato a outro, é invariavelmente crítica, portanto, reflexiva e não reflexa, como ocorreria no âmbito dos contatos.”³²¹ Para Freire (1967), o Homem não pode se limitar ao objetivismo, pois isto é o imobilismo do “reino dos contatos”. Os animais são naturalmente reflexos, eles apenas estão no mundo; já o Homem pode negar os reflexos pela reflexão, que é uma qualidade inata da “pessoa humana”. O dado objetivo, que está com ele, é transformado em outro pela ação consciente com o mundo. Assim, “estar-no-mundo” é um dado objetivo, enquanto “estar-com-o-mundo” é a vontade da consciência de si se realizando junto ao mundo.

Esse é o grande problema das interpretações em que o foco nas referências torna-se o motor principal da análise, sem levar em consideração como elas são orquestradas pela forma, como é organizado o caminho das referências pelo método, que é expresso pelo educador, não apenas nas primeiras obras, mas novamente reforçado em *Pedagogia do Oprimido*. Por isso, a assertiva de Vanilda Paiva (2000) está correta, pois o educador sempre começa, como visto em seus primeiros trabalhos, enunciando uma ontologia do ser ou implicitamente sustentando-a, para que, a partir disso, possa “transitar” para a condição ou a circunstância fenomênica particular que o educador está a se confrontar. Esse movimento se repete novamente nos textos de 1968 aos de 1980. Esses trabalhos apresentam de forma explícita o que é o ser e como se organiza a metodologia, o caminho pelo qual se estruturam objetos, experiências educativas e a política. A pessoalidade do educador de se “aproximar” de perspectivas diversas é expressão de sua subjetividade operando sobre o objeto referência, para que dessa comunicação e diálogo, para que no “jogo” dialético, sua vontade com outras possa tomar corpo, ter objetividade para “ser-no-e-com-o-mundo”.

Assim, não há uma determinidade de uma “reformulação” da “conscientização” em *Pedagogia do Oprimido*. Trata-se do mesmo modelo de filosofia e da mesma metodologia, tanto na escrita quanto no “método educativo” exposto nas obras anteriores. É por essa razão que é forçado dizer que Freire (1968) adota ou “utiliza” o materialismo histórico, como

321FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967 edição de 1989, p.40.

muitos comentadores afirmam, ou até mesmo o materialismo dialético, pois não há internalização desses modelos, mas, como diz o próprio educador, é uma “aproximação” com outras perspectivas. Isso também se refere à afirmação da *tese 11* de Marx sobre Feuerbach – que para muitos é sinônimo de marxismo em Freire. Aqueles que dizem que o “marxismo” de Freire está na afirmação ou reformulação da tese 11, como se dissessem que o único modelo que possui práxis é o marxismo, ignoram a práxis educativa do educador nas décadas de 1950 e 1960, antes de sua “aproximação” com o marxismo. Na verdade, a práxis, como exposta aqui exaustivamente, sempre foi um conteúdo interno à “conscientização”, já sendo um pressuposto no Freire liberal (1959-1967). O que o educador fez foi uma “aproximação”, mas não é simplesmente uma “aproximação” do próprio Freire, mas do modelo da dialética das consciências do “existencialismo cultural” ao marxismo. Assim como no “existencialismo cultural”, a “conscientização” é uma forma de superar a antinomia entre subjetividade e objetividade, ou idealismo e materialismo; a ação do sujeito na história é aquilo que conserva, mas também pode transformar realidades, o que comunga na assertiva da necessidade de estratégias de ações políticas para alterar a forma social, vistas no marxismo. Daí, por essa razão, para Freire (1968), de algum modo, marxistas, assim como outras perspectivas, podem se unir para formar projetos de transformação, pois os marxistas querem a emancipação da classe trabalhadora, e Freire quer a do oprimido. O oprimido, a partir do texto de 1968, como veremos, é oprimido por classe também, diferente dos textos anteriores, em que a opressão estava apenas nos excluídos da democracia nacional liberal. Assim, Freire, a partir do ensaio de 1968, tem algo em comum com os marxistas, e agora podem fazer lutas em conjunto. Mas isso não afirma que Freire é marxista; seria necessária uma mudança formal no educador.

Todavia, a mudança formal não acontece. Não há uma “reformulação” como diz Gadotti (2019), ou a invenção de algo “novo” como defende Zitkoski (2008) ao falar da dialética subjetividade-objetividade de Freire. A “dialética da subjetividade-objetividade” não é uma invenção ou uma “reformulação” do educador, mas o próprio método que Freire aplica na formação educativa da “conscientização” está subordinado à forma do “existencialismo cultural”, uma dialética das consciências, que eles acreditavam ser capaz de superar a antinomia entre objetivismo/materialismo e subjetivismo/idealismo.

Vejamos com mais detalhes. A “transição da consciência” era o pressuposto central da dialética das consciências isebianas, que a diversidade de perspectivas e as antinomias entre vários modelos de filosofia fazem parte da crise de uma determinidade da temporalidade; é a crise da antinomia entre subjetividade e objetividade. No caso, como diz Jaguaribe (1953), a percepção do homem moderno ao se deparar com a infinidade de informações e conteúdos; há várias formas de mediá-lo, há muitas metodologias, muitos caminhos para a consciência produzir e reconhecer sua identidade. Mas isto não leva ao relativismo ou à certeza de que o ente é eclético pelos vários caminhos que ele pode escolher. Não, a identidade é nada mais e nada menos que a finitude do ser. Assim, o ente se depara fenomenologicamente com sua finitude, não há como processar em si esses fenômenos, por isso, o ser é finito; esta é uma determinação. Ele está diante de uma tarefa que parece ser impossível. Mas se na experiência ele é finito, sua vontade é infinita; o ente deseja sempre superar sua finitude pela *práxis* de ser. Por essa razão, na fenomenologia das consciências, como argumentou Vicente Ferreira da Silva (2009), os modelos filosóficos são formas de consciência que se desdobram no tempo, afirmando sua vontade, o “em si” e “para si”. A angústia da finitude é impulso para a afirmação de sua infinitude; é a tentativa da subjetividade de alterar sua objetividade. Na comunicação de Freire, “ser-está-no-e-com-o-mundo” está em relação dialética; o objetivo e o subjetivo estão em relação – o ser, ao se deparar com sua finitude, quer romper com essa determinação para afirmar sua vontade de infinitude. Não é por menos que Jaguaribe (1953) diz que essa é a condição crítica do Homem, e lembremos que é o mesmo argumento de Freire (1959-1980), porque se constitui nas antinomias da subjetividade-objetividade; o Homem é sujeito e objeto de si mesmo, está livre, mas é condicionado pela objetividade.

Essa é a mesma assertiva de Corbisier (1960), ao dizer: “Por isso mesmo que temos da cultura e da história uma concepção dialética, recusamo-nos a aceitar a antítese materialismo-idealismo na qual nos procuram aprisionar.”³²² Os isebianos sempre insistiram contra a dicotomia entre subjetividade/idealismo e objetividade/materialidade, rejeitando a identificação como idealistas ou subjetivistas, como fazia a crítica. Esse é o mesmo dilema de Freire, pois sempre combateu, em toda sua história, ser reconhecido como parte da crítica fez, como idealista, principalmente por Vanilda Paiva e Saviani. Freire sempre insistiu,

322 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.20.

obsessivamente, em toda sua obra, sobre a questão da práxis como superação do idealismo versus objetivismo. É interessante que Freire faz o mesmo apelo, em *Pedagogia do Oprimido*, que Corbisier e outros isebianos históricos fizeram, ao dizer que recusa aceitar a antinomia entre subjetivismo-objetivismo, afirmando que ambas estão relacionadas. Nas palavras de Freire:

Não se pode pensar em objetividade sem subjetividade. Não há uma sem a outra, que não podem ser dicotomizadas.

A objetividade dicotomizada da subjetividade, a negação desta na análise da realidade ou na ação sobre ela, é objetivismo. Da mesma forma, a negação da objetividade, na análise como na ação, conduzindo ao subjetivismo que se alonga em posições solipsistas, nega a ação mesma, por negar a realidade objetiva, desde que esta passa a ser criação da consciência. Nem objetivismo, nem subjetivismo ou psicologismo, mas subjetividade e objetividade em permanente dialeticidade³²³.

Corbisier (1960) insiste que o processo de transformação racional da nossa circunstância exige seu prévio conhecimento, pois a organização social atual é objetiva, mas é objetiva por estar relacionada a uma estrutura do “espírito”. Assim, a mudança ocorre quando uma nova subjetividade se forma, como em um projeto cultural, em negação à hegemonia, transformando a objetividade antiga em uma nova forma de existência. Ele afirma que, na realidade, estão implicados fatores reais e ideais que operam continuamente uns sobre os outros. Para ele, o centro da questão ao pensar a dialética entre ideal-real e subjetivo-objetivo é sempre histórico, com uma constante atualização dos problemas e novos conteúdos, dos quais o processo de relação se constituirá. Assim, como já havíamos argumentado, a dialética das consciências isebianas já tem implícita em sua forma uma atualização de conteúdos, pois, com o devir histórico, coisas, objetos, consciências e sujeitos estão em constante transformação. Como diz Corbisier (1960): “A ideia de implicação dialética nos permite compreender que a ação que os dois planos exercem um sobre o outro não é unívoca, mas, ao contrário, plurívoca, variando no tempo e no espaço de acordo com a estrutura do complexo social.”³²⁴

Portanto, há uma diversidade na Totalidade, essas particularidades, para a dialética das consciências, são tentativas das vontades querendo ser. Se essa comunicação for organizada “autenticamente” pelo diálogo, sua finitude pode ser direcionada ao telos da “vocação” da

323FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.24.

324 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.84.

“pessoa humana”. Essa é a razão da confusão sobre o ecletismo dos isebianos, ou de Freire, e isso se deve à questão já debatida no capítulo anterior desta tese, sobre comunicação e diálogo. Na verdade, as várias perspectivas que se enunciam no tempo estão propondo juízos sobre a realidade. É isso que Vicente da Silva (2009), por meio da leitura de Jasper, diz: a comunicação é sempre conflituosa, pois as consciências estão pensando quais caminhos irão tomar de acordo com a situação em que se encontram. A dialética das consciências, no fundo, é um discurso que tenta ser uma metalinguagem da autoconsciência, capturando várias premissas de várias tradições que se apresentam como “situações-problemas”/ “situações limites”, “sintetizadas” na dialética subjetividade-objetividade para o “salto na fé”, como diziam os isebianos, “inédito viável”, Paulo Freire a partir da “Pedagogia do Oprimido”. As ideias de uma época, como diz Corbisier (1960), são “ingredientes” da realidade, e cabe à consciência sintetizar de maneira autêntica toda essa diversidade da comunicação, em um diálogo, formando uma síntese com a diversidade. Por essa razão, ele argumenta que:

A moderna filosofia crítica da história deixou claro que o objeto próprio, o objeto específico da ciência histórica, não se deixa esgotar pela crônica das instituições políticas e sociais, das “idéias”, das reformas, das guerras ou das revoluções. O objeto específico da história é a totalidade da vida humana em movimento, na qual as instituições, as idéias, as formas de produção, as obras de arte, as revoluções e as guerras não passam de momentos ou ingredientes. A história é a biografia da cultura humana em geral ou das diferentes culturas, em particular.³²⁵

Cabe à consciência historicizar essa diversidade de “ingredientes” para sua situação particular. Pois a totalidade concreta é a formação ideológica do projeto, uma vez que o movimento dialético da diversidade de conteúdos objetivos de uma temporalidade deve estar em unidade com a autoconsciência. Essa autoconsciência é uma ideia compartilhada e internalizada na práxis das consciências, é o “espírito” ou a intersubjetividade que produz um momento, uma fase de transição, cultivando um “clima cultural” norteado pela transcendência da pessoa humana como absoluto.

Guerreiro Ramos (1960) também ressalta a importância da mediação entre subjetividade e objetividade ao falar de um dos problemas que o Brasil enfrentava para se desenvolver: a falta de identificação consciente com o papel social. Ou seja, aquilo que Freire

325 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.54.

(1967) nomeia de “integração”, advinda de sua leitura de Mannheim, da subjetividade com a objetividade da situação, a consciência de qual papel ela deve cumprir. Nas suas palavras:

A falta de coincidência entre as condições subjetivas dos atuais titulares do poder e o sentido real do processo brasileiro compõe uma situação dramática. Com efeito, a essência de tal situação consiste precisamente no desencontro entre a consciência subjetiva que têm os personagens dos seus papéis e a teleologia objetiva do processo a que estão presos. A dramaticidade desse fato se percebe menos no meio popular do que na esfera das camadas dominantes. Há um aspecto desse desencontro para o qual desejamos chamar a atenção, existe, hoje, no Brasil uma nova classe dominante que ainda não se tornou classe dirigente. Que significa isto? Explicamos. Aqueles que foram levados por um processo vegetativo de crescimento ao centro de decisão da sociedade brasileira constituem a classe dominante. Técnica, tal classe merece ser chamada dominante pela posição que ocupa. Para tornar-se, além disso, verdadeiramente dirigente, precisa, no entanto, adquirir a consciência das necessidades orgânicas da sociedade, na fase em que se encontra o seu processo. O que define a classe dirigente, portanto, é a coincidência entre a sua compreensão subjetiva e o sentido objetivo imanente ao processo que a sustenta no poder.³²⁶

Aqui, estamos diante da mesma lógica da dialética da subjetividade-objetividade, mas pela estratégia política da diretividade. O ente pertence a uma classe devido à contingência histórica de uma organização social. A questão é que ser classe A ou B é uma determinação objetiva; o sujeito não escolhe necessariamente sua classe, sendo subordinado pela força objetiva do processo de formação social. Esse objetivismo é dramático para Ramos (1960), pois ele é reflexo, e não reflexivo. Não há a consciência da objetividade, sendo necessário subjetivar a própria identidade imposta pelo regime social para que a consciência se integre ao seu papel, o que significa estar consciente da situação e da necessidade de “ser-no-mundo”. Somente integrando-se à sua identidade finita, tornando para si, é possível ser autônomo e engajado no processo de desenvolvimento humano.

A questão central para Guerreiro Ramos (1960), citando autores marxistas e existencialistas personalistas, aliás é o mesmo argumento exposto por Jaguaribe (1953) e Corbisier (1960), a relação do homem como o mundo, de maneira dialética, da mediação entre subjetividade e objetividade:

A realidade social jamais pode ser resultante de fator isolado. Em primeiro lugar, porque o seu verdadeiro sujeito é sempre o homem. E o homem que, pela mediação, efetiva a realidade social. E ele que faz a sociedade, não

326 RAMOS, Guerreiro. **O problema Nacional do Brasil**. Editora saga, 2ª edição, 1960. Rio de Janeiro, p.25.

segundo o seu arbítrio, não como lhe apraz, mas de acordo com as possibilidades do contexto de que faz parte. A mediação do homem é o aspecto fundamental, a ressaltar em uma teoria não dogmática da realidade social. Tal teoria não nega a influência de determinados fatores, nem mesmo a eventual preponderância deste ou daquele. Todavia não “antropomorfiza” nenhum fator isolado, isto é não aliena do homem o seu atributo de mediador, em benefício de um fator isolado, como a cuja, a economia, o clima, ou de uma ficção, como o “caráter nacional”. Não nega o papel predominante que determinado fator possa exercer, mas não admite como sistemática essa predominância. Considera, além disso, os fatos sociais, conforme adverte Georges Gurvitch, desenvolvendo fecundo sugestão de Marcel Mauss, como fenômenos totais, “cujos diferentes aspectos perdem o sentido desde que são isolados”. Natureza, cultura e sociedade são dialeticamente mediatizadas pelo homem na realidade social e, como diz Hermann Heller, condicionadas sempre pela tal conexão cósmica.³²⁷

E, é claro, não poderia faltar Vieira Pinto, que mais salienta essa questão. Como já afirmamos, o “existencialismo cultural” é um modo de pensar de forma particular, a “intencionalidade” da consciência em relação à objetividade que determina o contexto na história. Vieira Pinto é quem mais radicalizou e “sistematizou” essa questão. Assim como seus companheiros do ISEB, Pinto (1960), no primeiro volume de sua obra, argumenta sobre essa “internalidade” da consciência como elemento central da mediação com a objetividade. Vieira Pinto (1960) diz:

A tese fundamental a defender é a de que a consciência não existe à parte do real representado, como se fosse um interveniente estranho, que se superpusesse à realidade para percebê-la de fora, a distância. A relação da subjetividade ao plano real não é a de ligação entre um suposto mundo espiritual e o das coisas materiais, nem a de mera reflexão óptica, como se o objeto real admitisse uma imagem virtual num espelho, mas é a relação de “intencionalidade”. Este conceito, próprio da escola fenomenológica, merece ser aproveitado, desde que depurado de conotações idealistas. Pode servir para significar não a dependência do objeto em relação à consciência, mas a dependência desta em relação à realidade do mundo exterior. A consciência não tem existência em si, independente, destacada da coisa que representa, mas é sempre consciência de algo, tende sempre para aquilo que é a cada instante o seu objeto e se conforma exclusivamente no momento de representá-lo. Não o constitui como existente pelo ato de conhecê-lo, mas se constitui a si própria por esse ato. Só assim, ao perceber, é representação subjetiva de alguma coisa objetiva.³²⁸

A questão da “intencionalidade” é que as representações contêm forças criadoras, mas como potencial. Caso ela se esgote apenas na imagem mental, ela se encerra na subjetividade,

327 RAMOS, Guerreiro. **O problema Nacional do Brasil**. Editora saga, 2ª edição, 1960. Rio de Janeiro, p.84.

328 VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Volume 1. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960, p.43 e p.44.

privada da relação coletiva, e a ideia morre, castrando-se sua “autenticidade” e não provocando, como diz Vieira Pinto (1960), “impulsos transformadores coletivos”³²⁹. Vieira Pinto afirma que devemos reconhecer que a subjetividade jamais pode ter a realidade em si mesma; precisamos entendê-la como um modo de ação específico do existir humano, em sua relação particular com a objetividade, pois é nessa relação que o saber da consciência vai criando a realidade, em face da realidade que preexiste a ela. E essa atividade da subjetividade constrói uma variedade de relações com o real, dada a clareza perceptiva no ato da representação, em relação à afetação que sofre do objeto, e segundo a capacidade de elaboração e saber sobre as coisas. Assim, o filósofo insistirá que o grau de criticidade é dialético, pois compreende que não há realidade sem a relação entre subjetividade e objetividade. Nas suas palavras:

Por isso, a consciência crítica é dialética, no sentido de exprimir a realidade do atualmente válido, em função daquilo que nele está potencialmente contido. Compreende o atual, porque sabe que não seria o que é se para tanto não houvesse razão; não se encerra nele, não o erige em padrão absoluto, antes o considera na transitoriedade de sua vigência, como premissa da realidade futura. Para esta é que está voltada, e por isso dizíamos, com propriedade, que a consciência crítica é sempre, em certo sentido, uma consciência liminar, porque, mesmo firmada numa situação de fato, não a proclama possuidora do direito de perpetuar-se, por se estar mostrando socialmente eficaz no presente, mas a converte em pórtico de nova condição. É abertura ao que está por vir, ao que começa a ser, é expectativa simpática do futuro. Mas não consiste de modo algum em uma atitude emocional, a esperança prazenteira de melhores tempos, e sim na análise exercida sobre os acontecimentos a caminho de constituírem uma fase de relativa estabilidade histórica, com o fim de descobrir os novos conceitos gerais, ou categorias que tais acontecimentos inspiram e que servirão para pensá-los nos seus motivos, no seu significado e nos seus efeitos.³³⁰

Portanto, a “consciência crítica” é a transição de um estado para outro; ela subjetiva o objeto, mas não reivindica para si a posse da verdade objetiva de uma época, e sim por uma luta, por uma abertura para uma nova condição de existência. Por essa razão, Freire afirma em suas obras que a consciência crítica jamais é sectária, pois não detém a verdade em si mesma e não é dogmática, já que é finita. Ela está, no entanto, aberta ao diálogo com o outro, para que juntos possam constituir uma estabilidade histórica relativa, já que a descoberta de novos

329VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Volume 1. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960,p.45.

330VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Volume 1. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960,p.146.

conceitos e categorias em diálogo com a diversidade são impulsos para um mundo mais humano. É por essa convicção que, no segundo volume, Vieira Pinto (1961) afirma, argumentar sobre a “categoria objetividade”: “Vincular a subjetividade à objetividade é a posição primordial do pensar autêntico.”³³¹ Por isso, insistimos que não há uma reformulação na “conscientização”, pois está implícita no modelo dialética da transição de consciências dos “existencialistas culturais” uma constante atualização, uma inserção de conceitos, mas sempre mediada pela filosofia das consciências.

Pode-se dizer, como afirmam Saviani (2021), que Freire, nesse momento, está organizando as perspectivas filosóficas a partir de uma filosofia existencialista-personalista, mas isso não é suficiente. Primeiro, como demonstramos, o existencialismo-personalista é subsumido pelo “existencialismo cultural”. É necessário rememorar a determinação da “gênese” do “método Paulo Freire” através do “existencialismo cultural”. Esse movimento é uma reação contra a hegemonia do pensamento europeu, buscando formar uma filosofia própria, anticolonial. Outra determinação importante é que esse período, que abrange desde *Pedagogia do Oprimido* a *Ação Cultural para a Liberdade e outros escritos*, ocorreu no contexto de luta anticolonial na América Latina e na África. Ou seja, o método Paulo Freire era uma expressão de educação particular, multiculturalista, em negação ao eurocentrismo. E como demonstramos exaustivamente, a conscientização é uma determinação indutivista dos isebianos históricos, cujo o método é a dialética das consciências, esse a realização máxima do que é fazer uma filosofia particular a situação dos envolvidos. Isso fica explícito quando Freire enuncia sobre o método, em *Pedagogia do Oprimido*, mas não cita a tradição marxista, ou qualquer tradição filosófica europeia, e sim ninguém menos que Vieira Pinto. Nas suas palavras:

Não há outro caminho senão o da prática de uma pedagogia humanizadora, em que a liderança revolucionária, em lugar de se sobrepor aos oprimidos e continuar mantendo-os como quase “coisas”, com eles estabelece uma relação dialógica permanente.

Prática pedagógica em que o método deixa de ser, como salientamos no nosso trabalho anterior, instrumento do educador (no caso, a liderança revolucionária), com o qual manipula os educandos (no caso, os oprimidos) porque é já a própria consciência.

331 VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Volume 2. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960, p.22.

“O método é, na verdade (diz o professor Álvaro Vieira Pinto), a forma exterior e materializada em atos, que assume a propriedade fundamental da consciência: a sua intencionalidade. O próprio da consciência é estar com o mundo e este procedimento é permanente e irrecusável. Portanto, a consciência é, em sua essência, um ‘caminho para’ algo que não é ela, que está fora dela, que a circunda e que ela apreende por sua capacidade ideativa. Por definição, continua o professor brasileiro, a consciência é, pois, método, entendido este no seu sentido de máxima generalidade. Tal é a raiz do método, assim como tal é a essência, da consciência, que só existe enquanto faculdade abstrata e metódica.”
Porque assim é, a educação a ser praticada pela liderança revolucionária se faz cointencionalidade. Educador e educandos (liderança e massas), co-intencionados à realidade, se encontram numa tarefa em que ambos são sujeitos no ato, não só de desvelá-la e, assim, criticamente conhecê-la, mas também no de recriar este conhecimento.
Ao alcançarem, na reflexão e na ação em comum, este saber da realidade, se descobrem como seus refazedores permanentes.³³²

Ou quando diz sobre a questão gnoseologia, em “Algumas notas sobre conscientização”, em *Ação Cultural para a Liberdade e outros escritos*, a origem e a forma de conhecer tem como princípio a filosofia das consciências, assegurada por Vieira Pinto. Nas suas palavras:

A relação dialógica é o selo do ato cognoscitivo, em que o objeto cognoscível, mediatizando os sujeitos cognoscentes, se entrega a seu desvelamento crítico.

A importância de uma tal compreensão da relação dialógica se faz clara na medida em que tornamos o ciclo gnosiológico como uma totalidade, sem dicotomizar nele a fase da aquisição do conhecimento existente da fase da descoberta, da criação do novo conhecimento. Esta “corresponde, aliás, como salienta o prof. Álvaro Vieira Pinto, à mais elevada das funções do pensamento – a atividade heurística da consciência”.

Em ambas estas fases do ciclo gnosiológico se impõe uma postura crítica, curiosa, aos sujeitos cognoscentes, em face do objeto de seu conhecimento. Postura crítica que é negada toda vez que, rompendo-se a relação dialógica, se instaura um processo de pura transferência de conhecimento, em que conhecer deixa de ser um ato criador e recriador para ser um ato “digestivo”.³³³

2.3 Conversa e diálogo: tudo na História são modos de a consciência agir e pensar sobre algo

Como insistimos, a partir de *Pedagogia do Oprimido* segue a mesma forma das obras anteriores, pois ambas compartilham o mesmo método das dialéticas das consciências, a

332FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.35.

333 FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e outros escritos**. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981, p.113.

“conscientização”. Ou seja, quando Freire fala do agente revolucionário ou do educador, ambos desempenham a mesma função: dialogar sobre um saber que foi negado pela comunicação desumanizadora. Esse saber, como argumenta Vieira Pinto (1960), é externo e não consciente quando a comunicação exclui a relação com o outro, normatizando uma identidade, mas excluindo o saber dessa identidade da comunicação. Isso resulta em uma construção normativa alienante – uma vontade subjuga a outra ao afirmar algo, mas exclui o esclarecimento do outro. Porém, quando há a intenção do diálogo, com os envolvidos integrados, o saber é relacionado a eles, mas, inicialmente, ainda é externo a ambos; ainda não existe uma unidade entre eles. A forma de superar essa antinomia entre duas consciências, nessa comunicação, é a intencionalidade de sua comunhão dialógica. A consciência crítica é aquela que considera a necessidade de reconhecer o outro para realização do existir; a vontade individual de afirmar sua verdade é superada pelo reconhecimento da vontade do outro. O avistar de “isto é uma árvore” é frágil, se comparada ao reconhecimento mútuo de “isto é uma árvore”. Como diz Vieira Pinto (1960):

O homem não existe sem a comunicação que constitui para a sua consciência meio indispensável à compreensão da objetividade. Esta não consiste exclusivamente em que vejo uma árvore, uma casa, o céu estrelado; tais coisas, graças aos raciocínios sutis, de fato já expendidos por alguns filósofos, não estariam a salvo de ser declaradas irreais, destituídas de validade objetiva e explicadas como simples conteúdos da representação mental. Mas, à parte outras razões que invalidam esta colocação idealista, a presença do outro, a inegável companhia das consciências alheias, a referência, comum a todas, a um ser exterior a elas, em uma palavra, a prática social do conhecimento afiança a certeza da objetividade. A forma lúcida do pensar sabe que é tal pelo reconhecimento que encontra no pensar de outrem e porque compreende que seus próprios enunciados dependem, para sua verdade, da comunicação estabelecida com as demais existências.³³⁴

A verdade se encontra em pensar em conjunto – da comunicação ao diálogo. Por isso, tanto professores quanto revolucionários, a princípio, representam saberes externos, pois a comunicação se inicia nesse momento de estranhamento entre os envolvidos. Se a comunicação é uma determinação intersubjetiva, o diálogo é uma intenção de compreensão mútua entre ambas as partes. O combustível do diálogo é o reconhecimento da vontade do outro e a criação de uma “compreensão mútua”, que, como diz Freire (1968), também recria esse conhecimento. O objeto criado pelo saber em conjunto não é uma “razão comum” pela

334VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Volume 1. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960,p.189.

refutação ou assentimento, como em Sócrates, mas o reconhecimento da vontade subjetiva do outro, com o objetivo de amenizar o conflito na comunicação e buscar a convivência harmoniosa das diferenças. É por essa razão que esse método, conforme expressado por Freire (1968-1981), é aplicável tanto para educar e militar quanto para entender o outro; ou seja, as perspectivas filosóficas europeias também passam por esse mesmo processo.

O que Freire está replicando é a mesma assertiva de Vieira Pinto (1961) sobre a “categoria de objetividade”. Não basta, como diz Vieira Pinto, em seu segundo volume, representar e idealizar o objetivo; é necessário colocar em prática o pensar sobre o fenômeno para, assim, realizar a representação subjetiva. Porém, essa ação não se faz apenas pela consciência particular, mas integrando o pensamento do outro, pois sem o outro não há transformação objetiva do mundo; a verdade depende das demais existências. Pois para dialética da subjetividade-objetividade argumenta que a particularidade é um dado, um “ingrediente” da totalidade, enquanto a totalidade são as relações dos objetos do mundo em relação à intersubjetividade. Como afirma Vieira Pinto (1961), a totalidade é um processo da consciência, por isso é sempre parcial ao contexto em que a consciência está inserida. Por essa razão, o método tanto para Vieira Pinto quanto para Freire é uma dialética das consciências.

Logo, temos determinidades que constituem a determinação da estrutura formal de Paulo Freire, (1969-1980). A primeira determinação é que a “conscientização” é a categoria primordial do “método Paulo Freire”. Todo processo educativo, toda interpretação do mundo e ação no mundo, para Freire, deve passar pela subordinação formal da “conscientização”. Como argumentamos no primeiro capítulo, a “conscientização” é uma transição de fases das consciências, onde a consciência transita de um estado mais “simples” para um mais “sofisticado”, até o infinito da humanização. É verdade que, até certo ponto, como diz Gadotti (2019), ela não é um movimento mecanicista, mas sim dialético, atualizando-se de acordo com o contexto parcial de sua inserção. No entanto, isso não significa uma “reformulação” de Freire na dialética das consciências dos isebianos, pois isso já estava implícito no “existencialismo cultural”. Contudo, devemos salientar um detalhe importante que não é considerado por Gadotti: a conscientização é contingente na experiência sensível, uma aposta indutiva na mudança que, no final, pode falhar e se tornar história. Por isso, Lebrun (1963) argumenta que, implicitamente, no pensamento de Vieira Pinto (1960-1961), a sua dialética

das consciências é a consciência da ingenuidade. Se a consciência da ingenuidade é o que move a vontade a fazer uma aposta na mudança, isso se dá na experiência sensível, em um projeto coletivo de transformação política. No entanto, em outra cena, no suprasensível, ela está cumprindo seu telos de humanização.

A segunda determinação é que a “conscientização” opera seu telos por meio de uma dialética das consciências, que é sua metodologia. Todas as coisas do mundo são transformadas em objetos para a consciência, onde são negadas e “suprassumidas” pela subjetividade em seu ato transformativo, pelo trabalho incessante de transformar coisas em objetos para sua vontade. Mas essa vontade não é isolada; existe o outro, uma outra consciência que afirma que a coisa é seu objeto. Todas estão dentro da linguagem e nos seus conflitos de comunicação, entre consciências e objetos, entre tensões vontades heteronomas. Daí a necessidade do diálogo, que integra vontades díspares, a “comunhão” da diversidade junto ao seu Criador. Esse movimento é produzido pela dialética da “subjetividade-objetividade”, o que significa que não apenas os objetos do mundo, mas também, o trabalho de outras vontades sempre são integradas a situação particular. É por isso que Freire sempre manteve distância de tradições hegemônicas, afirmando que nunca aderiria a elas por completo, pois isso significaria para ele um “saber bancário”, onde as tradições seriam depositadas em sua mente sem a sua pessoalidade particular, sem integrar a diferença de maneira reflexiva à sua situação – o objeto externo deve sempre se relacionar com a subjetividade do particular.

Daí a terceira determinação: há a introdução de novas leituras, mas pelo movimento de se “aproximar” de pensamentos diferentes, parecendo ser outro, mas mantendo sua forma de integrar a diferença. Logo, Freire não reformula o indutivismo, pois “aproximar-se” do outro, da percepção à indução, é o trabalho da dialética das consciências, dizendo sua palavra, aproximando-se do outro para formar uma estratégia política, abstraindo uma premissa, como diz Gerhardt (1996), mas não a “filosofia completa” do outro. Ainda se mantém, na filosofia da dialética das consciências do “existencialismo cultural”, pois as diferenças externas, da percepção, devem ser internalizadas na totalidade indutiva para formar, pela sua intencionalidade, um projeto pragmático de mudança. O argumento do camponês, que para Freire (1981) é a encarnação da dialética da subjetividade-objetividade, nada mais é do que a assertiva de Vieira Pinto (1960-1961) de que, do objeto à ideia, deve-se entender em relação

ao todo da consciência, pois a formação da ideia é um processo parcial dentro do processo total da consciência.

A quarta determinação é que Freire passou da defesa da democracia liberal para a defesa de um socialismo humanista. Freire reconheceu que há limites na democracia representativa, que já não proporciona a realização plena da humanização. Assim, há uma aproximação de Freire com a tradição marxista, pois agora ambos querem superar o capitalismo. No entanto, isso não significa que eles desejem superar o capitalismo da mesma forma; podem compartilhar estratégias particulares, mas é a humanização de Freire que determina o telos de sua ação. Por isso, ele não compactuaria com a violência ou com uma ditadura do proletariado. A partir dessa mudança, Freire não seria um marxista, mas está mais alinhado aos jovens católicos, com uma perspectiva de “existencialismo cultural” voltada para o socialismo cristão, em vez do “existencialismo cultural” voltado para o nacionalismo desenvolvimentista dos isebianos. Essa transição indica uma mudança na estratégia política de Freire, que passa a considerar o socialismo como o caminho da experiência para a humanização. Isso significa que essas mudanças ocorrem apenas na estratégia do conteúdo ôntico; para Freire, em sua transição pessoal de consciência, o nacionalismo e a democracia liberal tornaram-se eventos finitos para a humanização. A partir desse fracasso, apenas o socialismo pode realmente reconhecer a “pessoa humana”. Assim, o antigo conteúdo político chegou ao seu limite, mas a forma infinita da conscientização demanda uma nova estratégia de existência, que, a partir do “clima cultural” latino-americano, tornou o socialismo o novo norte da humanização.

A quinta determinação é que Freire não descarta ou reformula a forma da conscientização, mas a conserva, internalizando novos conteúdos. Ou seja, o que Freire fez foi “jogar fora a água suja da bacia, mas para salvar o bebê”. Isso se expressa na forma como ele organiza os objetos-problemas pelo método da dialética das consciências, tanto na sua leitura de mundo, na educação, quanto na política. Não apenas apresenta a forma na organização dos conteúdos e a intenção da “consciência situada”; Freire ainda faz referência a Vieira Pinto sobre método e gnoseologia, aquilo que dá à consciência o saber sobre a natureza do próprio método. Contudo, é evidente que essa referência só faz sentido pela mediação das outras determinações, assim pela mediação dela expressa o peso dessas referências: primeiro, o

método, ou seja, o caminho que organiza as coisas e objetos em uma forma de saber; segundo, a gnoseologia, que é o conhecimento da estrutura que fundamenta esse método, sustentando a parcialidade da “consciência situada”. Em outras palavras, Freire utiliza e cita como referência o método e a teoria dos conhecimentos provenientes do “existencialismo cultural” de Vieira Pinto. Isso fica evidente na assertiva de Freire ao falar sobre a necessidade da leitura pessoal de seus leitores. Nas suas palavras:

Conhecer, que é sempre um processo, supõe uma situação dialógica. Não há estritamente falando um “eu penso”, mas um nós pensamos”. Não é o “eu penso” o que constitui o “nós pensamos”, mas, pelo contrário, é o “nós pensamos” que me faz possível pensar.

Na situação gnosiológica, o objeto de conhecimento não é o termo do conhecimento dos sujeitos cognoscentes, mas a sua mediação.

O tema que tenho diante de mim, como núcleo de minha reflexão, não pode ser o término de meu ato de conhecer porque é e deve ser o objeto que estabelece as relações cognoscentes entre mim e os prováveis leitores do artigo, como sujeitos, também, de conhecimento.

Assim, gostaria realmente de convidá-los a assumir este papel, recusando-se desta forma a transformar-se em meros recipientes de minha análise.³³⁵

O que Freire apresenta aqui é nada mais do que a “intencionalidade” da consciência sobre o objeto, como visto na “categoria de objetividade” em Vieira Pinto (1960-1961). A leitura não pode ser passiva, pois isso seria o que Freire chama de “educação bancária”, nem pode ficar suspensa nas ideias; essa virtualidade deve impulsionar a atividade para se tornar concreta. O outro, com sua leitura particular, deve integrar sua interpretação às demais consciências para formar uma práxis. Portanto, a reflexão sobre a leitura não pode se limitar apenas à afirmação de que o mundo deveria ser mais humanizado, mas não é, pois isso provém da consciência ingênua, com seu fatalismo. Da mesma forma, a leitura não pode determinar que o mundo deve obedecer à forma do saber estabelecido pela metodologia da pesquisa, pois isto é idealismo – o mundo somente refletido no pensamento da consciência. O mundo, como afirma Vieira Pinto (1961), “deve ser”, pois a objetividade não existe em si mesma; ela sofre alterações da subjetividade. A questão é formar uma virtualidade comunitária para alterar a existência da realidade.

Assim, quando Freire escreveu *Pedagogia do Oprimido*, ele queria estimular a reflexão daqueles que se encontram em situação de opressão, para que tomem consciência de

335 FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e outros escritos**. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981, p.71.

sua sujeição. No entanto, essa conscientização só se concretiza quando os oprimidos agem em conjunto para transformar esse modo de vida em uma existência humanizadora. Tanto professores quanto militantes revolucionários, ao se tornarem “autênticos,” devem incentivar aqueles que ainda não têm consciência da opressão, pois o imperativo não é guiar as massas, mas sim estimular a vocação interna da consciência. A totalidade do processo se realiza apenas pela consciência, através da parcialidade de sua ação integrada ao outro. A totalidade, portanto, é uma autoconsciência comunitária que luta contra a opressão. Como Freire (1968) afirma:

Se, na educação como situação gnosiológica, o ato cognoscente do sujeito educador (também educando) sobre o objeto cognoscível, não morre, ou nele se esgota, porque, dialogicamente, se estende a outros sujeitos cognoscentes, de tal maneira que o objeto cognoscível se faz mediador da cognoscibilidade dos dois, na teoria da ação revolucionária se dá o mesmo. Isto é, a liderança tem, nos oprimidos, sujeitos também da ação libertadora e, na realidade, a mediação da ação transformadora de ambos. Nesta teoria da ação, exatamente porque é revolucionária, não é possível falar nem em ator, no singular, nem apenas em atores, no plural, mas em atores em intersubjetividade, em intercomunicação.³³⁶

Torres (2019) afirma que há uma *aufhebung* (suprassunção) hegeliana na filosofia da libertação, e que é necessário aplicar o mesmo conceito a Freire, ele está correto em dizer que há uma *aufhebung*, mas não no sentido de uma leitura que sugira que as coisas sempre se desenvolvem para um estado superior. A *aufhebung* não é um processo teleológico de superação; ela não é um fetiche pelo progresso. É necessário observar como as determinações constituem suas determinidades dentro de um contexto específico. Pergunta-se: qual determinação tem maior força e impõe maior barreira sobre as outras? Daí para saber qual é a forma, qual enredo que estrutura as determinações? No caso apresentado aqui, a forma da “conscientização”, em seu novo momento, não é “reformulada”; a todo momento, ela nega as formas de outras perspectivas, suprassumindo-as em conteúdos da consciência. Isso significa que filosofias diversas nunca possuem ontologias próprias, mas são modos de consciência. Se todas as ontologias são, para a gnosiologia, uma forma de consciência sobre o que é o mundo e como ele é, então tudo diz respeito à consciência em relação ao mundo. Assim, cria-se uma barreira para a conscientização, pois qualquer negação a ela trata-se de uma consciência sobre ela; portanto, jamais se sai da racionalidade da consciência, pois estamos dentro da

336FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.80.

normatividade de uma dialética das consciências. Se todos os conteúdos das experiências são finitos para a consciência; somente a conscientização é infinita, pois tudo se trata da relação de eventos fenomênicos refletidos como fenômenos de intencionalidade das consciências na história. Todo evento fenomênico na história é finito, mas tornou-se infinito pela historicização da consciência. A consciência de si afirma que em cada situação particular na história a modos de consciência sobre os objetos do mundo. Assim, há maneiras históricas de concebê-los e de relacioná-los diversamente “no-e-com-o-mundo”. Mas essa diversidade não nega a forma, pois tudo se trata de conceber e relacionar os objetos históricos à intencionalidade da consciência. Como nas obras anteriores, os conteúdos históricos, as estratégias políticas e os diálogos são atualizados, mas não para reformular, e sim para manter viva a conscientização. O movimento de atualização serve para que o método de Paulo Freire não se torne finito, um mero evento histórico. Sua função absoluta é sempre atualizar as consciências aos problemas históricos de sua situação para conservarem a luta pela humanização.

Capítulo 3

3.1 “Gênesis” e estrutura da Antropologia de Freire

A partir dessas determinações, não partimos da leitura de que a simples identificação de referências seja um indício imediato de absorção de uma tradição filosófica, ou que o seu aparecimento implique a aceitação de todas as suas premissas. Freire (1968-1981) afirma categoricamente que esses trabalhos refletem sua atividade como militante e educador popular; são tentativas de “aproximar” sua experiência pessoal de leitura do mundo com a do outro. No entanto, isso não sugere um relativismo ou ecletismo por parte do educador. A realização dessa atividade ocorre por meio da forma da conscientização, que nada mais é do que a intencionalidade da consciência em práxis “no-e-com-o-mundo”. Trata-se, portanto, do método da dialética da consciência visto no “existencialismo cultural”.

Partimos agora para aquilo que é reconhecido como a reflexão central de Freire, a dialética entre Opressor e o Oprimido, que será norte antropológico retroativo de toda a sua obra. Aliás, toda a obra compartilha a certeza de que a libertação dos oprimidos se dá pela conscientização, baseada na ideia de que a antropologia do homem é a humanização. Assim, a atividade do método consistia, como vimos, em despertar a vocação daqueles que foram excluídos de sua humanidade. Mas a aplicação e as estratégias desse método devem estar relacionadas à consciência e à realidade. No período pré-*Pedagogia do Oprimido*, acreditava-se que havia um saber negado ao oprimido e que, ao revelá-lo, a consciência recuperaria sua humanidade. A partir de *Pedagogia do Oprimido*, não é apenas o opressor que luta para excluir o saber da humanização; é o próprio oprimido que perdeu a esperança de se humanizar. Como diz o educador (1968) oprimido é aquele que mais sente a opressão, mas teme a luta, pois hospedou a opressão em si e para si mesmo. Nas suas palavras:

Quem, melhor que os oprimidos, se encontrará preparado para entender o significado terrível de uma sociedade opressora? Quem sentirá, melhor que eles, os efeitos da opressão? Quem, mais que eles, para ir compreendendo a necessidade da libertação? Libertação a que não chegarão pelo acaso, mas pela práxis de sua busca; pelo conhecimento e reconhecimento da necessidade de lutar por ela. Luta que, pela finalidade que lhe derem os oprimidos, será um ato de amor, com o qual se oporão ao desamor contido na violência dos opressores, até mesmo quando esta se revista da falsa generosidade referida.
(...)

O grande problema está em como poderão os oprimidos, que “hospedam” ao opressor em si, participar da elaboração, como seres duplos, inautênticos, da pedagogia de sua libertação. Somente na medida em que se descubram “hospedeiros” do opressor poderão contribuir para o partejamento de sua pedagogia libertadora. Enquanto vivam a dualidade na qual ser é parecer e parecer é parecer com o opressor, é impossível fazê-lo. A pedagogia do oprimido, que não pode ser elaborada pelos opressores, é um dos instrumentos para esta descoberta crítica – a dos oprimidos por si mesmos e a dos opressores pelos oprimidos, como manifestações da desumanização.³³⁷

Logo, em *Pedagogia do Oprimido*, a libertação não reside apenas na negação externa do opressor, mas também na negação interna, pois a verdade do opressor reside no reconhecimento que o oprimido faz do opressor. Se o oprimido soubesse que a maior força está com ele, pois ele é a maioria, e se ele rompesse com a identificação com o opressor, a realidade já não seria mais desumanizante. Mas por que do temor? Diz o educador:

O “medo da liberdade”, de que se fazem objeto os oprimidos, medo da liberdade que tanto pode conduzi-los a pretender ser opressores também, quanto pode mantê-los atados ao status de oprimidos, é outro aspecto que merece igualmente nossa reflexão. Um dos elementos básicos na mediação opressores-oprimidos é a prescrição. Toda prescrição é a imposição da opção de uma consciência a outra. Daí, o sentido alienador das prescrições que transformam a consciência recebedora no que vimos chamando de consciência “hospedeira” da consciência opressora.³³⁸

Os oprimidos são postos como objetos que realizam vontades heterônomas, ou seja, são prescritos por uma consciência externa que não apenas ordena o que fazer, mas constitui o que é a essência do seu ser. Seu modo de vida tornou-se apenas a realização do desejo do outro. Como a determinidade é prescrição do outro, a consciência se torna “hospedeira”. É daí que se expressa o pressuposto da “educação bancária”, que não se limita apenas ao ensino formal, onde ocorre o depósito do saber de um agente que detém o saber sobre aquele que não tem nada, apenas o vazio a ser preenchido por um conteúdo externo, mas em toda esfera dos “contatos” sociais. Os “imersos”, adaptados e acomodados à estrutura dominadora, temem o risco que teriam que assumir caso lutassem pela existência. Pois lutar significa não apenas uma ameaça à sua vida particular, mas também a todos aqueles que estão relacionados a ela. Assim, os oprimidos são aterrorizados pela “sombra” da opressão, que já não é mais externa, pois preenche o seu vazio existencial. Caso expurgassem, acreditam retornar ao nada que é o si mesmo. O vazio como reconhecimento passivo significa que eles não reconhecem sua

337FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.21 a p.22.

338FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.22.

própria intenção, que já está envolvida no reconhecimento do outro opressor. Dar existência à opressão é um ato performativo. O resultado dessa relação é o não reconhecimento do seu próprio si envolvido. Esse recalamento é a afirmação de que há, também, uma responsabilidade do si envolvido na relação – ao final, o que eles temem é a própria liberdade. Por isto, Freire (1968) dirá:

A liberdade, que é uma conquista, e não uma doação, exige uma permanente busca. Busca permanente que só existe no ato responsável de quem a faz. Ninguém tem liberdade para ser livre: pelo contrário, luta por ela precisamente porque não a tem. Não é também a liberdade um ponto ideal, fora dos homens, ao qual inclusive eles se alienam. Não é idéia que se faça mito. É condição indispensável ao movimento de busca em que estão inscritos os homens como seres inconclusos.³³⁹

Assim, o educador conclui que:

Dai, a necessidade que se impõe de superar a situação opressora. Isto implica no reconhecimento crítico, na “razão” desta situação, para que, através de uma ação transformadora que incida sobre ela, se instaure uma outra, que possibilite aquela busca do ser mais.

No momento, porém, em que se comece a autêntica luta para criar a situação que nascerá da superação da velha, já se está lutando pelo Ser Mais. E, se a situação opressora gera uma totalidade desumanizada e desumanizante, que atinge aos que oprimem e aos oprimidos, não vai ceder, como já afirmamos, aos primeiros, que se encontram desumanizados pelo só motivo de oprimir, mas aos segundos, gerar de seu ser menos a busca do ser mais de todos.³⁴⁰

Em *Pedagogia do Oprimido*, portanto, o oprimido teme o saber, pois teme a responsabilidade que ele traz sobre si e sobre o outro. Assim, ele reluta em saber, mas essa repressão ao “ser mais”, em “ser mais” do que sua situação no mundo (situação limite), instala uma dualidade no interior de seu ser. Por não serem livres, não são autênticos e são angustiados pela luta interna em expulsarem ou não a alteridade de si. Mas essas dúvidas constantes, ao invés de suspender a prescrição do outro, a reforçam; pois essa repetição constante apenas afirma que foram castrados de seu poder de criar e recriar. Daí, situando Sócrates para si, Freire (1968) afirma que a educação é um parto, mas que, se depois de nascer desse parto complicado, ele supera a contradição de opressores-oprimidos. Como ele mesmo diz: “A superação da contradição é o parto que traz ao mundo este homem novo, não mais opressor; não mais oprimido, mas homem libertando-se.”³⁴¹

339FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.22.

340FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.22.

341FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.23.

Para a “superação” dessa contradição, entre a consciência de si, como consciência hospedeira, e o ser, que é ser algo exterior e heterônomo a si, Freire, a partir de sua leitura de Hegel (2019), no capítulo “A verdade da certeza de si mesmo”, afirma que apenas reconhecer-se, ter consciência de si, na situação concreta de opressão não é suficiente. Isto vale para os opressores, não basta ter consciência da sua violência contra os oprimidos, e, partir disso, ser solidário em casos particulares, mas manter essa relação como Universal. “Como contradição do opressor, que tem neles a sua verdade, como disse Hegel, somente superam a contradição em que se acham quando o reconhecer-se como oprimidos os engaja na luta por libertar-se.”³⁴² Não basta saber da dialética do opressor e do oprimido, que a relação depende da intencionalidade deles, e sem elas a opressão não existiria. O cerne da mudança concreta da relação é organizar uma nova existência, uma nova subjetividade que, com seu vínculo de intenção com a objetividade, transforme a realidade, resgatando oprimidos e opressores da desumanização.

A certeza de que essa reflexão estaria centrada na leitura de Hegel sobre a “dialética do Senhor e do Escravo”, além de se expressar no texto como um fundamento da estrutura da desumanização, não é novidade para os comentadores do educador. Ao enunciar sobre a antropologia da educação freiriana, Fiori (1987) faz referência a Hegel (2019):

A prática da liberdade só encontrará adequada expressão numa pedagogia em que o oprimido tenha condições de, reflexivamente, descobrir-se e conquistar-se como sujeito de sua própria destinação histórica. Uma cultura tecida com a trama da dominação, por mais generosa que sejam os propósitos de seus educadores, é barreira cerrada às possibilidades educacionais dos que se situam nas subculturas dos proletários e marginais. Ao contrário, uma nova pedagogia enraizada na vida dessas subculturas, a partir delas e com elas, será um contínuo retomar reflexivo de seus próprios caminhos de liberação; não será simples reflexo, senão reflexiva criação e recriação, um ir adiante nesses caminhos: “método”, “prática de liberdade”, que, por ser tal, está intrinsecamente incapacitado para o exercício da dominação. A pedagogia do oprimido é, pois, liberadora de ambos, do oprimido e do opressor. Hegelianamente, diríamos: a verdade do opressor reside na consciência do oprimido.³⁴³

342FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.24.

343FIORI, Ernani Maria. Prefácio: Aprender a dizer a sua palavra. In: FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.6.

A cultura é um modo particular que deve ser internalizado no processo de conscientização, mas sempre pela via da transformação, porque a questão da intencionalidade presente na opressão se constitui por meio de uma relação desumanizante ontológica – o que significa que apenas o reconhecimento da cultura não é suficiente, pois ela já está reificada contraditoriamente por um modo de existência. Isso determinaria uma diferença em relação às leituras que afirmam uma redução do oprimido, como a leitura marxista de “classe trabalhadora” ou “proletariado”, presentes em comentadores, como no caso de Kronbauer (2008). Embora Kronbauer insista que Freire utilize Hegel, ele o faz como uma “metáfora” para a contradição como luta de classes; a relação de “contradição” entre oprimido e opressor, para ele, é constituída por uma linguagem nitidamente marxista.³⁴⁴ Todavia, essa leitura seria uma “aproximação” apressada. Pois, como dizem Morrow e Torres (2019), a dialética de Freire afirma uma antropologia diferente da luta de classes, pois trata-se de uma luta ontológica onde os opressores impedem os oprimidos de serem plenamente humanos. Portanto, o desejo do opressor é perseguir o direito de todos, incluindo os opressores, de serem humanos. Assim, há uma dialética entre opressão e libertação, cuja lógica é da comunicação e da intersubjetiva e, como dizem os comentadores, pode ser entendida metaforicamente em termos da alegoria hegeliana do reconhecimento na dialética “senhor e escravo” e do princípio de que ninguém pode ser livre até que todos estejam livres.

Morrow e Torres (2019) afirmam que a antropologia de Freire se realiza em três teses ontológicas inter-relacionadas, embora eles reconheçam como uma tentativa, pois isto nunca é sistematizado na obra de Freire. Primeira tese, a vocação para ser humanizado, o desumano em antagonismo com a humanização, a luta na história é a tentativa da consciência retomar sua vocação perdida. Essa vocação, originária das obrigações morais, é a que a educação deve convidar a “consciência ingênua” a integrar em sua humanidade. Assim, a “vocação ontológica” se dirige contra a desumanização. Como afirmação antropológica, argumentam os comentadores, ela precisa ser trans-histórica e, portanto, não é específica do capitalismo ou da modernidade. Essa assertiva está em uma passagem da *Pedagogia do Oprimido*, que foi

344KRONBAUER Luiz Gilberto (2008). Verbete: Contradição. In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José. (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

reinterpretada por Freire (1993) em *Pedagogia da Esperança*. Primeiro, a passagem da *Pedagogia do Oprimido*:

Enquanto a violência dos opressores faz dos oprimidos homens proibidos de ser, a resposta destes à violência daqueles se encontra infundida do anseio de busca do direito de ser.

Os opressores, violentando e proibindo que os outros sejam, não podem igualmente ser; os oprimidos, lutando por ser, ao retirar-lhes o poder de oprimir e de esmagar, lhes restauram a humanidade que haviam perdido no uso da opressão.

Por isto é que, somente os oprimidos, libertando-se, podem libertar os opressores. Estes, enquanto classe que oprime, nem libertam, nem se libertam.³⁴⁵

Seguindo para releitura dessa passagem no texto de 1993. Freire diz:

A primeira observação que faria à citação desse momento da *Pedagogia do oprimido* é que ele, o momento, é um dos em que deixo muito claro de quem falo quando falo em opressor e oprimido.

No fundo, ou talvez pudesse dizer, nos em torno não apenas do trecho citado, mas do livro todo, como não poderia deixar de ser, se acha embutida, às vezes até desembutida, clara, explícita, uma antropologia, uma certa compreensão ou visão do ser humano gestando sua natureza na própria história, de que se torna necessariamente sujeito e objeto. É exatamente uma das conotações dessa natureza, social e historicamente constituindo-se, que funda não só a afirmação feita no trecho citado, mas em que radica, estou certo, coerentemente, as posições de ordem político-pedagógicas, defendidas por mim ao longo dos anos.³⁴⁶

A releitura da passagem introduz, como argumentam Morrow e Torres (2019), que os humanos “administram a sua própria história”, o que explicita a normativa de que o telos da vocação é o que dá direção à história – uma leitura de “progresso” na natureza do ser. Assim, em todas as “fases” da história humana, desde caçadores e coletores até o presente, a luta para superar a desumanização pela humanização deve ser evidente de alguma forma. Freire deixa explícito em toda a sua obra que há fenômenos históricos que distorcem o chamado vocativo do ser. Os comentadores apontam uma ambiguidade nessa assertiva macro-histórica, sugerindo que o discurso de Freire sobre os fenômenos históricos afirma uma assertiva que vai além deles mesmos, uma mediação trans-histórica à humanização.

Mas Morrow e Torrese se perguntam: qual é a base que sustenta a “vocação” freiriana? Aqui estamos adentrando na passagem da “tese I” para a “tese II”, luta contra a opressão é

345FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.28.

346FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993, edição 2005. p.50.

sinônimo de luta contra a desumanização. Ou seja, o sujeito freiriano se move pela negação à desumanização. A tensão contra a opressão, afirmam os comentadores, deve ser entendida como uma “vocação” contra a desumanização. A base do pressuposto da ontologia histórica da “vocação” são as “lutas específicas” no tempo da espécie humana pela liberdade, autonomia, igualdade, solidariedade etc. Podemos estruturar o argumento de Morrow e Torres (2019) da seguinte forma: A “vocação” em Freire se sustenta nas expressões de fenômenos de opressão ao longo da história, todos eles, implicitamente, representando obstáculos à humanização. A proposição é a seguinte: toda violência é a expressão de uma violação de algum direito absoluto. Quando uma vontade opressiva se realiza, em qualquer circunstância histórica, sua ação expressa a violação de um direito; a proposição contrária, também, é verdadeira: quando os oprimidos se revoltam e utilizam a violência, revelam que um direito universal foi violado e não é mais reconhecido como tal. Assim, por exemplo, referências às classes sociais não devem ser compreendidas como uma apresentação empírica específica ao sistema capitalista, mas como um caso específico de opressão, em que um fenômeno particular revogou um direito de igualdade que é vocativa ao ser.

Neste sentido, estamos na “segunda tese” de Morrow e Torres (2019), que está centrada em uma dialética do reconhecimento intersubjetivo. A certeza reside naquilo que melhor pode conceituar a opressão e o dever moral de recuperar a vocação humana. A opressão é sempre a palavra que melhor expressa a realização da violência. E seu conteúdo absoluto se encontra figurado na escravidão, que, mesmo sendo um momento finito relacionado a uma forma específica na história, melhor conceitua o estado absoluto de opressão do que, por exemplo, o proletariado, pois a escravidão é o estado em que o ente é completamente submetido à vontade de outrem. A escravidão é o estado mais desumanizador da opressão, a forma primordial de opressão. Assim, Freire retorna a Hegel (2019), pois, como dizem os comentadores, a metáfora do senhor e escravo é um conceito trans-histórico que melhor estrutura uma forma geral da história.

Para os comentadores, a opressão assume o caráter de um conceito ético. Isso significa que ela se expressa como uma determinação normativa de valores em cada época, sustentada pelo poder e pela dominação. Logo, a opressão, como conceito ético, carrega em si uma crítica interna, pois em cada fenômeno histórico, é a expressão do valor que se nega a si

mesmo, não apenas nega a existência do oprimido, ou reifica os opressores a suas normas, mas ela própria não consegue se realizar por completo. A opressão, como conceito ético, opera como uma crítica da época histórica a si mesma, pois, como sintoma social, seus efeitos negativos revelam a incompletude de sua própria realização: aquele que a realiza não se torna sujeito sobre si mesmo, mas objeto da opressão. A vontade de opressão nunca encontra sua plena realização, mas apenas o impedimento e a falta. Essa negação, para Freire, é a própria negação da “vocação humana”. Esses efeitos negativos da reificação, dizem os comentadores, originam-se dos conceitos de alienação e reificação, advindos de Hegel e Marx, embora interpretados à luz de Eric Fromm e Frantz Fanon. As formas de dominação que se evidenciam ao longo da história, argumentam os comentadores, ocorrem por processos de alienação e de não reconhecimento da autonomia e liberdade. Essa negação desses predicativos inatos ao sujeito é a negação de sua própria natureza. A história, como história da opressão, é a negação das qualidades, que por outro, afirma a qualidades da natureza humanizante. Assim, a história seria vista como um catálogo de episódios em que diferentes formas de dominação e libertação se manifestam.

A partir da contradição interna da opressão, chegamos à “tese III” de Morrow e Torres (2019). Os comentadores argumentam que apenas a dialética do reconhecimento (Opressor vs Oprimido) apresentaria uma lacuna na antropologia de Freire, sendo o “dialogismo” o terceiro momento da tese antropológica que superaria essa lacuna. Sabemos que Freire enfatiza em toda sua obra o diálogo como prática fundamental e algo inato à natureza humana. Por meio da tensão entre vontades distintas em busca de reconhecimento, o “dialogismo” seria o momento de união da subjetividade particular à intersubjetividade, transformando a consciência em sujeito dialógico para o desenvolvimento das qualidades humanizadoras. Daí, os comentadores afirmam que “terceira tese” afirma existência de uma ontologia da intersubjetividade, ligada ao desenvolvimento do ser, como uma dialética entre o “ser” e o “tornar-se”. Para eles, esse desenvolvimento, analisado por uma psicologia do desenvolvimento, mostra o indivíduo passando por estágios existenciais de compreensão cognitiva, moral e do ego, que se estabilizam em momentos específicos, mas o impulsionam a ir além, a “tornar-se mais”. Assim, a “terceira tese” responde à lacuna criada pela dialética do reconhecimento, a “segunda tese”, que conceitua a opressão como uma categoria ontológica

pelo paradigma do senhor-escravo. Para os comentadores, o ponto crucial da antropologia de Freire é o processo humanizante do “tornar-se”, que se baseia em sua leitura da biofilia de Erich Fromm, afirmando o amor à vida em tensão com a necrofilia, a tendência à morte. A primeira está associada à construção e a segunda à destruição. O diálogo, por sua vez, está associado à construção, tanto do particular quanto do geral.

Assim Morrow e Torres (2019) afirmam que a antropologia de Freire pode ser resumida em três teses ontológicas:

- (1) Que a história evolutiva e social possui um potencial contingente para a direcionalidade, que se torna cumulativamente evidente, apesar das regressões, em processos de desumanização-humanização; a consciência de tais possibilidades de humanização dá origem a obrigações morais que constituem uma “vocação” humana distinta;
- (2) Que a humanização é construída em parte através das lutas de opressão-libertação, cuja lógica intersubjetiva pode ser entendida metaforicamente em termos da alegoria hegeliana do reconhecimento na dialética senhor-escravo e do princípio de que ninguém pode ser livre até que todos sejam livres;
- (3) Que a condição necessária de possibilidade da humanização e das lutas por reconhecimento mútuo é um sujeito dialógico (e em desenvolvimento) cuja autocompreensão é constituída através do reconhecimento mútuo e de uma dialética do ser e do tornar-se, que só pode florescer sob condições de relativa não-opressão, as quais liberam o potencial da biofilia e reduzem sua distorção patológica como necrofilia em relação tanto à sociedade quanto à natureza.³⁴⁷

Morrow e Torres (2019) afirmam que os três pilares que sustentam a antropologia freiriana são: primeiro, a ontologia, “a potencialidade à humanização”, que se refere às predisposições inatas do ser humano à vocação; segundo, a ética, o dever ser de tornar-se ser, que surge do conflito da comunicação humana e da tensão entre opressão e libertação. É por meio da negação da desumanização que se evoca a reflexão sobre novas formas de reconhecimento mais humanizantes; terceiro, a história, que é o desenrolar dos conflitos comunicacionais. A superação desses conflitos se dá pela formação de uma unidade, uma intersubjetividade construída pelo diálogo. A partir desses pilares abstratos, os comentadores afirmam a aplicação em três momentos derivados da conclusão da “terceira tese”, o “dialogismo” como práxis. Primeiro, na ontologia, o dialogismo é uma qualidade inata da natureza humana; segundo, na ética, o dialogismo é uma vocação ontológica, um dever ser que deve ser

347 Tradução nossa TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2019.

realizado para instaurar uma política democrática; terceiro, na história empírica, toda essa práxis dialógica se realiza em situações específicas no tempo. Portanto, a práxis se estrutura por meio das “três teses ontológicas”.

No entanto, há uma questão que falta nessas três teses de Morrow e Torres. Existe uma lacuna que precisa ser preenchida: o “princípio motor” que impulsiona a relação entre as três teses da antropologia freiriana e sua realização como práxis. Embora eles afirmem a presença da consciência nas teses, não afirmam categoricamente o que está implícito nas três teses: o que dá conteúdo e realiza a antropologia freiriana, é uma dialética das consciências. Por exemplo, no argumento da práxis e dialogismo, a práxis dialógica se constitui como um retorno à “tese I”, que afirma a presença de qualidades inatas ao ser que são vocativas à humanização; para Freire, o diálogo é uma qualidade vocacionada do ser. No entanto, essa vocação não se realiza de imediato, pois é uma potência a ser alcançada na história humana. Assim, chegamos à “tese II”, a opressão. O dialogismo é um dever ser, é a realização da ética, é uma conscientização contra a opressão. A opressão, como aquilo que nega a abstração humanizadora, é uma afirmação da experiência empírica que se realiza na história em negação à humanização. E a conclusão desse processo é nada mais que o retorno à “tese III”, o conflito comunicacional entre as consciências na história e a necessidade da formação da intersubjetividade, ou seja, a consciência do dever para realização do dialogismo. A três teses somente se realizam pela mediação entre elas. Mas a questão é que sem o conteúdo da consciência não há sua realização. Sem a fenomenologia da consciência, seria necessário voltar a sistemas pré-modernos, como a forma Platônica ou o primeiro motor aristotélico. Freire não é um autor que sistematiza seu método, ele parte da consciência com o mundo. O que está implícito nessas três teses, portanto, é a própria conscientização. Pois é a consciência que move o sujeito, na leitura de uma filosofia da consciência, em direção ao torna-se “ser”, em um processo contínuo de atualização, interação e desenvolvimento histórico. E é por meio do conflito comunicacional que podemos reconhecer as vontades do outro, que estão em constante tensão entre opressão e libertação, que para conscientização, necessita da formação dialógica.

Mas é interessante que Torres (1993-1996-2019) insiste que isso faz parte da “síntese inovadora” de Paulo Freire, mas o que temos aqui não é o retorno ao “existencialismo

cultural” e sua dialética das consciências? Essas três teses refletem o argumento ontológico da dialética das consciências, sistematizada por Vicente Ferreira da Silva e depois internalizada como práxis ideológica no ISEB. Para eles, a experiência empírica na história se realiza por meio de conflitos comunicacionais, há uma tensão entre vontades divergentes, vontades que impõem sua vontade sobre a outra. Mas a experiência sensível não cessa sua insaciável vontade. Daí o problema: se a vontade se realiza apenas pela sua experiência ordinária na história, ela não dá fim apenas ao outro, mas também à sua própria existência. Não é sem razão que Vicente Ferreira da Silva (2009) afirma que o Si é “convocado” pelo outro, pois sem o outro não há realização do próprio Si. Essa tensão no reconhecimento é simplesmente a “tese II” de Morrow e Torres, sobre a desumanização – a necrofilia, a tendência à morte. Porém, quando o eu se reconhece no outro, a relação transcende a finitude de ambos. Essa convocação, como intrínseca ao existir, é a formação da tensão entre vontade e liberdade em jogos de revelação e construção. Esses jogos afirmam, para Silva (2009), que o ser é essencialmente hermeneuta e dialético. Hermeneuta, porque a consciência revela o oculto, transformando a coisa em linguagem, dialético, pois o homem constrói relações entre si e o outro, entre si e Deus. A relação entre as duas instâncias é o próprio diálogo, pois por meio de suas descobertas e construções, ele questiona a si mesmo, aos outros e a Deus. Ou seja, essa é a “tese III” de Torres e Morrow, o dialogismo. Se a relação entre a consciência é formada pelos “jogos lúdicos”, para Ferreira da Silva (2009), ao jogar, o homem transcende a própria barreira dos limites históricos, o que significa que, quando o homem rompe com sua determinação histórica, ele afirma sua liberdade e se assemelha ao ser divino, escolhendo seu destino por meio de sua vontade e atualizando a história pela sua liberdade. Essas três teses, para os isebianos, seriam nada mais e nada menos que a formação da necessidade de um projeto ideológico situado na história, com o fim de reconhecer as qualidades da “pessoa humana. Isso se enquadra na “tese I” de Morrow e Torres, a vocação como realização da humanização.

Mas uma questão que ressaltamos no capítulo anterior é a internalização da dialética das consciências de Silva pelos isebianos: como princípio da diversidade pela indução. O existencialismo personalista de Silva é adaptado ao pragmatismo político dos isebianos históricos, os “jogos lúdicos” tornam-se as jogos ideológicos. Para os isebianos, toda a

realidade é permeada por tensões entre induções distintas. Essas tensões, refletidas nos jogos lúdicos da consciência, exigem a formação dialógica e intersubjetiva de um projeto ideológico situado na história, com o objetivo de reconhecer as qualidades da “pessoa humana”. Essa questão é negligenciada por Morrow e Torres, que não explicitam o papel central da indução como “princípio motor” da antropologia freiriana. A consciência, nesse contexto, atua como conteúdo, fundamento e realização, moldando o conteúdo por meio da indução. Essa dialética se manifesta na ontologia da humanização, pois qualquer traço negativo na experiência histórica é visto como desumanização, como explicitado tanto pelos comentadores quanto por Freire em *Pedagogia do Oprimido*.

Neste sentido, essas três teses” expressam muito bem a dialética das consciências isebianas. No entanto, é verdade que há uma diferença a partir de Freire (1967). A “tese I” refere-se à vocação, ao dever moral de realizar a humanização, que encontra sua realização com a “tese II” da desumanização, o pilar ético do “ser” ou “tornar-se”, em negação à desumanização. Como argumentado por Morrow e Torres (2019), existe dualidade nas teses antropológicas de Freire, pois ele afirma uma experiência histórica e trans-histórica. Essa dualidade, como apresentada neste trabalho, também é expressa pelos isebianos históricos, havendo uma tensão ideológica entre o sensível e o supra-sensível, da empiria histórica, a necessidade do projeto ôntico, aos “mistérios do mundo”, ontologia do ser. Assim, os isebianos também compartilha as três bases que estruturam a antropologia freiriana conforme Morrow e Torres (2019): ontológica, ética e histórica.

A questão é que, em Freire (1959), essa dualidade se expressava em projetos reformadores nacionais desenvolvimentistas no Brasil, nos anos 1950 e 1960, com o objetivo de recuperar a vocação da humanização. No texto *Educação e Atualidade Brasileira*, a “consciência situada” se afirmou na certeza da transitividade democrática representativa liberal, contra as desumanizações das ditaduras. Já em *Pedagogia do Oprimido*, a partir dos conflitos na América Latina – desde ditaduras até revoluções – ou na luta anticolonial e revoluções na África, foi induzida a certeza de que somente com o socialismo seria possível a humanização. Sendo assim, pelo limite histórico, toda ação política, particular ou geral, tem como destino a humanização.

Mas a questão central é que a antropologia de Freire se realiza pela conscientização, cujo “fundamento motor” é a indução da consciência à desumanização, que está em relação fenomenológica com o mundo. Essa relação é uma dialética das consciências que, juntas, dialogam na práxis para continuarem a humanização. Conforme afirmam Torres e Morrow (2019), essa é uma releitura da metáfora do reconhecimento presente na dialética do senhor e do escravo de Hegel. A partir dela, temos uma estrutura assertiva de determinação trans-histórica para a humanização em Freire. É importante lembrar, também, que essa releitura freiriana, segundo Torres (1996), é um dos elementos de diferença e reformulação do educador em relação ao legado da conscientização dos isebianos históricos. No entanto, afirmar que a releitura da dialética do senhor e do escravo é uma diferença e uma inovação de Freire, reformulando a “conscientização isebiana”, é uma afirmação bastante forçada. Isso porque por meio da crítica à dialética do senhor e do escravo fundamenta-se a dialética das consciências isebianas.

3.2 A dialética do senhor e escravo como uma antropologia: o romantismo hegeliano do ISEB, IBF, JUC e Paulo Freire

Conforme observado por Vanilda Paiva (1979), a “dialética do senhor e do escravo” de Hegel tinha um papel central para os isebianos, pois representava tanto a relação entre metrópole e periferia, como principalmente, sua inversão. Para os isebianos, a verdade não reside na metrópole, mas sim na periferia. Essa inversão seria a chave para a libertação e autonomia nacional. Toledo (1978) corrobora essa ideia ao analisar a influência de Cândido Mendes no ISEB. Segundo Toledo, a dialética do subdesenvolvimento é identificada por Cândido Mendes como uma estrutura colonial. Nessa estrutura, o termo “proletariado”, tanto para Cândido quanto para os isebianos históricos, não possui um sentido marxista. Para eles, o proletariado particulariza a dependência de uma relação orgânica entre explorador e explorado, conceito que não exprime em geral a luta emancipatória das periferias colonizadas. Neste sentido, Toledo nos diz:

Não sendo, pois, a *perspectiva de classe* que informa a análise do fenômeno da alienação ou da dependência, pode-se então pensar em figuras bem determinadas e definidas: dum lado, a metrópole; do

outro, a periferia. Dai poder-se invocar, sem maiores preocupações de ordem teórica, a dialética da dominação e da servidão (Senhor e Escravo) para configurar as relações entre centros hegemônicos e áreas periféricas.³⁴⁸

Mas essa questão da luta entre metrópole e periferia seria uma expressão da normativa formal trans-histórica, ou seja, da dominação versus servidão, que se realiza a antropologia humana em uma situação ôntica específica no tempo. Ou seja, para os isebianos, assim como argumentaram Morrow e Torres (2019) sobre a antropologia freiriana, o proletariado é um fenômeno e uma relação particular na história, e por essa razão não sustenta uma estrutura ontológica. Não é por menos que Toledo (1978) diz que, por detrás dos eventos históricos para os isebianos, há sempre um demiurgo operando, o que significa que a colonização seria nada mais do que um subproduto da dialética da dominação e da servidão.

Essa afirmação se explicita, no texto de Corbisier (1960), quando ele diz:

A história nos revela, e a nossa história também o faz, que a colônia é organizada para funcionar como “instrumento” da nação colonizadora. Desde o início, desde a instauração das relações entre conquistados e conquistadores, dominados e dominadores, se estabelece um tipo de relação correspondente ao do senhor e do escravo, tal como Hegel o descreve na “Fenomenologia do Espírito”. Além da força material, da superioridade técnica, que lhe permite a imposição unilateral da cultura de que é portador, o colonizador traz também a “boa consciência”, a consciência de que é representante de uma cultura superior, cuja imposição, mesmo por processos violentos, é legítima, à medida que é sintoma da vocação ecumênica ou do dinamismo expansionista de sua cultura.³⁴⁹

O binômio senhor e escravo é o que parece ser, para Corbisier (1960), a estrutura que caracteriza o complexo colonial. Nas suas palavras:

O colonizador é sujeito, ao passo que o colonizado é objeto: o primeiro é titular de direitos e privilégios o segundo só tem obrigações e deveres, e, quanto aos direitos, apenas aqueles que o senhor lhe concede. O escravo não é sujeito e não tem direitos, porque, como diria Hegel, não é “reconhecido” pelo senhor, não é visto por ele como se fosse também sujeito. O escravo não tem ser próprio, nada é em si mesmo pois o seu ser se fundamenta no ser do senhor, de cuja vontade é apenas reflexo. Podemos entender agora o que dissemos a respeito da “alienação” como característica global das sociedades coloniais.³⁵⁰

348 TOLEDO, Caio Navarro de. **ISEB: fabrica de ideologias**. 2. ed. Sao Paulo, Atica, 1978, p.71.

349 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.29.

350 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.29 e p.30.

A questão é que o colonizado não possui um ser próprio, uma vez que seu ser é a expressão da vontade de outro, ou seja, sua existência foi reificada como objeto daquele que é sujeito dessa relação e expressa sua liberdade no mundo como senhor. Assim, toda relação entre vida e existência é normatizada por valores que são externos aos dominados, toda cultura oprimida se torna valorizada pelo reconhecimento externo de quem a produziu³⁵¹. Aproximando Hegel de Heidegger, Corbisier (1960) afirma que a colônia se torna um instrumento nas mãos do colonizador. Como Heidegger mostrou, argumenta o isebiano, o ser do instrumento tem sua essência fora de si mesmo, seu fim mesmo, seu *dasein* se realiza na execução daquele que o utiliza.

Assim, Corbisier (1960) afirma a assertiva de um projeto original de conquista e dominação, mas esse projeto, tem em si mesmo a sua própria contradição. Pois nas palavras de Corbisier:

A partir desse projeto original de conquista domínio e exploração, cuja mola propulsora, no que diz respeito aos fatores reais, é o imperialismo econômico, a partir desse projeto, e em função dele, a estrutura colonial se configura na

351É interessante que essa interpretação da passagem de Hegel, do escravo ser somente objeto não tem ser próprio, mas ser do outro, portanto, não é sujeito de sua história é vista em *Pedagogia do Oprimido*. Mas não fazendo referência aos isebianos, mas a dialética de necrofilia vs biofilia de Erich Fromm. Nas palavras do educador: “Na medida em que, para dominar, se esforçam por deter a ânsia de busca, a inquietação, o poder de criar, que caracterizam a vida, os opressores matam a vida. Daí que vão se apropriando, cada vez mais, da ciência também, como instrumento para suas finalidades. Da tecnologia, que usam como força indiscutível de manutenção da “ordem” opressora, com a qual manipulam e esmagam. Os oprimidos, como objetos, como quase “coisas”, não têm finalidades. As suas, são as finalidades que lhes prescrevem os opressores. Em face de tudo isto é que se coloca a nós mais um problema de importância inegável a ser observado no corpo destas considerações que é o da adesão e conseqüente passagem que fazem representantes do pólo opressor ao pólo dos oprimidos. De sua adesão à luta destes por libertar-se. Cabe a eles um papel fundamental, como sempre tem cabido na história desta luta.”FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.30.

Já na sala de aula “binômio senhor e escravo”, estrutura a educação bancária. Nas palavras do educador: “Narração de conteúdos que, por isto mesmo, tendem a petrificar-se ou a fazer-se algo quase morto, sejam valores ou dimensões concretas da realidade. Narração ou dissertação que implica num sujeito – o narrador – e em objetos pacientes, ouvintes – os educandos. Há uma quase enfermidade da narração. A tônica da educação é preponderantemente esta – narrar, sempre narrar. Falar da realidade como algo parado, estático, compartimentado e bem comportado, quando não falar ou dissertar sobre algo completamente alheio à experiência existencial dos educandos vem sendo, realmente, a suprema inquietação desta educação. A sua irrefreada ânsia. Nela, o educador aparece como seu indiscutível agente, como o seu real sujeito, cuja tarefa indeclinável é “encher” os educandos dos conteúdos de sua narração. Conteúdos que são retalhos da realidade desconectados da totalidade em que se engendram e em cuja visão ganhariam significação. A palavra, nestas dissertações, se esvazia da dimensão concreta que devia ter ou se transforma em palavra oca, em verbosidade alienada e alienante. Daí que seja mais som que significação e, assim, melhor seria não dizê-la.” FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.37.

base da “alienação” que faz da colônia instrumento a serviço da metrópole.
(...)

A superioridade da raça e de cultura a superioridade técnica e militar estão presentes na consciência do senhor como valores que, a seus olhos, justificam o domínio que exerce. Ocorre, no entanto, que entre esses valores, como um dos ingredientes da ideologia do colonizador, se encontra a tese democrática da igualdade fundamental dos homens. Na ideologia que, em princípio, deveria justificar a empresa de domínio e exploração, se acha o germe que irá provocar e justificar a revolta do escravo contra o senhor.³⁵²

O que Corbisier está insistindo é que a dominação do colonizador não é absoluta. Quando o colonizador entra em contato com o colonizado, há novos processos de trabalho e produção. Neste sentido, a cultura hegemônica adentra no movimento negativo das culturas particulares, não apenas a língua, mas também suas técnicas e tecnologias são internalizadas pelas consciências, ao ponto de, em um processo de reviravolta dialética, se converter em libertação econômica e cultural dos povos colonizados, seja em curto ou longo prazo. Por meio desse processo, aos poucos, as culturas submetidas a vontades heterônomas tomam consciência da situação em que estão subjugadas pelo complexo colonial. Essa carência em “ser” impulsiona a busca pelo seu próprio ser.

Aliás, Toledo (1978) diz que, para Corbisier, a fim de não permanecer apenas no nível abstrato da dialética do reconhecimento e evitar críticas como idealismo e a-historicidade, ele cita o exemplo de como a história do Brasil é marcada pela economia da complementaridade entre periferia e Centro. Além desse, podemos citar outros exemplos históricos de dominação e servidão apresentados no texto de Corbisier (1960):

Se confrontássemos a infra-estrutura econômica do Brasil colonial com a sua estrutura política e administrativa, verificaríamos que, até, o começo deste século, quer dizer, até os primórdios da industrialização, o Brasil não foi configurado em função dele mesmo, mas do exterior, como empresa extrativa, destinada a explorar o trabalho servil e a exportar matérias primas para os países do Velho Mundo.³⁵³

(...)

Não nos esqueçamos de que nessa época, o Brasil já não era a sede da metrópole e que o gesto de Pedro I em nada a alterou a estrutura econômica e social do país. Conservou-se intacta a dicotomia entre “casa grande e senzala” tão bem estudada por Gilberto Freyre, em seu livro clássico sobre a nossa

352 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.30 a p.31.

353 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.34.

formação colonial. (...) Mantém-se a discriminação entre a aristocracia rural, a burguesia latifundiária, senhora absoluta - do poder econômico e político, e a escravidão anônima, condenada ao trabalho servil. Conserva-se a estrutura econômica na base da monocultura latifundiária e escravocrata, exportadora de matérias primas e importadora de produtos acabados.³⁵⁴

(...)

Assim como, no plano econômico, a colônia exporta matéria prima e importa produto acabado, assim também, no plano cultural, a colônia é material etnográfico que vive da importação do produto cultural fabricado no exterior. Ora, produzir matéria-prima é produzir o não ser, a mera virtualidade, a mera possibilidade de ser, aquilo que só virá a ser quando for transformado pelos outros, quando receber a forma que os outros lhe imprimirem. Importar o produto acabado é importar o ser. a forma, que encarna e reflete a cosmovisão daqueles que a produziram.³⁵⁵

(...)

A falta de consciência nacional, a falta de consciência crítica em relação a nós mesmos, se explica pela “alienação”, pois o conteúdo da colônia não é a própria colônia mas a metrópole. A colônia não é um ser, com forma própria, mas apenas um poder ser, uma matéria-prima, na qual a metrópole imprime: a forma que caracteriza a sua cultura.³⁵⁶

Mas algo falta na crítica de Toledo (1978) quando mediada com outros exemplos históricos interpretados por Corbisier. Na verdade, isso não seria uma estratégia de Corbisier para afirmar um argumento “mais concreto” e histórico e, assim, prevenir acunha de “idealista” e “a-histórico”. A questão performática política ainda persiste, já que os exemplos estão submetidos à indução pela sua dialética entre objetividade e subjetividade. O que está implícito aqui, é que todos os exemplos fenomênicos da história do Brasil já são a expressão da estrutura ontológica do ser como Dominação e Servidão, e o seu binômio vital: luta e trabalho. A história do Brasil, para os isebianos, revela que seu ser nunca foi seu, e sim que sua vida é simplesmente realizar a existência do outro.

Mas de onde vem essa interpretação da dialética do senhor e escravo de Hegel (2019) como estrutura ontológica da história? Aqui devemos voltar a Vicente Ferreira da Silva (2009), onde os objetos do mundo são expressões fenomênicas da consciência. O homem é essencialmente um ser que quer. É na ordem desse querer que se deriva o saber sobre a realidade, e nesse conteúdo se expressa o outro como a consciência da pessoa. Em referência

354 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.38 e p.39.

355 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.69.

356 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.40.

a Dilthey, afirma-se que a realidade é o aparecer do tu diante do eu, o que significa que a vontade do eu experimenta uma vontade diferente dele. Nessa relação estão presentes duas autonomias, duas unidades volitivas, e dessa experiência surgem as expressões de unidade, divergência e multiplicidades de vontades ou objetos. Logo, o que dá peso à realidade são as vontades que, por meio de suas expressões e representações, conciliam imagens do mundo. A demonstração do que é exterior, portanto, não parte de um princípio segundo a forma da razão, mas sim da moral. É aqui que entra Hegel, nas palavras de Silva (2009):

A mesma orientação prática na elaboração de uma dialética encontra-se na *Fenomenologia do Espírito de Hegel*. O eu defronta-se aí com o tu como uma vontade e não como espectador teórico diante de outro espectador teórico. A consciência de si atinge sua sua satisfação somente numa outra consciência de si.³⁵⁷

Na interpretação de Silva (2009), a independência do espírito manifesta sua negação ao objeto de forma mais poderosa do que qualquer captação intelectual particular. Se o espírito é a verdade, o objeto não pode ter independência diante dessa autonomia soberana. O objeto deve ser negado, destruído, suprimido de sua independência, para renascer como criatura do por si. A manifestação dessa criatividade e força absoluta traduz-se no sentimento de sua própria força. Porém, esse impulso espiritual de autonomia somente alcança sua plena satisfação não no exercício de sua força sobre a coisa, mas sim no exercício de seu poder sobre outro impulso. Esse exercício aparece nas conexões das consciências na figura de luta, oposição e ação, criado em contrastes nas expressões da consciência e não como movimento puramente noético. Assim, para Silva, “a grandeza da tese hegeliana consiste justamente em não ter colocado em um plano contemplativo, mas sim em um plano de desenvolvimento e atitudes volitivas”³⁵⁸. Portanto, a história é a expressão de atitudes volitivas. Os fenômenos históricos são uma atividade de interação entre as consciências. Neste sentido, a consciência que se engaja em sua vontade para realizar seu querer corre o risco, na incerteza da alteridade do resultado de sua ação ao outro, pois o outro também tem sua vontade. Mas ao arriscar para realizar seu querer, na luta contra o outro, torna-se a personalidade dominadora e, depois

357SILVA, Vicente Ferreira da Dialética das Consciências.In: **Dialética das Consciências Obras completas**. É realizações Editora, livraria e Distribuidora Ltda. São Paulo, 2009. p.181 a 182.

358SILVA, Vicente Ferreira da Dialética das Consciências.In: **Dialética das Consciências Obras completas**. É realizações Editora, livraria e Distribuidora Ltda. São Paulo, 2009. p.182.

desse movimento, reflete que sua autonomia realizou-se sobre a figura existencial do “senhor”, reconhecida por si e pelo outro. A reflexão é o resultado da efetivação da figura existencial que sobrevém à consciência e ao conhecimento do “escravo”, aquele que depende da autonomia do “senhor”. Essa relação representa que há subordinação do conhecer ao ser. Mas essa subordinação formal do conhecer ao ser, nessa “dialética das consciências”, não constitui uma infidelidade ao axioma idealista da consciência ou do conhecimento sobre a realidade, já que o ser é interpretado como movimento, relação, luta e ação.

Segundo Silva (2009), o cerne é que o capítulo IV de Hegel (2009) transparece que é por meio da ação do homem que o conhecimento de si mesmo e do outro “revela” seu “ser-com-o-outro”. A ação é a apresentação da própria falta de ser; daí que não há nada de fixo e determinável, pois a própria ação é uma atividade de transcendência do ser-aí. Do temor de arriscar para realizar seu querer, a alma da consciência colhe para a contenda da vida e da morte, pois é sua ação que determinará seu destino. Essa incerteza opera a angústia, e ela revela o segredo dessa relação, o temor de ser-para-si. O medo da morte desvela a absoluta negatividade da consciência humana, pois dessa “comunicação” entre consciências e sua recíproca apreensão, as coloca, de modo incisivo, no terreno das vicissitudes ateoréticas.

Dessa atividade imediata, a princípio ateorética, está implícito que a negatividade do homem se manifesta na dimensão do ser-para-o-outro, como vontade de reconhecimento. O movimento de autoafirmação e superação não se encontra no espaço teórico, monádico da consciência sobre si, mas sim na dimensão do ser-para-o-outro. Assim, para Hegel, não há como a vida ser realizada por si mesma. O homem não é um ser imediato, há algo a mais além da própria vida, esse “algo a mais” é seu direito e seu reconhecimento existencial. Assim, a dialética das consciências em Hegel é o movimento de negar que a consciência seja o resultado de ser simplesmente igual a si mesma – como no cogito cartesiano. Para Silva (2009), nesse confronto volitivo, o homem tende à destruição do outro, e nesse outro está implícito a confinação à comunicação. Essa luta mortal significa uma negação da realidade simplesmente vital. Ao arriscar sua vida nessa luta de puro prestígio, o homem se afirma como um princípio superior ao princípio vital. E do resultado dessa guerra meta-histórica, realiza-se a dismorfia entre a consciência dominante e a servil. A primeira, que arrisca sua vida, torna-se uma casta de senhores, a segunda, por temer a morte, define-se como figura

dependente e servil. Dessa natureza de ser, expressam-se duas figuras vitais: a luta e o trabalho. Através da vontade sobre o outro, o senhor tem sua plena independência em relação ao objeto, por meio da luta realiza seus prazeres em uma existência sem entraves. Por outro lado, o escravo está submetido à dependência dos objetos, é nos objetos que o escravo exerce sua vontade, alterando-os pelo trabalho. Assim, para Silva, a luta-trabalho representa os dois princípios da dialética das consciências, em Hegel (2019).

Outra influência forte que não podemos esquecer é a de Henrique Cláudio de Lima Vaz, o Pe. Vaz. Como vimos no capítulo anterior, ele exerceu grande influência nos católicos de esquerda, desde os isebianos aos jovens católicos radicais. Vale ressaltar a importância de Pe. Vaz como um dos primeiros difusores do hegelianismo no Brasil³⁵⁹. Em sua leitura de Hegel (2009), ele afirma que Senhor e Escravo não são personagens de uma situação arquetípica que procederia a história. Elas são figuras de uma parábola com a qual Hegel designa momentos dialéticos entrelaçados e expõe a formação do indivíduo para o saber. Mas para esse saber ser, é necessário o reconhecimento histórico de uma sociedade como reconhecimento universal. Essa seria a forma que estrutura a própria história da cultura ocidental, desde a sua aurora grega, quando fez o logos ou a filosofia como guia da sua alma. Pe. Vaz insiste que muitas vezes essa parábola entre Senhorio e Servidão tem uma densidade especulativa-histórica mais ampla e complexa do que as versões marxista e marxiana que reduzem a acentuação temática hegeliana a chave de uma leitura Universal da história, a luta de classes como motor da história. Em vez disso, essa parábola, dirá Pe. Vaz (1981):

359 Usualmente temos a assertiva Pe. Vaz é o difusor do hegelismo no Brasil. Em Horta (2021) temos afirmação que:

“A presença, em Minas Gerais, tanto do introdutor do hegelianismo no Brasil, Henrique Cláudio de Lima Vaz (24.08.1921- 23.05.2002), mineiro de Ouro Preto e professor por décadas, primeiro na Universidade Federal de Minas Gerais, depois no Instituto Santo Inácio (ISI), hoje Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), quanto de um de seus mais dedicados discípulos, Joaquim Carlos Salgado, catedrático de Teoria Geral e Filosofia do Direito na Faculdade de Direito da UFMG por décadas e centro polar dos Seminários Hegelianos.” HORTA, José Luiz Borges (Org.) Título: **Hegel, Paixão e Diferença**. José Luiz Borges Horta (Organizador) Belo Horizonte - Editora Expert - Dezembro de 2021.

Mas Konzen e Baresco (2012) insistem que: “Convém, desde já, registrar e exaltar Lima Vaz e Paulo Meneses, hoje reconhecidos tradutores brasileiros de Hegel. Mas, antes deles, segundo nossas pesquisas, convém destacar Lívio Xavier e Djacir Menezes, a princípio, os primeiros tradutores de Hegel no Brasil.” KONZEN, P. R.; BAVARESCO, A. . Panorama Histórico da Recepção de Hegel no Brasil. In: Konrad Utz; Agemir Bavaresco; Paulo Roberto Konzen. (Org.). Sujeito e Liberdade: Investigações a partir do Idealismo Alemão. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2012, v. , p. 98-128.pdf

Em Hegel, por sua vez, a dialética do Senhor e do Escravo assinala a emergência, na textura de um discurso de extrema tecnicidade, de um desses veios profundos da *filosofia não escrita* que correm ao longo da cultura ocidental. Eles assinalam a continuidade de certas experiências fundadoras que sustentam e orientam o relevo de determinado solo cultural. A dialética do Senhor e do Escravo aflora na superfície do texto de Hegel a partir desse veio muito profundo ou dessa experiência fundadora que configura as sociedades ocidentais desde a sua aurora grega como sociedades *políticas*, ou seja, sociedades constituídas em torno da luta pelo reconhecimento, oscilando entre os pólos da *physis* que impele a particularidade do interesse e do desejo, e do *nomos* que rege a universalidade do consenso em torno do bem reconhecido e aceito.³⁶⁰

Para Pe. Vaz (1981), a densidade da dialética do Senhor e do Escravo não se reduz somente ao seu enunciado de dominadores e dominados, mas também naquilo que está implícito: como estrutura fundadora da cultura, no discurso que recupera uma cadeia de significações da Razão no trabalho da história. Para ele, o que inaugura o curso histórico das sociedades ocidentais em Hegel é a luta pelo reconhecimento, em seu desenvolvimento de saberes simples até absoluto. A dominação e a servidão descreveriam figuras de dramaticidade reais na história, impelidas pelas pulsões da necessidade e do desejo. Assim, o processo da razão seria: o “autoreconhecimento como lugar do consenso universal ou, exatamente, como Razão de uma história inaugurada com a luta pelo reconhecimento.”³⁶¹

A mediação entre o Senhor e o Escravo como reconhecimento quebra a abstração da certeza da consciência consigo mesma. De acordo com Pe. Vaz (1981), a relação entre as duas posições extremas dessa dialética entrelaça os jogos de mediações que se concretizam em outros fenômenos no mundo. A consciência que temeu perder sua vida trabalha com as coisas do mundo para o Senhor, que disciplina a experiência do Escravo de acordo com sua vontade. Assim, aquele que arriscou a vida mantém sua independência sobre os objetos do mundo pela mediação do reconhecimento do Escravo, mas essa mediação também limita sua existência pela dependência do Escravo. O Escravo, ao trabalhar, não apenas serve ao Senhor, mas também produz objetos e dá forma às coisas do mundo, mantendo vivo o gozo do Senhor e sua subsistência. A consciência da formação da cultura pela ação, que é o servo que produz não apenas a vida, mas também mantém uma forma de existência, é o momento em que a

360 LIMA VAZ, H. C. de. **Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental**. Síntese Nova Fase, v. 8, n. 21, p. 7-29, jan./abr. 1981. p.7 a p.8.

361 LIMA VAZ, H. C. de. **Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental**. Síntese Nova Fase, v. 8, n. 21, p. 7-29, jan./abr. 1981. p.8.

consciência servil reconhece-se como o centro do pilar da produção cultural. Esse reconhecimento, mesmo pelo não-reconhecimento de seu Senhor, é a descoberta da liberdade intrínseca a essa relação: a consciência, agora como consciência de si, sabe da dependência existencial de sua relação, pois sua ação na história sustenta as formas de reconhecimento social tem uma base universal.

Assim, a interpretação do “existencialismo cultural” do capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* tem como foco transformar a filosofia hegeliana em uma antropologia. E essa forma de interpretar Hegel como uma filosofia da consciência e da práxis, expressa nessas leituras de Vicente Ferreira da Silva e Pe. Vaz, ecoa não apenas nas interpretações isebianas, mas também nos jovens católicos, pois “Só na consciência do humilde e do escravo – dizem eles – nascerá a chama da libertação.”³⁶² No entanto, até mesmo essa leitura antropológica de Vicente Ferreira da Silva e Pe. Vaz, que influenciaram movimentos nacionalistas reformistas e revolucionários cristãos, da educação libertadora até a teologia da libertação, tem como base uma releitura dos cursos de Hegel ministrados por Alexandre Kojève (2002). É Kojève, que nos anos 1930, na França, produz uma leitura da dialética do senhor e do escravo como uma antropologia. Como diz Safatle (2007):

Foi Alexandre Kojève com seu curso sobre a Fenomenologia do Espírito que marcou o pensamento francês com esta temática em grande parte derivada de uma improvável leitura heideggero-marxista de Hegel. Para termos uma idéia do tamanho desta influência, basta lembrarmos de alguns frequentadores destes seminários: Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan, Georges Bataille, Pierre Klossowski, Raymond Aron, Eric Weil, Raymond Queneau, Jean Hyppolite, André Breton e, de uma maneira esporádica, Jean-Paul Sartre. Todos eles terão seus projetos intelectuais marcados de maneira profunda por este contato com a fenomenologia hegeliana. Raramente, um comentário de texto foi tão decisivo na estruturação da experiência intelectual de uma geração.³⁶³

Assim, os binômios necessidade e desejo/vontade, luta e trabalho, natureza e cultura, bios e existência, subjetividade e objetividade, etc., que marcam as leituras de Silva (2009) e Pe. Vaz (1981), e posteriormente isebianos, católicos radicais e Freire, fazem parte da estratégia de Kojève (2002) em transformar a filosofia de Hegel em filosofia da práxis, onde o

362 Ação Popular. *Documento Base*. Transcrito em Floridi, Ulisse Alessio. *O radicalismo católico Brasileiro*. São Paulo, 1973, p. 191. PAIVA, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo**: sua presença na obra de Paulo Freire. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p.48.

363 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.40.

papel do trabalho tem maior importância na constituição das determinações da reflexão do que a consciência em seus monólogos teóricos. A consciência seria nada mais do que a realização do Espírito, como aquela que é reconhecida universalmente pelas suas qualidades como cidadã do Estado Universal. Essa leitura universal seria problematizada pelos isebianos com o fim realização de um estado particular, o Estado nacional, e posteriormente, o estado da singularidade humanizadora de Freire. Temos que estarmos cientes do papel da interpretação de Kojève, pois é ele que transforma Hegel num teórico da intersubjetividade e da crítica ao solipsismo. Como diz Safatle (2006):

Intersubjetividade de um desejo e de um trabalho que são manifestações da negatividade de sujeitos não mais determinados por atributos substanciais. A negatividade do sujeito em suas operações de desejo e trabalho, assim como a constituição de estruturas sociais universais capazes de suportar o reconhecimento intersubjetivo deste desejo e deste trabalho, apareciam como a grande contribuição de Hegel à compreensão das estruturas sociais da modernidade, de seus processos de constituição e de suas promessas de reconciliação.³⁶⁴

Assim, leituras e releituras da intersubjetividade e comunicação, ou para a crítica do reconhecimento desde da Escola de Frankfurt, estruturalistas, aos pós-estruturalistas de algum modo passam pela interpretação de Kojève.

As influências de Kojève têm seu mérito de criticar as interpretações vulgares que veem o idealismo alemão como frutos de ideias isoladas e subjetivistas. Se, por um lado, a articulação entre trabalho e reflexão, desejo/vontade e necessidade internas ao campo da inteligibilidade do Espírito, significa que o trabalho e a linguagem se constituem sobre um conjunto de práticas sociais que podem ser aprendidas de maneira autoreflexiva, como um movimento de resposta para as expectativas da universalidade e da incondicionalidade, por outro, sua práxis do trabalho como “superação” da antinomia homem (como “vontade” negativa) e natureza (matéria pura, pré-reflexiva) é solidária ao abandono da própria filosofia da natureza hegeliana. Pois, para Kojève (2002), o trabalho seria a negatividade que temporaliza o mundo natural ao contexto histórico, permitindo a reconciliação da coisa imanente para a transcendência da subjetividade.

Isto é pode ser visto no momento que o filósofo diz que na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel existem diferenças entre homem e animal, história e natureza. E ao fazer isso,

364SAFATLE, V. **A paixão do negativo: Lacan e a dialética** [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2006. ISBN 978-85-393-0333-5. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>. p.14

sempre destaca o caráter dialético do humano e o aspecto não-dialético da natureza. Assim, no Capítulo VIII, ao identificar a natureza como espaço e a história como tempo, ou seja, o homem como tempo, quer demonstrar que para Hegel a natureza está dominada pela identidade, ao passo que a história é negatividade. Mas essa posição de distinção entre natureza e história em Hegel, para Kojève (2002), não é muito nítida na *Fenomenologia*. Por um lado, a existência está do lado do homem, e do animal apenas o bios. Já no Capítulo V, há uma descrição fenomenológica vitalista da natureza, que se expressa como fenômeno dialético. Essa negatividade interna da natureza seria uma descrição, argumenta o francês, típica de um filósofo burguês, como Schelling. No entanto, Hegel não concorda completamente com Schelling, pois observa que a filosofia da natureza schellingniana é apenas uma descrição fenomenológica, ao passo que Schelling julgava ter feito uma metafísica da natureza. Mas Kojève insistirá que a ambiguidade persiste no texto da *Enciclopédia* e na *Ciência da Lógica*. A primeira expõe uma metafísica da natureza, que é descrita como uma realidade francamente dialética, na estrutura trinitária da realidade humana, descrita na metafísica do homem ou do Espírito. Por outro lado, a ontologia, a *Ciência da Lógica*, Hegel parece não levar em conta o Ser ou a Ideia (Espírito) como totalidade, pois há a tensão do ser que é dialético, que é a ação, a negatividade, por um aspecto fundamentalmente não-dialético, o ser natural – como ser dado, estático. Assim, o francês concluirá que:

Tudo isso me parece um erro de Hegel. É claro que aqui não posso fazer uma crítica convincente à filosofia hegeliana. Mas gostaria de consignar que, meu ver, a dialética real (metafísica) e fenomênica da natureza só existe na imaginação (à la Schelling) de Hegel.³⁶⁵

Por meio dessa natureza como ser dado pré-reflexivo, é possível compreender como opera a dialética entre subjetividade e objetividade, que é enunciada de maneira tão incisiva pelos isebianos históricos, por meio de sua leitura de cultura, vista em Silva (2009) como “jogos lúdicos” – estruturados a partir binômio luta e trabalho. A natureza torna-se essencialmente o palco onde a práxis do Espírito se desenrola, daí o impulso consciente para a formação ideológica da qual veio a ser o projeto nacional dos isebianos e “método Paulo Freire”. Pois, no fundo, a natureza é negada pela vontade da consciência que reconhece que o

365 KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Gilda Lopes. 2. ed. São Paulo: Contraponto, 2002. p.459.

trabalho não é apenas submissão a vontades externas (seja de sua natureza ou da vontade senhorial), mas é através dele que se dá sentido, forma no mundo e expressa sua essência, ao produzir cultura, e pela reflexão desta, posteriormente, alcançar um grau de liberdade e autoconsciência. Sustentado por esse pressuposto, dirá Corbisier (1960):

Se admitirmos que a cultura é o que resulta da transformação da natureza pelo trabalho humano, verificaremos que a modificação do dado natural ou do mundo enquanto natureza, pressupõe um projeto, um modelo ideal, que nega o dado natural e serve de norma à sua transformação. É um engano supor que o homem se defronta com problemas e que o mundo o desafia, como imagina Toynbee. É o homem que se desafia a si próprio, problematizando o mundo, à medida que o interpreta à luz de seus projetos ou ideais. É incidência desses projetos sobre o dado natural que suscita os problemas, convertendo o mundo em repertório de obstáculos e dificuldades.³⁶⁶

Da relação entre subjetividade (como ser-reflexivo) e objeto (ser-pré-reflexivo), trabalho e natureza, insiste Corbisier (1960) que o real deve ser “dócil” e “fiel” à afirmação existencial da cultura:

Ao contrário das filosofias abstratas ou idealistas, a filosofia que chamaríamos de concreta procura partir do real, e ao real manter-se docil e fiel, empenhando-se, a fim de garantir a autenticidade do pensamento, em caucionar as suas operações como um lastro de experiência vivida.³⁶⁷

Essa também é certeza Vieira Pinto (1961) ao dizer:

Em vez de conceber-se como processo de autopercepção, a consciência crítica é referencial ao existente exterior a ela, sua conduta natural é a de docilidade ao real. Não procede assim por mera convicção teórica, mas porque, sendo crítica, não vê a realidade externa como exclusivo objeto de representação, mas como espaço concreto, onde, além da possibilidade de conhecer, se lhe impõe a necessidade de agir, a fim de modificá-lo de maneira a fazê-lo mais propício à satisfação das exigências humanas.³⁶⁸

Toledo (1978) diz que o trabalho em Vieira Pinto é uma revisão, uma “crítica”, a “filosofia do trabalho” do jovem Marx. Mas, como apresentado aqui, podemos observar que essa crítica, parte de uma leitura binômio luta e trabalho de Hegel, e sua superação pela leitura existencialista e personalista. Diz Vieira Pinto (1960):

Vemos, assim, que a consciência é determinada pela prática social primordialmente mediante o trabalho, que, por isto, não basta ser considerado

366 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.73.

367 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.10.

368 VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Volume 2. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960, p. 16.

apenas no aspecto social, no significado econômico ou nas repercussões morais. É necessário conceituá-lo do ponto-de-vista filosófico, como categoria existencial, já que não se trata de acidente do ser humano, de condição adjetiva, embora permanente, da sua realidade, mas de um modo de ser que, entre outros, revela a essência do ente que o produz. O trabalho não é apenas atividade exercida exteriormente pelo homem, mas fator constitutivo da sua natureza, no sentido de que é por intermédio dêle que se realiza a humanização progressiva do homem, e que cada um constrói a sua consciência da realidade.³⁶⁹

Assim, o trabalho, para Vieira Pinto (1960), não pode se limitar apenas a sua realização social histórica, mas faz parte da essência do ser – é uma qualidade de sua existência. A partir da exteriorização de sua essência, o homem atua na história dominando a natureza, descobre suas leis e utiliza-se do saber produzido para proveito próprio. Diz Vieira Pinto (1961):

O trabalho exprime, portanto, a essência humana, mas, para que assim seja, faz-se mister que nas relações de produção, ou seja, na trama de vínculos sociais estabelecidos pelos indivíduos uns com os outros, tento por base o esforço coletivo executado sobre a natureza, se conserve íntegro o caráter humano, próprio do ímpeto criado e produtivo com que o homem explora o mundo natura. Isto quer dizer que as relações de produção devem deturpar o caráter humano e natural da luta dos homens cotra a natureza, dando origem a situações desumanas, a exploração de uns por outros. O que há de humano no trabalho, é manifestar a essência do ser humano, é a exploração da natureza, prática com equidade por todos os homens.³⁷⁰

É interessante como Vieira Pinto explicita algo que está implícito na certeza de uma natureza pré-reflexiva: a existência humana como o processo de dominação da natureza. E disto teríamos a solução do teor agônica entre luta e trabalho, o homem se desvirtuou de sua essência. Ao invés de dominar a natureza em comunhão com sua humanização, ele domina uns aos outros. A logica do reconhecimento tem seu limite em não reconhecer a ontologia do ser-para-o-outro, a existência do singular, em sua essência trans-histórica, é independente do reconhecimento social.

Esse é também o argumento de Vicente Ferreira da Silva (2009) para o limite da dialética do senhor escravo, no binômio: luta e trabalho. Sua critica centra-se pela leitura de Kierkegaard de que os direitos da individualidade não podem ser sustentados apenas pelos

369 VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Volume 1. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960,p. 60.

370VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Volume 2. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960,p. 435 a 436.

ethos. O problema é que Hegel, segundo Silva (2009), centrou-se somente no plano da história universal, e não no eu e tu particular. O homem, embora participe do processo histórico-mundial, não se esgota em suas finalidades coletivas. O que deve ser esclarecido pela filosofia das consciências, diz Silva (2009): “é fenômeno singular da minha, da tua consciência em sua interação formadora e não as grandes figuras abstratas da consciência geral”³⁷¹. O existir deve ser vivido em sua concretude singular. O homem não pode ser reduzido aos valores e mera funcionalidade social, essa é a não-verdade da consciência, originária das condições exteriores do todo coletivo. O que importa é a heteromorfose originária da dimensão ontológica de ser-para-o-outro. O que significa que toda a negatividade ao reconhecimento por meio da consciência é uma externalização de sua própria essência. Logo, toda forma de reconhecimento exige uma exteriorização do ser, na necessidade particular clara para o outro e para si mesmos, não apenas como identidade social, mas como externalização da essência da existência. Assim diz Silva (2009):

Somente requiere reconhecimento o que não é imediatamente, o que deve produzir-se, isto é, adianta-se e transcende-se para se patentear plenamente. Por isso, a revelação comunicativa do eu é um movimento de negatividade negadora que, superando, os limites do meramente dado, vai em busca de seu próprios possíveis. A liberdade, como poder de autocriação do destino, parte em busca de seu ser alienado, num desejo de recuperação de fundação ontológica. Podemos identificar, portanto, a tese do reconhecimento com a tese da verdade existencial. Vimos como podemos ser nós mesmo mesmo, reconhecendo a existência e a liberdade do outro, como a operação que nos funda na autenticidade, é a mesma que dota o outro de plena independência em relação a nós mesmos.³⁷²

O que significa que o reconhecimento não é nada mais do que a externalização das “qualidades da pessoa humana”. Somente pela externalização de suas qualidades pessoais que o indivíduo se realiza plena e autenticamente. O reconhecimento, portanto, é um efeito da negatividade da qualidade singular, que parte não apenas da Universidade reconhecida. Não se trata de uma não-verdade, mas sim de sua negatividade constante ao afirmar que a própria singularidade é única, essa é a sua essência. No entanto, o desconhecimento dessas qualidades teria como resultado implacável a paralisação das próprias possibilidades de ser. A dialética

371 SILVA, Vicente Ferreira da Dialética das Consciências. In: **Dialética das Consciências Obras completas**. É realizações Editora, livraria e Distribuidora Ltda. São Paulo, 2009. p.198.

372 SILVA, Vicente Ferreira da Dialética das Consciências. In: **Dialética das Consciências Obras completas**. É realizações Editora, livraria e Distribuidora Ltda. São Paulo, 2009. p.199.

do senhor e escravo, para Silva (2009), seria resultado do recalçamento das qualidades da pessoa humana. Assim, a figura do senhor é tomada por uma inversão, pois o senhor acredita que está a realizar sua existência ao escravizar o outro, mas ao final do processo, a existência do senhor depende da ação do escravizado, pois toda sua realidade é constituída pela servidão. Ele torna-se escravo do próprio escravo, pois quem é estimulado e exerce concretamente suas qualidades no mundo é o escravo, enquanto o senhor está isolado de sua essência humana, não tem mais a necessidade de expressar e estimular suas qualidades no mundo.

Neste sentido, a dialética das consciências é a presença das qualidades humanas na história. É no contínuo esforço de transformação do mundo das coisas, na atenta vigília da pessoa, que se manifesta a verdade. Mas a presença da pessoa não é apenas a presença de uma única voz, mas o resultado do choque formador das consciências, que nasce da dor, do esforço e do sofrimento. A qualidade da pessoa se expressa no choque existencial, essa é a verdade como ser junto de si. Como diz Silva (2009): “A garantia da presença é a garantia da própria verdade, em todas as ordens de suas manifestações; somente poderá conceber a verdade a consciência que previamente se tenha em verdade consigo mesma.”³⁷³ Do choque dos conflitos históricos, entre luta e trabalho, tornam-se presentes as qualidades da “pessoa humana”. É aqui que está a ambiguidade entre o *a priori* e o não *a priori* na história no existencialismo-personalista dos isebinos, jovens católicos e posteriormente em Paulo Freire. Há um *a priori* ontológico, que é a afirmação de que existem valores superiores à história, que não devem se limitar a contextos e formas sociais finitas, e esses valores são manifestados na verdade universal da “pessoa humana”. No entanto, essas qualidades se expressam na história, através das dialéticas das consciências, o choque existencial traz à tona aquilo que não era reconhecido. Portanto, a história não cria, ela é o espaço onde as qualidades são atualizadas e reveladas.

Hegel, para Silva (2009), pode ter inaugurado o estudo da problemática das consciências, mas, por outro lado, restringiu a luta e o trabalho como os momentos propulsores da consciência de si, limitando-a ao reconhecimento intersubjetivo. No entanto, saudosamente, a partir de Kojève (2002), é dito que nos textos de juventude, Hegel afirma que o amor é o impulso que se desdobra e unifica, que provoca o conhecimento dos espíritos. A

373SILVA, Vicente Ferreira da Dialética das Consciências.In: **Dialética das Consciências Obras completas**. É realizações Editora, livraria e Distribuidora Ltda. São Paulo, 2009. p.200.

multiplicidade de coisas do mundo deve ser unificada pela chama do amor, assim supõe-se que essa diversidade seria desenvolvida e unificada na mediação do amor. O amor, na juventude hegeliana, diz Kojève (2002) que, seria o conteúdo especificamente humano da existência humana. No entanto, na *Fenomenologia do Espírito*, amor e desejo de amor tornaram-se desejo de reconhecimento e de luta. Porque é na história e não o amor que cria o homem. Neste sentido, para Kojève, Hegel não insiste na doutrina do amor como verdade existencial, pois teme que o reconhecimento a partir do amor esteja no plano particular e pessoal. Nas suas palavras:

O amor realiza portanto (em certa medida) a individualidade e pode, por isso, oferecer (em certa medida) a satisfação. Em todo caso, é um fenômeno especificamente humano, pois nele deseja-se um outro desejo (o amor do outro) e não uma realidade empírica (como, por exemplo, quando se deseja simplesmente alguém). Na *Fenomenologia*, o que Hegel reprova (implicitamente) no amor é, por um lado, seu caráter privado (só se pode ser amado por algumas pessoas, ao passo que se pode ser reconhecido universalmente), e, por outro lado, sua falta de seriedade, por causa da ausência do risco de vida (só esse risco é uma realização verdadeiramente objetiva do conteúdo especificamente humano que estabelece uma distinção essencial entre o homem e o animal).³⁷⁴

O centro desta questão, para Silva (2009), é que a dialética do senhor escravo, embora estructure a história como conflitos e reconhecimento universais, falsificou e empobreceu a infinita complexidade do problema em sua particularidade. Para Silva, as relações intersubjetivas, desde o teor agônico da (luta e trabalho) até os jogos lúdicos (imaginário, mito, cultura) e outras relações humanas, a vontade de mediar as conexões das existências não deve prevalecer sobre as manifestações da presença da qualidade da “pessoa humana” em sua singularidade existencial. Desta diversidade fenomênica, se admitirmos uma generalização, diz Silva:

(...)diríamos que entre os homens só podem existir dois movimentos: o do amor e do ódio, este reduzindo o “outro” a uma objetividade incomoda, criando distancia e rompendo qualquer comunicação, e o amor, inversamente, dissolvendo as concreções numa unidade de vida, aproximando e preparando os espíritos para uma homologia superior.³⁷⁵

374 KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Gilda Lopes. 2. ed. São Paulo: Contraponto, 2002. p.481.

375 SILVA, Vicente Ferreira da Dialética das Consciências. In: **Dialética das Consciências Obras completas**. É realizações Editora, livraria e Distribuidora Ltda. São Paulo, 2009. p.209.

Portanto, da tensão entre amor e ódio, unidade e particularidade, da heteronomia conflitiva pelo ódio na história à unificação da diversidade pelo amor, como reconhecimento singular da “pessoa humana”.

De outro modo, o que está implicitamente no argumento de Silva (2009), é que as manifestações da existência, sejam agônicas, lúdicas, amorosas ou odiosas, estão na consciência como princípio. É por meio da consciência que se manifestam as qualidades da “pessoa humana” na história. Assim, podemos compreender a crítica de Silva a Hegel, pois a partir de sua leitura de Hegel como um “filósofo da intersubjetividade”, assim como fez Kojève (2002), o reconhecimento universal está restrito a dispositivos racionais que não contemplam toda a singularidade da consciência, em sua vitalidade criativa. Logo, a indução seria uma arma contra a generalização da racionalidade hegemônica. Assim, a consciência é o princípio que inicia o processo de percepção e entendimento da realidade e de seu reconhecimento geral. A indução, como “motor”, impulsiona como força negativa a consciência a afirmar sua singularidade “autêntica” como “pessoa humana”, afirmando que sua certeza particular não será negada pela generalidade abstrata da racionalidade, e afirmando, por meio de sua práxis, sua singularidade.

De modo parecido, Pe. Vaz (1961) acentua a superação da luta pelo reconhecimento hegeliano pela irrupção divina do amor *ágape* na história. A Igreja, como o corpo de Cristo, é o centro absoluto e a direção positiva do crescimento da história e da realização do homem. Esse é o “mistério” histórico, visto que, em um organismo social, o crescimento histórico se desenvolve pela relação dialética de integração de todos os valores humanos em direção à transcendência do homem. A atividade dos homens é a realização cristã da consciência e da existência histórica do Cristo. Para o teólogo, é uma aparência o paradoxo entre realidade empírica e supra-sensível, a antinomia entre mundo finito histórico e infinito, para ele, já se fez por uma síntese superior. A rigorosa concepção antropológica é afirmação que a subjetividade se realiza nas situações específicas de seu tempo, mas tem como êxito final a realização do corpo de Cristo (uma comunidade integrada) na história. Nas suas palavras. é comunhão que se personaliza:

Na realidade, a estrutura comunitária é aqui como a emanção de um mistério de infinita interioridade, a interioridade da presença substancial de Deus no Cristo. Participação desta interioridade em um movimento que se expande no tempo - e constrói assim a história - e reflui continuamente para o Centro

divino - e nele funda o mistério da vocação pessoal de cada homem, sua secreta originalidade - tal é a Igreja como comunidade vivente das “imagens de Deus”. Nela, a comunhão personaliza. Porque a essência mais íntima do seu ser, do seu próprio mistério como do mistério mesmo do Cristo se constitui no plano do ato mais profundo do sujeito espiritual, o ato do seu livre dom de si, do seu amor. Para a “consciência histórica” cristã, a realidade última da história é o amor criador de Deus - a divina agápe - presente substancialmente no Cristo, presente dinamicamente na Igreja. A história surge assim como um imenso e irresistível processo de personalização e, conjuntamente, de universalização. Seu último ato deverá ser a perfeita interiorização das liberdades e do universo em que se exerceram sua opção por Deus em Jesus Cristo como Termo absoluto da história - porque seu Centro - e Universal concreto em que todas as coisas são “recapituladas”.³⁷⁶

No seu texto de 1981, ele diz, a partir de sua leitura de Hegel, que entre o mundo antigo e moderno, houve o anúncio de um novo princípio, o anúncio da pregação cristã, a encarnação de Deus na história. Diz Pe. Vaz:

Aqui, uma inversão radical confere um sentido também radicalmente novo à relação Senhor-Escravo. O Cristo, diz São Paulo, “sendo de condição divina, não reteve como uma conquista ser igual a Deus mas se reduziu a nada, tomando a forma de escravo, feito à semelhança dos homens e sendo encontrado como um homem qualquer...” (*Fil.* 2,6-7). Essa passagem do extremo do Senhorio para o extremo da Servidão sob o signo da liberdade divina instaura um novo espaço de reconhecimento para além do consenso racional na sociedade política.³⁷⁷

Nesse sentido, do mesmo modo que fez Silva (2009), Pe. Vaz (1961-1981), com a afirmação trans-histórica, afirma que as qualidades da “pessoa humana” não podem se limitar aos dispositivos de racionalidade de uma época, pois a realização da subjetividade não se limita e não deve somente à história. Sua essência está para além do reconhecimento temporal. Pois a liberdade tem como fundamento o “númeno”. Nas palavras de Pe. Vaz:

Essa passagem do extremo do Senhorio para o extremo da Servidão sob o signo da liberdade divina instaura um novo espaço de reconhecimento para além do consenso racional na sociedade política. Um novo caminho de liberdade se abre na história. Com efeito, Paulo proclama: “não há Judeu nem Grego, nem escravo nem homem livre, nem homem nem mulher: todos sois um no Cristo Jesus (*Gal.*, 3,28)”. A superação da oposição do Senhor e do Escravo não tem lugar aqui pelo longo e laborioso caminho da cultura da consciência. Ela se cumpre pela fulgurante irrupção da *agápe* divina no coração de uma história dilacerada pela divisão mais profunda [*Efês.* 2,14-18]. A filosofia hegeliana terá diante de si como seu problema talvez o mais profundo e o seu risco talvez o mais grave, compreender no conceito o tempo

376 LIMA VAZ, H. C. de. **Cristianismo E Consciência Histórica**. Seminário II, Síntese: Revista De Filosofia, 3(9), 35-66., 1961. p. 54 e p.55.

377 LIMA VAZ, H. C. de. **Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental**. Síntese Nova Fase, v. 8, n. 21, p. 7-29, jan./abr. 1981. p.24.

de uma história na qual se cruzam o trabalhoso caminhar do *logos* humano e o anúncio do *Logos* divino feito carne: a Razão e a Graça, Helenismo e Cristianismo.

Assim, podemos compreender quando Paiva (1979) afirma a proximidade e até mesmo certa coincidência entre a filosofia da consciência de Vicente Ferreira da Silva e Paulo Freire. A autora diz que essa aproximação se deve à influência de Karl Jaspers pela lógica do reconhecimento e da comunicação. Mas um detalhe que escapa à assertiva de Paiva é que Karl Jaspers também foi influenciado pela leitura de Hegel de Kojève na formação de sua antropologia do reconhecimento. O mesmo poderia ser dito sobre Pe. Vaz. O centro da questão é que todos partem de uma leitura de uma filosofia da consciência em Hegel, onde se, desdobra-se a antropologia por meio da interpretação da dialética do senhor e do escravo. É pela “superação” dela que se afirma o papel da singularidade como qualidade da “pessoa humana”. Assim, podemos compreender os desdobramentos disto nos isebianos históricos, nos jovens católicos e em Freire. A crítica à situação particular seria o ponto de presença da qualidade da “pessoa humana”, seja na luta anticolonial, luta contra opressão e sua superação na comunhão das diferenças pela unidade do reconhecimento nos isebianos, ou do amor Silva e Pe. Vaz, jovens católicos e Freire. A dialética das consciências pressupõe existencialismo-personalista, ou na nomenclatura anticolonial brasileira: “existencialismo cultural”.

Assim, podemos colocar uma ênfase implícita na Tese III de Morrow e Torres (2019) sobre a antropologia de Freire. O diálogo em Freire tem como fundamento o amor. Não é por menos que Freire (1968) diz:

Não há diálogo, porém, se não há um profundo amor ao mundo e aos homens. Não é possível a pronúncia do mundo, que é um ato de criação e recriação, se não há, amor que a infunda. 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; masoquismo nos dominados. Amor, não, Porque é um ato de coragem, nunca de medo, o amor é compromisso com os homens. Onde quer que estejam estes, oprimidos, o ato de amor está em comprometer-se com sua causa. A causa de sua libertação. Mas, este compromisso, porque é amoroso, é dialógico.

Como ato de valentia, não pode ser piegas; como ato de liberdade, não pode ser pretexto para a manipulação, senão gerador de outros atos de liberdade. A não ser assim, não é amor.

Somente com a supressão da situação opressora é possível restaurar o amor que nela estava proibido.

Se não amo o mundo, se não amo a vida, se não amo os homens, não me é possível o diálogo.³⁷⁸

Assim, é verdade quando Morrow e Torres (2019), como também fez Gadotti (1996), dizem que a dialética do senhor e escravo perpassa toda a obra de Paulo Freire. Lembremos que desde o primeiro trabalho de Freire (1959), o que estrutura a história do Brasil é a relação entre dominadores e dominados. No primeiro texto, centrava-se nas antinomias de nossa atualidade: colonizador vs. colonizado, imperialismo vs. nacionalismo, industrialização vs. humanização, etc. Assim como no trabalho de 1967, contato vs. relações, natureza vs. ser, sociedade fechada vs. sociedade aberta, domesticado vs. criticado, sectário vs. radical, massa vs. povo, otimismo ingênuo vs. otimismo crítico, entre outros. Esses conteúdos fenomênicos finitos são expressão agônica da dominação e servidão, são eventos ônticos que expressam na história, na leitura freiriana, o que está implícito nessa relação é uma ontologia do ser. Nesse sentido, a dialética entre desumanização e humanização é uma releitura da dialética do senhor e do escravo de Hegel a partir do legado da interpretação antropológica de Kojève. No entanto, é interessante notar que não há menções a Hegel nesses primeiros trabalhos, sendo que sua presença só aparece a partir da *Pedagogia do Oprimido*. Na verdade, a *Pedagogia do Oprimido* expressa algo que já estava implícito desde o início, que toda a história é uma expressão da dialética do opressor e do oprimido. Logo, é uma antropologia que sustenta uma pedagogia do oprimido.

É a partir disso que a forma conscientização toma para si autonomia própria em relação a se fixar na produção uma projetos particular na história, pois todas relações se fazem pelo binômio opressor vs. oprimido. Com essa certeza genérica de Freire (1968), não há mais necessidade de fixar ou apontar resoluções de eventos fenomênicos para projetos hegemônicos que podem se tornar historicamente datados, como visto nas obras anteriores. Isso poderia levar a erros e ingenuidades, como o próprio Freire confessou em obras posteriores e entrevistas. Como todas as relações humanas da história são induzidas pela desumanização vs. humanização, essa ontologia pode ser utilizada ideologicamente, do singular ao geral, desde críticas à relação entre professor e aluno até a forma como a educação é organizada em um país. De lutas por melhores salários para a formação de movimentos sociais reformistas e revolucionários. De luta de direitos individuais para a formação de

378FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.51.

movimentos negros, feministas, LGBTQIA+ etc. A concretude da humanização, portanto, não se realiza apenas quando um oprimido se sente oprimido, mas quando ele é reconhecido pela opressão que sofre e, princiamente, quando tem consciência quando seu direito “trans-histórico” de humanização foi revogado. Agora, a certeza que se enuncia não mais pela necessidade de passar por um projeto particular prévio dos autênticos, como no nacional-desenvolvimentismo, para posteriormente recuperar a humanização. Aqui, há uma passagem direta do Universal ao singular; o singular já tem acesso direto à humanização, pela sua leitura e luta singular contra a desumanização. Portanto, tudo na história da política é resultado de uma dialética entre desumanização e libertação, sendo seu norte, sua superação, o amor pela singularidade da “pessoa humana”.

Assim, a realização da história e seu sentido último é gerar o amor; essa é sua natureza. As revoltas dos oprimidos, sua luta contra a opressão, são expressões de um amor que foi negado, “não reconhecido”:

Na verdade, porém, por paradoxal que possa parecer, na resposta dos oprimidos à violência dos opressores é que vamos encontrar o gesto de amor. Consciente ou inconscientemente, o ato de rebelião dos oprimidos, que é sempre tão ou quase tão violento quanto a violência que os cria, este ato dos oprimidos, sim, pode inaugurar o amor. Enquanto a violência dos opressores faz dos oprimidos homens proibidos de ser, a resposta destes à violência daqueles se encontra infundida do anseio de busca do direito de ser. Os opressores, violentando e proibindo que os outros sejam, não podem igualmente ser; os oprimidos, lutando por ser, ao retirar-lhes o poder de oprimir e de esmagar, lhes restauram a humanidade que haviam perdido no uso da opressão.³⁷⁹

3.3 Dialética como lógica do reconhecimento: o Hegelianismo kojéviano do “existencialistas culturais”

Assim, a diferença e a superação da dialética do senhor e do escravo apontada por Morrow e Torres (2019) não é uma “reformulação” da gênese da formação do “método Paulo Freire”. Na verdade, o método “Paulo Freire” é uma práxis subordinada ao “existencialismo cultural”. Ou seja, a educação libertadora tem como princípio antropológico da superação da luta e do trabalho de Hegel pela leitura personalista-existencialista por um princípio superior à experiência. O humanização/amor seria a “síntese” entre o binômio luta e trabalho. Ele seria o princípio transcendente que permeia e organiza toda a realidade. Ele é o fundamento da

379FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.28.

existência e da realização das qualidades da “pessoa humana”. A ação humana na história seria nada mais do que a encarnação desse princípio na terra. Portanto, a humanização é a afirmação positiva do amor, enquanto a desumanização é sua negação. Logo, a *práxis* que reflete o amor, a compaixão e a solidariedade, tudo o que busca o bem comum, é a realização concreta do “Criador” na história. Por outro lado, ações contrárias, como o ódio, a violência e a injustiça, são subprodutos do “Criador”, são negações e distorções, enfatizando a centralidade do amor transcendental nessa relação. Como “sistema”, todas as categorias filosóficas e teológicas, assim como todos os conceitos relacionados ao ser, tempo, espaço, história, a própria educação e subjetividade, estão subordinados ao amor. Assim, a história seria, em seu processo, o desenvolvimento da consciência para esse princípio transcendente. A cultura, as instituições e as relações humanas são manifestações do amor divino na história.

E isso se deve à estratégia de generalizar o capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* para uma normativa antropológica e, a partir dela, afirmar um princípio para além do conflito antropológico, para além da dominação e da libertação histórica. Um princípio que transcende, trans-histórico, o amor/humanização. Para esses autores, Hegel teria superado a dualidade entre cultura (negatividade) e natureza (matéria pré-reflexiva) por meio da dialética do trabalho. O trabalho temporaliza a natureza, conferindo-lhe historicidade. Por outro lado, a natureza é conservada como o espaço onde o Espírito se realiza. Dessa dialética, “supera-se” a dualidade entre o imanente e o transcendente, entre o objetivo e o subjetivo, pois ambos se encontram em relação. Assim, a partir da tensão entre objetivo e subjetivo, teria o resultado de uma dialética do “em si” para o “para si”. Para exemplificar, lembremos que a transição da “consciência ingênua” implica a superação do *bios*, seja na transformação de sua condição reflexa, instintiva ou patológica, seja na sua conservação, mediante a necessidade de uma normativa para a vida. No entanto, como negação dessa consciência ingênua, a “consciência crítica”, o *logos*, a necessidade de negar a vida em prol da existência, de superar o medo da morte para ser livre.

Essa leitura ressoa nos textos de Torres (2006) sobre a relação de Paulo Freire com Hegel. O argumento sustenta uma influência e uma reformulação da dialética hegeliana pela dialética da conscientização de Freire. O sociólogo afirma que, em Hegel, a tensão entre Razão e Natureza explicita o par conceitual contraditório entre liberdade e natureza. Para

superar essa antinomia, Hegel desloca o problema para a consciência. A consciência, para nutrir e transformar o mundo da natureza e o mundo da cultura, precisa converter-se em autoconsciência, ou seja, pensar sua própria situação no mundo, passando do “em si” para o “para si”. Essa passagem permite ao sujeito reconhecer sua capacidade de transformação. Todavia, aqui também, apenas o binômio luta e trabalho não é suficiente para a experiência subjetiva; afirma algo além da sua experiência finita: um desejo de amor, de humanização. Assim, a consciência não é apenas uma relação fenomênica histórica, mas também transcendental.³⁸⁰

Assim, é necessário acentuar que essa assertiva da natureza como entidade pré-reflexiva, que se expressa na filosofia “existencial culturalista”, está na “antropologia de Freire”. Morrow e Torres (2019) ressaltam uma das qualidades da “pessoa humana”: sua capacidade de “administrar sua própria história” desenvolvendo sua própria natureza. O próprio Freire (1992) afirma que o humano gesta sua natureza na própria história. Essa natureza humana que “administra” e “gesta” a sua essência afirma a subordinação da natureza à consciência. Isso significa que todas as antinomias e contradições entre natureza e cultura seriam “superadas” e “reconciliadas” pela transcendência da subjetividade em seu encontro dialógico de humanização.

A humanização seria, portanto, a realização do amor, não apenas como um sentimento, mas como algo “misterioso” que assegura as qualidades da pessoa humana, na certeza de sua singularidade pela consciência. Aliás, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, embora os isebianos históricos não afirmem explicitamente o amor de Deus como absoluto, eles postulam algo de “misterioso” e “místico”, para além do binômio luta e trabalho (que se encarna na lógica do nacional desenvolvimentismo) que sustenta a qualidade da “pessoa humana”. Poder-se-ia relacionar isso à fé católica, mas insistimos que essa afirmação se fundamenta na filosofia da consciência: o princípio da consciência, a singularidade que transcende qualquer domínio dos dispositivos da razão. Se para o Pe. Vaz, para a experiência dos jovens católicos e Freire, seria uma afirmação da presença do “mistério do Criador” na história, para a maioria dos isebianos históricos, ela é advinda do “mistério do ser.”

380TORRES, C. A. **Lectura crítica de Paulo Freire: Materiales para una crítica de la pedagogía problematizadora de Paulo Freire.** [Institut Paulo Freire de España y Crec]: Denes editorial, 2006, p.56 a p.57.

É interessante que Zitkoski (2008) diz que a dialética-dialógica de Freire:

(...) retoma a dialética em suas origens gregas e nos recoloca a relação entre *dialética e diálogo* conferindo, assim, novos fundamentos que superem a clássica tríade dialética inaugurada pela modernidade ocidental e tradicionalmente expressa a partir dos termos hegelianos: *Afirmção – Negação – Negação da negação*. O que Freire aponta de novo em sua concepção dialética é a compreensão de história e do papel/importância da subjetividade humana na construção do mundo socioculturalmente estruturado.³⁸¹

Mas ele não considera essa “superação” de Hegel e o “novo” advém da interpretação kojéviana internalizada e problematizada no personalismo-existencialista, posteriormente no “existencialismo cultural”. Devemos estar cientes de que esse princípio, pré-reflexivo da natureza, se deve o desdobramento da leitura antropológica da dialética do senhor e do escravo advinda da interpretação de Kojève (2002). A leitura de Kojève é uma interpretação onde os momentos são “superados” para momentos mais desenvolvidos. A experiência sensível não pode afirmar sua negatividade imediata, pois já está mediada pelos modelos de subjetividade reconhecidos historicamente; ou seja, a experiência sensível não tem sua particularidade própria, pois já foi conceituada por algum dispositivo de racionalidade. Logo, a experiência sensível já não tem mais peso em sua negação, pois foi “superada” por uma “etapa” mais sofisticada. Como observado na leitura de Kojève sobre Hegel, as antinomias entre natureza e espírito, vistas na *Fenomenologia do Espírito*, *Ciência da Lógica* e Enciclopédias, são solucionadas pelo francês, afirmando que a natureza apenas existe na imaginação (schellinguiana) de Hegel.

A partir disso, podemos compreender a influência francesa da leitura de Hegel como filósofo da comunicação e da intersubjetividade, na qual a dialética hegeliana se aproxima da dialética dialógica socrática, onde a consciência de si não é nada mais do que ensinar ao escravo o verdadeiro sentido de sua própria palavra. Como um dos herdeiros desse legado, Hyppolite diz que: “O que significa, originariamente, o termo ‘dialética’, senão a arte da

381 ZITKOSKI, Jaime José. Verbete: Dialética. In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José. (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

discussão e do diálogo?”³⁸². Safatle (2006) contextualiza a determinação do Hegel filósofo da intersubjetividade no cenário Frances:

Lembremos que o hegelianismo francês da primeira metade do século XX – meio do qual Lacan saiu – procurou colocar em evidência a estrutura linguística intersubjetiva que estaria na base da formação do caráter relacional da consciência-de-si. Até certo ponto para Kojève, mas principalmente para Hyppolite a dialética da identidade e da diferença se desenvolverá no campo linguístico do reconhecimento

intersubjetivo: “A única possibilidade de resolver a determinação opaca na transparência do universal, desatar o nó”, dirá Hyppolite, “é de comunicar através da linguagem, de aceitar o diálogo” (idem, p.23); até porque: “A linguagem diz as coisas, mas ela diz também o eu que fala e estabelece a comunicação entre os diversos eu, ela é o instrumento universal de reconhecimento mútuo” (idem, p.11)³⁸³

O entendimento da dialética como diálogo é uma forma de integrar a negatividade da subjetividade, dissolvendo sua opacidade e conferindo a ela um reconhecimento intersubjetivo. Assim, tudo aquilo que é reflexo, seja pelo recalçamento orgânico ou social, é o que ainda não tem palavra para ser expresso pela rememoração da consciência de si. Não é por menos que, até mesmo o silêncio, em sua negatividade e diferença em relação à identidade, é resultado de uma palavra excluída, recalcada ao reconhecimento, como em Jaspers e, posteriormente, Vicente Ferreira da Silva (2009). Ou seja, não há limites para a dialética dialógica, pois a verdade esquecida, desconhecida e perdida na história é “suprassumida” pelas operações de conceitualização e simbolização próprias ao saber da consciência situada ao “ser-no-mundo”. Isso, posteriormente, como diz Safatle (2006), reverbera em Habermas e em Ricoeur:

*(...) a interpretação analítica é uma auto-reflexão que opera através de processos de rememoração, ou seja, ela é um processo que visa ao alargamento do horizonte de compreensão da consciência por meio da constituição reflexiva de um campo de representações que internalizam e atualizam conteúdos mentais anteriormente não acessíveis como objetos de determinações intencionais.*³⁸⁴

382 HYPPOLITE, J. *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel*. 3.ed. Paris: PUF, 1991, p.12. Apud SAFATLE, V. **A paixão do negativo: Lacan e a dialética** [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2006. ISBN 978-85-393-0333-5. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>. p.18.

383SAFATLE, V. **A paixão do negativo: Lacan e a dialética** [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2006. ISBN 978-85-393-0333-5. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>. p.16.

Neste sentido, não é estranho que haja interpretações que aproximam Freire de Habermas e Ricoeur, como fazem Morrow e Torres, visto que eles já compartilham a mesma problemática sobre Hegel. Na interpretação de Kojève, para Hegel, toda negatividade da experiência é “suprassumida” no absoluto da intersubjetividade. Assim, toda diferença da efetividade da experiência é completamente integrada a uma razão que se fecha sobre si mesma, criando um discurso que integre toda a diferença para si. Todavia, a interpretação “existencialista-personalista” de Hegel inverte o absoluto kojéviano, “suprassumindo” toda diferença não para a razão universal (já que ela pode se tornar um saber para poucos), mas para uma consciência de si situada, que, em sua singularidade, torna-se a encarnação da humanização, ou seja, do amor na história.

Assim, essa inversão, como “suprassunção” (*aufhebung*), “conserva” a internalização reflexiva de conteúdos que antes não eram acessíveis, seja pela prevalência das necessidades da natureza sobre a reflexão ou pelas formas como aparelhos excludentes operam negando (*verneinung*) saberes aos oprimidos para normatizar “desconhecimento” específicos a cada forma social na história. Na conscientização ibseniana e freiriana, podemos observar isso em *práxis*, pois o “desconhecimento” é um processo de negação do que, na verdade, se sabe; os opressores negam saberes conquistados pela humanidade aos oprimidos. Assim, pela conscientização, o desconhecido agora é um objeto representável e, principalmente, transformado pela intencionalidade da consciência. A dialética dialógica torna-se o movimento de alçar a totalidade do saber do “ser-no-mundo”. Mas é aqui é possível compreender, também, os paradoxos e contradições que a dialética das consciências do “existencialismo cultural” adentra ao “superar” o absoluto do Hegel kojéviano. Pois aquilo que negam em Hegel, a razão universal, para afirmar a singularidade da indução, torna a singularidade não somente performática em relação aos objetos do mundo, negativa aos dispositivos de reconhecimento da “razão universal” na história, mas, sobretudo, afirma algo para além da experiência situada da consciência. A singularidade não é apenas a afirmação da diferença do reconhecimento finito, mas é a afirmação de uma positividade ontológica, o “mistério do ser”, o amor. Sua negação é, portanto, transcendental, afirmando que a diferença

da negatividade da experiência está, ao mesmo tempo, perfeitamente alinhada a uma ideia que está para além dos dispositivos históricos da razão. Ou seja, no fundo, eles querem afirmar a singularidade para além dos dispositivos da razão, mas retornam a uma identidade de um “mistério”.

Como argumentamos, isso seria um problema interno à ontologia do ser. Como ontologia do ser, ela necessita da ideologia para preencher suas lacunas. No entanto, queremos insistir que ainda há um real que não se explicita, que é abstraído dessa dialética das consciências. A condição traumática que ela tanto nega, aquilo que tenta “superar”, já é interno a ela mesma. Os efeitos negativos que ela quer extirpar da experiência histórica já são internos ao seu princípio. Para isso, devemos fazer uma leitura crítica dessa leitura kojeveniana de Hegel internalizada no “existencialismo cultural”. Não apenas para compreendermos o impasse implícito ao ontologizar uma filosofia da história a partir da dialética do senhor e escravo, mas também para compreendermos, partir dessa leitura, a relação de aproximação de Freire com o marxismo.

Como insiste Safatle (2006), essa leitura de Kojève é uma estratégia inventível, mas “difícilmente sustentável como comentário de texto e, principalmente, como figura realmente dialética”.³⁸⁵ O problema, como argumenta Safatle, não está em transformar a filosofia hegeliana em *práxis*, mas no abandono de sua filosofia da natureza. Esse abandono tem um custo: “a negação não dialética completa da irreducibilidade do sensível ao conceito”³⁸⁶. Esse abandono jamais acontece na filosofia hegeliana, pois, primeiro, abandoná-la é o mesmo que abandonar a dialética, já que a dialética nada mais é do que relações de mediações, onde nenhuma negação é expulsa, mas conservada como determinação e refletida como constituição para outro momento da determinidade. Em segundo lugar, a dominação da transcendência da subjetividade sobre a natureza como desenvolvimento humano (que em Corbisier (1960) e Vieira Pinto (1961), significa docilizar o real, e, posteriormente, para Freire a gerência da humanização sobre a natureza), impede a compreensão da natureza da

385SAFATLE, V. **A paixão do negativo: Lacan e a dialética** [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2006. ISBN 978-85-393-0333-5. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>. p.17.

386SAFATLE, V. **A paixão do negativo: Lacan e a dialética** [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2006. ISBN 978-85-393-0333-5. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>. p.17.

contradição hegeliana (*widerspruch*) como contradição objetiva ou contradição real, a clivagem do conceito pelo real.

Vejamos isso mais de perto. A natureza da negação (*verneinung*) no “existencialismo cultural” compactua com a ideia de sublimação, ou superação de antinomias, como na leitura de Hegel de Kojève (2002). Assim, a contradição entre cultura e natureza é “superada” pelo trabalho como realização do Espírito em Kojève; em Vicente Ferreira da Silva, a negação ao não-reconhecimento histórico é afirmação de uma qualidade transcendental da “pessoa humana”; Pe. Vaz, todos os males da história são uma negação ao *ágape*; a negação do colonialismo é afirmação de uma ontologia temporal nacional desenvolvimentista (que é subproduto de uma filosofia da história: dominação e libertação) para os isebianos históricos; a negação da opressão na história é a humanização em Freire. A negação (*verneinung*), portanto, trata-se de um julgamento de existência, ela expressa algo que existe, mas que foi previamente recalcado. Assim, quando a consciência nega uma determinação do reconhecimento, ela não está rejeitando, mas afirmando, implicitamente, sua existência naquilo que tenta negar. Ou seja, na experiência da subjetividade, negar o reconhecimento hegemônico inverte sua inequação como não-ser ao reconhecimento. Esse não-ser não se trata de destruir ou excluir o reconhecimento geral, mas sim de afirmar a necessidade de atualizar para um novo reconhecimento. Neste sentido, a negação é a afirmação do sujeito ao ser, ou seja, a negação é a afirmação de que falta algo no “ser-no-mundo”, e a negatividade torna-se a presença de uma qualidade do ser ainda não reconhecida. É por essa razão que a *verneinung* hegeliana é interpretada como comunicação e intersubjetividade pelas interpretações personalista-existencialista, pois efeito de rememorar os “desconhecimentos” do sujeito para a consciência de si no seu desenvolvimento é superação do recalco de saberes na história.

É verdade que em Hegel (2016), a *verneinung*, como lógica da contrariedade, se apresenta na lógica de Hegel, mas como um momento. Isso fica explícito na passagem da *Ciência da Lógica*, onde Hegel analisa o juízo sobre o Uno e o Ser em Platão, *Parmênides*. Inicialmente, ambos são considerados idênticos, no entanto, para apresentar suas qualidades necessitam ser diferenciados. Platão abstrai várias determinações do Uno (totalidade, particularidade, em si e ser outro) a fim de demonstrar que o Ser não pertence ao Uno. Mas

uma reviravolta acontece: Platão compreende que desde sempre houve uma passagem do ser para o não ser do Uno, ou seja, a proposição “o Uno é” necessita negar algo para se afirmar, mas ao negá-lo, implicitamente, faz uma relação com o ser. Como diz Hegel (2016):

Platão trata da proposição: “o Uno é”; e é preciso examinar nela como, a partir dessa proposição, realiza-se a passagem para o *não ser* do Uno; isso ocorre pela comparação de ambas as determinações da proposição pressuposta: “o Uno é”; ela contém o Uno e o ser; e “o Uno é” contém mais do que quando apenas se diz: “o Uno”.³⁸⁷

Aqui se apresenta a operação da *verneinung* como contrariedade, pois a negação torna-se uma afirmação direta do seu contrário: para o entendimento que abstrai a negação e a isola, afirma-se que “Uno não é”, é outro, pois não é ser, mas para a dialética, desde o início já houve uma relação - o Uno é pela sua mediação negativa ao não ser.

É por essa razão que na interpretação de Kojève (2002) as contradições e antinomias são “superadas” por meio de inversões para “sínteses superiores”. Essa mesma lógica opera no “existencialismo cultural”, onde todas as divergências e atritos da comunicação, suas resistências à Unidade, sua negatividade, têm um fim teológico da reconciliação da rememoração dialógica. Aqui podemos compreender como a leitura de Kojève, tão influente na filosofia “personalista existencialista”, adota, no fundo, um Hegel socrático/platônico. Como na oposição entre finito e infinito, imanente e transcendente, tão recorrente no “existencialismo cultural”, estão relacionadas a uma ideia infinita superior que guia a história. O pressuposto é justamente a reversão da negatividade em uma transcendência externa à própria negatividade concreta. Para a reflexão da consciência, objetos e sujeitos finitos tornam-se infinitos – justamente pela sua finitude negada pela transcendência da rememoração – pela atualização ou reversão da negatividade em positiva dialógica. A partir disso, conclui-se que há uma qualidade infinita na história, pois a própria reflexão da consciência em sua rememoração histórica conservou sua infinitude, negando sua finitude – objetos e a carne dos indivíduos são findados pela devir tornando-se história, mas suas qualidades são elevados pelo espírito – são “suprassumida” em ideias eternas. Daí chega-se a

387HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. **Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser** / Georg Wilhelm Friedrich Hegel ; [traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini]. – Petrópolis, RJ : Vozes ; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária SãoFrancisco, 2016 – (Coleção Pensamento Humano), p.49.

conclui-se que as qualidades da “pessoa humana” são absolutas, ou seja, são representações de Deus na história.

Como observado, o princípio que sustenta o “existencialismo cultural” advém da problemática da leitura de Hegel como um filósofo da intersubjetividade. Mas o reconhecimento (*Anerkennung*), em Hegel, tem uma natureza intersubjetiva? Como diz Safatle (2006): “Não é desprovido de interesse lembrar que, atualmente, a resposta mais aceita é negativa.”³⁸⁸ Essa assertiva incorpora concreticidade, como vimos, não apenas na crítica de Kojève (2002) e Silva (2009), mas, podemos lembrar de Habermas (2000), e posteriormente reforçado por Honnet, ao afirmar que é o jovem Hegel que desenvolve uma teoria da intersubjetividade, que opera por uma força conciliadora que não pode ser deduzida por um princípio de subjetividade. É o jovem Hegel que unifica as cisões da modernidade ao pressupor uma unidade intersubjetiva que se manifesta pelas figuras do amor, vida e totalidade ética. Sobre o Jovem Hegel, Habermas (2000) nos diz:

Esse resultado não é tão surpreendente se considerarmos que o jovem Hegel elucida as relações de vida coaguladas na positividade mediante a correspondência que estabelece entre a sua época e a decadência do período helenístico. Ele espelha seu presente em uma época de dissolução dos modelos clássicos. Com isso, para a fatal reconciliação da modernidade em conflito, Hegel pressupõe uma totalidade ética que não nasceu do solo da modernidade, mas que retirou de um passado idealizado da comunidade religiosa do cristianismo primitivo e da polis grega.

Contra as personificações autoritárias da razão centrada no sujeito, Hegel convoca o poder unificador da intersubjetividade, que se apresenta sob os títulos “amor” e “vida”. O lugar da relação reflexiva entre sujeito e objeto é ocupado por uma mediação comunicativa, no sentido mais amplo, dos sujeitos entre si. O espírito vivo é o meio que funda uma espécie de comunidade, onde um sujeito se sabe uno com o outro, podendo, no entanto, permanecer ele mesmo. O isolamento dos sujeitos põe então em funcionamento a dinâmica de uma comunicação perturbada, na qual, entretanto, o restabelecimento da relação ética é imanente como telos. Essa mudança de pensamento poderia ter dado o impulso para recuperar e remodelar, em termos de uma teoria da comunicação, o conceito de reflexão da razão desenvolvido na filosofia do sujeito. Hegel não trilhou esse caminho.³⁸⁹

388SAFATLE, V. **A paixão do negativo: Lacan e a dialética** [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2006. ISBN 978-85-393-0333-5. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>. p.24.

389 HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade: doze Lições**. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.44 e p.45.

Assim, é o jovem Hegel que fornece os postulados de uma racionalidade comunicacional, cuja noção de totalidade se desenvolve por uma ética inspirada na *polis* grega e nas comunidades cristãs primitivas. No entanto, o Hegel da maturidade (FE, CL, ECF) abandona esse projeto por reconhecer que ele é externo à própria modernidade. A modernidade não se realiza tendo como centro a intersubjetividade, pois, para o filósofo alemão, ela é a apresentação de uma totalidade dilacerada, da qual ela tenta reconciliar e reconhecer sua totalidade por aquilo que nega sua própria totalidade – a subjetividade.

A modernidade e suas aspirações insuperáveis para a autonomia entram em contradição com a totalidade ética imediata, o que teria levado Hegel, como diz Safatle (2006): “abandonar a via da intersubjetividade em favor de uma filosofia do sujeito”³⁹⁰. Essa é uma determinação da qual devemos estar atentos em suas implicações, pois o reconhecimento (*Anerkennung*) não seria intersubjetivo, pela via da comunicação e diálogo entre consciências, mas sim uma lógica do reconhecimento, um processo de mediações do reconhecimento e negações da consciência de si à sujeição. Isso significa que o reconhecimento não seria um processo de transformação de conflitos comunicacionais e sua superação pela relação entre duas consciências autônomas que dialogam suas qualidades, mas sim um processo interno à própria subjetividade. Neste sentido, em Hegel, temos, na verdade, uma crítica implícita à racionalidade comunicacional, pois a racionalidade moderna expressa normativas que não podem ser pensadas pelas normatividades da estrutura intersubjetiva. Na verdade, muitas determinações se tornam inteligíveis e obscuras na leitura comunicacional direta e transparente das consciências envolvidas, pois ela abstrai de si, em seu ato, a constituição da racionalidade que sujeita a consciência. Em outras palavras, há determinações que não se apresentam de imediato à práxis da consciência de si.

É verdade que a reconciliação hegeliana depende de uma determinidade comum de justificação. Como na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel (2019) insiste que falar, no mais puro singular é atividade do universal, o que significa que os atos, condutadas estão mediadas por um compartilhamento comum da linguagem. Nesse horizonte comum, ações por mais singulares e conflitantes que sejam são justificadas pelo reconhecimento que um há sujeito da

390SAFATLE, V. **A paixão do negativo: Lacan e a dialética** [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2006. ISBN 978-85-393-0333-5. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>. p.24.

fala. Quando Hegel (2019) diz no capítulo IV, “A verdade da certeza de si mesmo”: “a experiência do que é o Espírito, essa substância absoluta que, na liberdade acabada e na independência da sua oposição, a saber, de diversas consciências-de-si que são para-si, é a unidade das mesmas; Eu que é Nós, e Nós que é Eu.”³⁹¹ Esse trecho poderia sugerir que no fim Hegel (2019) está propondo uma filosofia da intersubjetividade, como interpretam os herdeiros de Kojève, já que a singularidade na sua forma pura, “Eu”, deve ser constituída por um contexto compartilhado, “Nós”. De outro modo, a ação do Espírito é um conjunto de práticas sociais e processos de flexibilidade que, apreendidos pelo “Si”, aspiram à universalidade. No entanto, sendo o espírito em Hegel uma forma geral, como se dão os processos de reconhecimento e interação social, não significa, como diz Safatle (2007), que se trata de uma antropogênese, como encontramos na leitura de Kojève, mas sim de uma lógica. Isso pode ser observado na passagem da dialética do senhor e escravo (DSE) para as consciências de si nas figuras do estoicismo, ceticismo e consciência infeliz, e posteriormente nos capítulos sobre a eticidade, a cultura, a moralidade, entre outras.

3.4 Hegelismo a partir de uma Filosofia do Sujeito

Começamos pela dialética do senhor e escravo. A DSE não se limita apenas a ser uma crítica ao solipsismo e à assertiva da práxis, como acentuam os herdeiros da interpretação kojéviana, mas sobretudo à representação. Para Hegel (2019), o problema da questão está nas implicações lógicas do reconhecimento, da qual a representação (*Vorstellung*) externaliza o problema para solucioná-lo. Vejamos que é a partir do parágrafo 185 que Hegel apresenta o reconhecimento como a duplicação de si por meio do processo de oposição de extremos Senhor e escravo, cuja manifestação é da desigualdade, pois um extremo é reconhecido e o outro somente reconhece. Assim, o filósofo alemão nos diz:

De início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si de todo o outro. Para ela, sua essência e objeto absoluto é o Eu, e nessa imediatez ou nesse ser de seu ser-para-si é um singular. O que é Outro para, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo.³⁹²

O início da consciência de si se inicia da mesma forma como no primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, sobre as experiências cognitivas da consciência, no seu primeiro

391HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2019, § 177.

392HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2019, § 186.

momento, “o isto ou visar, ou a coisa”, onde a consciência tenta a todo custo determinar o ser da coisa de maneira imediata, sem nenhum dispositivo externo, somente a mais pura experiência sensível de se deparar com algo factual e afirmar: “é isto”. Hegel (2019) diz sobre esse início da seguinte maneira:

O saber que, de início ou imediatamente, é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: - saber do imediato ou do essente. Devemos proceder também de forma imediata ou receptiva, nada mudando assim na maneira como ele se oferece e afastando de nosso apreender o conceituar.³⁹³

Essa determinação é importante, pois apresenta que a dialética hegeliana não seria, como aquela entendida no senso comum, em que as proposições da consciência vão progressivamente desenvolvendo as anteriores em sínteses superiores, das quais uma “etapa posterior” não retorna a “etapas anteriores”, pois obviamente elas já foram “superadas”. Aqui, Hegel demonstra que, na verdade, a dialética é mediação, cujos momentos são circulares, que o particular, na sua singularidade, são sempre retroagidos para momentos gerais posteriores. Neste sentido, como diz Safatle (2007), a consciência de si retoma uma experiência que já foi apresentada na certeza sensível. Esse retorno é a apresentação do problema fenomenológico da DSE da consciência como puro Eu, como pura abstração iniciada no primeiro capítulo. Hegel (2019) diz que “a certeza como puro Eu, ou seja: Eu só estou ali como puro este, e o objeto, igualmente apenas como puro isto”³⁹⁴. Mas essa ação não aconteceu da maneira como enuncia a consciência, ao final da relação do Eu a algo, não resultou no objeto, pois o Eu não consegue predicá-la – determiná-la. Na verdade, seu visar, que é movido pela vontade de afirmar a experiência sensível liberta de qualquer dispositivo externo à sua experiência particular, tornou-se o absoluto inominável. Ao final, somente temos o visar de uma coisa (ding), como puro deítico. Todavia, antes de apenas ser somente um real bruto pré-simbólico, temos uma reviravolta: a consciência queria dizer sobre o ser da coisa, mas apresenta a singularidade do Eu. Nas palavras de Hegel:

A Coisa é: para o saber sensível isso é o essencial: esse puro ser, ou essa imediatez simples, constitui sua verdade. A certeza igualmente, enquanto relação, é pura relação imediata. A consciência é Eu, nada mais: um puro este. O singular sabe o puro este, ou seja, sabe o singular.³⁹⁵

393HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2019, § 90.

394HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2019, § 91.

395HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2019, § 92.

Ao contrário de um processo superior, uma “etapa” mais desenvolvida, pelo ponto de vista da consciência, temos um retrocesso. Ela que buscou determinar a coisa como objeto, ao final, encontrou seu próprio Si – como pura abstração. Mas Hegel compreende esse fracasso como momento, não é uma negação de valor zero, mas uma negação determinada. A barreira da coisa da qual a consciência não conseguiu atravessar refletiu não apenas seu próprio Eu, como pura abstração, mas o ser-aí, o real imediato da coisa reflete a indeterminação tanto da coisa como do Si. Mas, ao contrário das filosofias do entendimento, o indeterminado, para o pensamento especulativo não é onde o pensar para, mas é uma apresentação de uma determinação. A negação apresentou que a falta da consciência em determinar a coisa (ding) reflete que o “si mesmo é uma pura abstração”, o que significa que o próprio movimento da consciência em direção à coisa era, também, um movimento para reconhecer a si mesmo. Ou seja, ao final dessa abstração, temos a determinação, uma categoria concreta, que não é o ser, mas o ser-aí (dasein), a determinação do real como “indeterminado”.

Aqui devemos estar atentos a essa lógica, pois o capítulo primeiro da *Fenomenologia* e suas implicações não se limitam aos enunciados da consciência, mas à sua enunciação, aquilo que passa na costa da consciência. A apresentação do Eu em sua imediatez da coisa, na experiência sensível, é se não a certeza de que a intuição apresenta a factualidade, para além de qualquer interferência externa. Essa interferência, que ela tanto nega, não é se não a linguagem. A todo momento, o Eu tenta negar para afirmar a sua experiência singular com a coisa, para reconhecer o Si e a coisa, mas acaba apresentando o ser-aí, o real negativo da linguagem. Como diz Žižek (1991), o cerne da questão está na reificação da ação da consciência na linguagem, ela é o caminho da consciência na fenomenologia, em que cada figura da consciência é uma “modalidade específica da linguagem: já no começo, na ‘certeza sensível’, o movimento dialético é acionado pela discordância entre o que a consciência ‘quer dizer’ e o que efetivamente diz.” Isto fica explícito no *parágrafo 95*, em que Hegel (2019) diz:

396

Portanto, a própria certeza sensível deve ser indagada: Que é o isto? Se o tomamos no duplo aspecto de seu ser, como o agora e como o aqui, a dialética que tem nele vai tomar uma forma tão inteligível quanto ele mesmo. À pergunta: que é o agora? respondemos, por exemplo: o agora é a noite. Para

tirar a prova da verdade dessa certeza sensível basta uma experiência simples. Anotamos por escrito essa verdade; uma verdade nada perde por ser anotada, nem tampouco porque a guardamos. Vejamos de novo, agora, neste meio-dia, a verdade anotada; devemos dizer, então, que se tornou vazia.³⁹⁷

Nesse parágrafo, devemos tratar primeiro a dupla forma da intuição, espaço (aqui) e tempo (agora), sobre a coisa. Como diz Safatle (2007), nessa passagem, a intuição hegeliana é uma inversão da kantiana (tempo como a justaposição de pontos no espaço, ou seja, o tempo é como se fosse uma linha contínua ou uma sequência de pontos no espaço), ele começa pelo tempo em vez do espaço. Intuir algo no tempo pressupõe ter a experiência imediata de algo, no instante do agora. Mas, ao contrário do que afirma a consciência em sua intuição de algo, o agora não é a presença do singular. Quando a consciência tenta designar “Este instante é agora”, o agora se desvanece no instante em que ela pronuncia sua proposição. Quando se nomeia o instante, o instante já não-é, ele se tornou outro. Logo, o “agora” é a enunciação de outro instante. De outro modo, “agora” é a forma do negativo em geral, é a apresentação de que o visar isto ou aquilo está internamente cindido por um não-isto. Por isso que Hegel (2019) insiste que a consciência enuncia que está na presença do particular em sua singularidade pura, mas nas suas costas, na enunciação, estava afirmando uma proposição universal. Nas palavras de Hegel:

Enunciamos também o sensível como um universal. O que dizemos é: isto, quer dizer, o isto universal; ou então: ele é, ou seja, o ser em geral. Com isso, não nos representamos, de certo, o isto universal ou o ser em geral, mas enunciamos o universal; ou por outra, não falamos pura e simplesmente tal como nós o 'visamos' na certeza sensível. Mas, como vemos, o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso visar, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está pois totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que 'visamos'.³⁹⁸

O sensível como universal, não significa que a experiência sensível chegou ao universal pela afirmação do isto ou do visar, pois a experiência sensível, sua determinação é abstrair para si uma gama determinações que estão envolvidas no seu visar. Todavia, o ser em geral aqui, é aquilo que ela abstrai de si: a linguagem. Quando a consciência enuncia, ela não diz exatamente o que ela visa, há uma descompasso, uma lacuna, entre intencionalidade e expressão. Mas esse limite é expressão do verdadeiro, o universal como Linguagem.

397HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2019, § 95.

398HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2019, § 97.

Sim, estamos diante de uma típica reviravolta hegeliana, em que a negação se transforma no oposto. A certeza da consciência é acreditar que a significação da coisa advém de sua individualidade e de sua intencionalidade. Porém, essa experiência se desvanece na linguagem, como diz Hegel (2019):

O mesmo sucede com a outra forma do isto, com o aqui. O aqui, por exemplo, é a árvore. Quando me viro, essa verdade desvaneceu, e mudou na oposta: o aqui não é uma árvore, mas antes uma casa. O próprio aqui não desvanece, mas é algo que fica no desvanecer da casa, da árvore etc.; e indiferente quanto a ser casa ou árvore. Assim o isto se mostra de novo como simplicidade mediatizada, ou como universalidade.³⁹⁹

Nesse momento, parece que estamos diante da afirmação de Kojève (2002): “a palavra é o assassinato da Coisa”, o que significa que coisa singular é subsumida por um universal, a palavra, noite, árvore, anulam toda a singularidade da experiência imediata da consciência. Todavia, como lembra Safatle (2006), “esta passagem no oposto não representa uma superação da posição da consciência sensível.”⁴⁰⁰ O problema de Kojève é fixar-se apenas no momento da oposição, e não reconhecer a negação determinada. O sensível desvanece no conceito, não porque o conceito o expulsa de si, mas sim porque o conceito apresenta o próprio desvanecimento da sensibilidade, ou seja, a experiência sensível é conservada em seu desvanecimento, negando-se a se integrar completamente ao conceito. A presença do sensível se realizar não apenas por momentos de oposições, mas por meio de negações determinadas à Linguagem.

Neste sentido, a passagem da oposição para a negação determinada não significa uma domesticação da linguagem sobre o real, uma transcendência irrestrita do espírito, da subjetividade sobre o real, como insistem os herdeiros de Kojève, mas sim a internalização das negações do real à linguagem. Assim, como argumenta Žižek, a aparente separação entre linguagem e real é um gesto simbólico por excelência, pois entrar não implica abandonar a linguagem e lançar-se no abismo do real não-simbólico, mas sim abandonar qualquer referência exterior ao simbólico. Essa é a lógica do real em Hegel, ao dizer que o real é racional e o racional é real. Nas palavras de Žižek:

Esta é também a razão por que a lógica de Hegel é (o primeiro caso de) *uma lógica do real* — precisamente por causa do «absoluto panlogismo»

399HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2019, § 98.

400 SAFATLE, Vladimir. [Curso Integral - A Fenomenologia do Espírito, de Hegel](#), USP, 2007.

hegeliano, da rasura a qualquer referência exterior. Em suma, o inominável é estritamente inerente à linguagem. Como emerge? Não por necessitarmos de palavras para designar objectos, para simbolizar a realidade, pelo que haveria então um excesso de realidade, um núcleo traumático que resistiria à simbolização; este motivo obscurantista do núcleo inominável da Suprema Realidade que escapa ao domínio da linguagem deve ser completamente rejeitado, não em nome de uma crença néscia de que tudo pode ser nomeado, apreendido pela nossa razão, mas pelo facto de que o Inominável é um efeito da linguagem.⁴⁰¹

Por outro, na interpretação existencialista-personalista da comunicação, a diferença opera por conflito de oposições, sendo que essas oposições são “superadas” por uma ideia de unidade, operada pelo diálogo, onde as diferenças são reconhecidas pela lei absoluta que transcende a própria intersubjetividade – a diversidade é a própria representação de Deus. Já a questão em Hegel da antinomia do real e linguagem, já é interno ao “em si” da linguagem. A solução para o pensamento especulativo (dialético) é a própria clivagem da Unidade – a diferença não é um produto externo, mas é um subproduto da unidade. Como na passagem:

Para o pensar, o objeto não se move em representações ou figuras, mas sim em conceitos, o que significa: num ser-em-si diferente, que imediatamente para a consciência não é nada diferente dela. O representado, o figurado, o essente como tal, tem a forma de ser algo outro que a consciência; mas um conceito é, ao mesmo tempo, um essente, e essa diferença, enquanto está na consciência mesma, é seu conteúdo determinado; porém por ser tal conteúdo, ao mesmo tempo, algo conceptualizado, ela permanece imediatamente consciência de sua unidade com esse essente determinado e diferente.⁴⁰²

A questão está na negatividade da determinidade. Algo nega outra coisa para afirmar sua qualidade, mas o negar, que é abstrair o “Si” da Unidade, constitui suas negações por meio de sujeições. As negações são tentativas de expressar as experiências singulares, de abstrair da Unidade, mas sua negação, que tentou se desvencilhar da linguagem, acaba sendo reificada por ela no final, pois o particular reconhece a linguagem como universal ao negá-la. De outro modo, até a tentativa de rejeição absoluta como o inominável se torna, no final do processo, um efeito da linguagem.

Assim, voltamos à DSE, que é a apresentação fenomenológica de que a consciência, como pura abstração, como puro “Eu”, é aquilo que nega para afirmar seu “Si” externo a qualquer sujeição. Pois assim como na certeza sensível, ela apresenta (*darstellung*) a autodeterminação da subjetividade, a subjetividade como movimento absoluto de abstração –

401

402HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2019, § 197.

as tentativas da consciência de afirmar sua autonomia retornam como afirmação do sujeito. No primeiro momento, para afirmar-se como consciência de si, a autodeterminação da subjetividade consiste em negar sua aderência com a determinação ôntica, em transcender seu contexto e as situações que a determinam, pois ela “transformar-se em consciência-de-si universal igual-a-si-mesma, por ser a negatividade de toda singularidade e de toda diferença.”⁴⁰³ Assim, sua afirmação de sua singularidade como a recusa da co-naturalidade imediata com a exterioridade empírica – é uma negação determinada. É como diz Hegel (2019):

Porém, a apresentação de si como pura abstração da consciência-de-si consiste em mostrar-se como pura negação de sua maneira de ser objetiva, ou em mostrar que não está vinculado a nenhum ser-aí determinado, nem à singularidade universal do ser-aí em geral, nem à vida.⁴⁰⁴

Nesse sentido, como afirma Safatle (2007), Hegel dá continuidade ao princípio de subjetividade como fundamento para as expectativas de racionalização que constituem a experiência histórica da modernidade. A experiência moderna, para Hegel (2019), é o reconhecimento da realização do impulso da subjetividade em negar o campo da experiência, fazendo com que nenhuma determinação subsista em suas operações. Mas essa operação de negatividade da consciência, como inadequação entre desejo, vontade e reconhecimento, pressupõe um sujeito. Esse sujeito, entretanto, não pode ser apenas um sujeito abstrato do saber, visto que próprio saber representativo (a normatividade do saber da modernidade) constitui-se por operações de negatividade. No entanto, afirmar a subjetividade como fundamento é o mesmo que afirmar o vazio, como princípio. Vejamos o que Hegel (1995) diz na *Enciclopédia*: “nenhum fundamento como tal é suficiente; e isso porque – como acima já se notou – o fundamento não tem ainda um conteúdo determinado em si e para si, e por isso não é auto-ativo e produtivo.”⁴⁰⁵ Como não possui nenhum conteúdo positivo, a não ser a própria negatividade, a consciência que nega todas as coisas significa, implicitamente, incluí-la nesse processo, pois ela não se reconhece em nenhuma determinação externa do ser-aí, nem mesmo no resultado de suas próprias negações. Pois, se ela finitizar a determinação externa, ela perderia seu próprio “Si”; logo, ela é uma negação da negação de si mesma. O que está implícito aqui? É a certeza que para o princípio da subjetividade ser verdadeiro, a morte deve-

403HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2019, § 205.

404HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2019, § 187.

405HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas** – São Paulo: Loyola, 1995.

se apresentar como determinidade. Porque a morte é a experiência fenomenológica que revela a indeterminação radical da existência. É na morte que a consciência encontra seu real, como indeterminação. Visto que a morte não se submete às estruturas auto-idênticas da representação, ou seja, não se submetendo à determinação do “Eu”. Logo, o fundamento não tem nenhum conteúdo em si e para si, ele é apenas uma pura forma lógica. É uma forma de apresentar a fragilidade dos conteúdos, tanto das imagens do mundo como dos sistemas que aparecem substancialmente enraizados em práticas sociais de ação e justificação. Isso significa que a morte, como princípio, é o reconhecimento da finitude dos modelos de racionalidade, é a modernidade refletindo sobre seu próprio vazio, que é seu fundamento.

É por essa razão, que para Hegel (2019), o impulso negativo aparece, inicialmente, como a morte do outro, como a negação da essencialidade externa, já que a abstração de si constitui-se em negar a própria vida, pois a consciência de Si não quer ser reificada ao seu ser-aí natural. Mas lutar contra identidades, para afirmar a sua, resulta na luta entre consciência de si. O movimento da DSE é simplesmente o resultado da problemática da própria auto-determinação da subjetividade, cujo fundamento é a negação. E levar sua negação às últimas consequência é afirmar que está disposta a negar-se a si mesmo, daí que o agir do outro, que é sobre si mesmo, é mesmo que arriscar sua vida. “Portanto, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte.”⁴⁰⁶ Ou seja, para dá concreticidade real ao seu fundamento, elas devem estar dispostas em colocar suas vidas em risco. Nas palavras de Hegel:

Devem tratar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser para si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade se conquista e se prova que a essência da consciência-de-si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida, mas que nada há para a consciência que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro ser-para-si. O indivíduo que não arriscou a vida pode ser bem reconhecido como pessoa, mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente.⁴⁰⁷

Nesse sentido, como bem observou Safatle (2007), um indivíduo, mesmo não arriscando sua vida, pode ser reconhecido como membro de uma sociedade, mas somente essa descrição fenomenológica do vínculo de reconhecimento social não é suficiente para a

406HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2019, § 187.

407HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2019, § 187.

consciência compreender a estrutura que rege a própria subjetividade, o que fundamenta a sua existência. No entanto, como lembra Lebrum (1988) a comprovação pela morte, é um momento que suprime (heben – erheben) o reconhecimento, ou seja, ela é uma negação imediata, e não uma supressão (aufheben) mediada, já que se finitizar pelo aniquilamento de si, bloqueia a autoposição do si como fundamento. Assim, nesse momento, na luta de vida e morte, a consciência suprime tudo que parece alheio a si. A consciência procura suprimir sua constituição de ser-aí natural, ela se afirma por meio da negação do ciclo irreflexivo da vida. Como também procura suprimir à outra consciência de si, para afirmar a si mesma de maneira imediata e idêntica a si mesma. Mas esse movimento é duplo, suas negações inferem, nas costas da consciência, a determinação da vida empírica da consciência de si, ela apresenta o em si da determinidade, cuja objetividade implica a presença do outro. Logo, a verdade não está na construção de suas abstrações, mas naquilo que ela nega, a essencialidade do outro. A presença traumática do outro é o que apresenta o reconhecimento de tal movimento. A oposição abstrata da autoposição da consciência é apresentação de que tudo que ela afirma que é externo, pelas suas atividades de suprimir o outro, é, na verdade, uma determinidade do si. Ou seja, quando ela afirma ser uma identidade pura e imediata, sem qualquer mediação que defina seu limite, é afirmação de que sua determinação se constitui em ser sujeito desse processo. As negações da consciência de si que afirmam sua pureza, sua antinaturalidade e autonomia separada do outro, são a afirmação de sua sujeição a ele. Mas algo que está implícito nesse processo de autoposição da consciência com o ser-aí é a liberdade. A questão da liberdade se apresenta como falta, o que impulsiona ela é o desejo de estar liberta do outro, o tema da liberdade na lógica do reconhecimento se expressa pela sua negação.

Mas esse movimento não significa afastar-se da morte e suprimi-la, na afirmação da autonomia do espírito sobre a vida, como afirmam os herdeiros de Kojève. Não é um movimento de oposição e superação da natureza, mas de reconhecimento de negações. A conservação, como negação determinada, a vida é uma determinação: ela é apresentação da constituição da divisão interna do sujeito, da subjetividade (consciência de si) e do real da vida irreflexivo às suas abstrações – o ser-aí. De outro modo, estamos na passagem do suprimir para a supressão. Nesse sentido, ela se não limita a dissolução oposição platônica, que posteriormente, torna-se o princípio de contrariedade (enantion) em Aristóteles,

o qual implica que, se uma proposição é verdadeira, sua contrária será falsa. É verdade que Hegel faz uma leitura da contrariedade pela dialética das oposições. Como diz Safatle (2006), há uma solidariedade dos opostos na determinação da identidade, já que a identidade de algo somente pode ser afirmada por meio da negação de seu oposto. No entanto essa relação é um momento e, como momento, Hegel (2016) diz que: “Nisso, de que ambos são diversos, mostra-se o momento da negação que a proposição contém. Fica claro que esse caminho tem uma pressuposição e é uma reflexão exterior.”⁴⁰⁸ Nesse sentido, no primeiro momento, a negação aparece como uma pura rejeição daquilo que ela não é (suprimir), ao afirmar ela externaliza sua qualidade e se torna identidade, mas essa determinação somente é possível mediante sua determinidade (a reflexão, a mediação entre proposições). Não é por acaso que Hegel (2016) insiste que a determinidade do ser é essencialmente passar pelo oposto, pois a negação de cada determinidade é tão necessária quanto ela própria. Isso significa que é tão importante as determinações pela negação do seu oposto quanto a própria mediação, a determinidade envolvida, ou seja, não apenas o conteúdo da determinação, mas a forma da determinidade, como ela opera sua constituição. Porém, o cerne é que essa fluidez da negatividade de passar para o oposto ainda não é a *aufhebung* (suprassunção) hegeliana. Ela ainda é somente uma contrariedade, uma relação de correspondência externa onde o real é subsumido pela linguagem, onde conflitos e antinomias, na leitura kojeviana, são sublimados dentro de uma narrativa histórica da vontade/desejo da consciência de si. E não é uma negação da contradição, aquilo que bloqueia processos de inversão da identidade. Logo a vida, sua natureza negada, não é superada por um fundamento de uma positividade que dá um sentido originário, mas é manifestação da negatividade do sujeito.

Essa divisão se apresenta na consciência quando “experiência, vem-a-ser para a consciência-de-si que a vida lhe é tão essencial quanto a pura consciência-de-si”⁴⁰⁹. Ela está dividida porque quer tanto conservar sua subjetividade, negando toda a substancialidade do ser-aí, quanto conservar seu ser-aí natural, temendo que a realização de seu desejo possa custar sua vida. Assim, parece que o Si consegue chegar à sua identidade pela representação

408HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. **Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser** / Georg Wilhelm Friedrich Hegel ; [traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini]. – Petrópolis, RJ : Vozes ; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária SãoFrancisco, 2016 – (Coleção Pensamento Humano), p.49.

409HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2019, § 189.

tautológica do $Eu=Eu$, uma posição de igualdade absoluta entre objeto particular e representação universal. Mas o que se processa na afirmação do Eu , em mediação com a consciência de Si , é sua dissolução em dois momentos: primeiro, como consciência de si , que pelas suas negações se coloca na posição de independente e autônoma, o ser para si é sua essência; e, segundo, como consciência aferrada à coisidade (*dingheit*), o essencial é sua vida, ou ser para um outro. Assim, estamos diante das figuras do Senhor e do escravo.

O senhor procura realizar a abstração da consciência de si como negação do ser-aí, como ação de inessencialização de toda alteridade. Mas, aqui, diferente da coisa real, o ser-aí, que impõe uma barreira de resistência ao outro, o senhor depende de uma consciência de si servil às suas normativas. Ainda mais, é necessária uma negação incessante, pois essa negação não pode levar à destruição do outro; a relação deve se estruturar por uma lógica de dominação enquanto negação da independência do outro. O senhor afirma sua independência ao exercer sua dominação em dois níveis: na confrontação de outra consciência de si e na confrontação do objeto (as coisas subsumidas a desejos). O senhor impõe sua vontade na interposição do escravo (aquele que temeu a vida, conservou sua dependência natural) e da coisa. O trabalho é realizado pelo escravo, e a coisa se torna objeto de gozo para o senhor. Mas aqui encontramos uma contradição à identidade do senhor, pois como consciência de Si , ele buscou dar fundamento a si mesmo, abstraindo de toda determinação do outro, mas o resultado é o reconhecimento pelo outro inessencial. A ação não se realizou como a consciência de si a engendrou, pois o senhor buscou afirmar sua essência como imediata e independente, mas todo o processo se constituiu por mediações, da transformação do ser-aí da coisa em objeto pelo trabalho do escravo ao gozo do senhor. Assim, temos um impasse, pois tanto sua identidade quanto sua satisfação tornam-se impossíveis de imediato, pois ambas só podem ser alcançadas por mediação – a atividade do escravo. Assim, Hegel (2019) diz:

A consciência inessencial é, nesse reconhecimento, para o senhor o objeto que constitui a verdade da certeza de si mesmo. Claro que esse objeto não corresponde ao seu conceito; é claro, ao contrário, que ali onde o senhor se realizou plenamente, tornou-se para ele algo totalmente diverso de uma consciência independente; para ele, não é uma tal consciência, mas uma consciência dependente.

Assim, o senhor não está certo do ser-para- si como verdade; mas sua verdade é de fato a consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência.⁴¹⁰

410HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2019, § 192.

Do lado Escravo, a consciência de si aferrada ao seu ser-aí natural, teme a morte e reconhece o Senhor, do outro, ao final é não realizou sua independência, mas, sim, tornou-se sujeita a própria relação. Essas duas figuras, como argumenta Kojève (2002), são a relação de um processo social, mas, aqui, devemos tomar cuidado ao afirmar uma gênese antropológica como fez o francês. Na verdade, estamos diante de uma lógica, um conjunto de relações formais pelas quais as determinidades passam, como se toda individuação fosse necessariamente uma alienação. A consciência de si já é uma duplicação de si, ou seja, a própria figura tautológica é vazia, somente a certeza de que é porque é. Mas para afirmar o $Eu=Eu$, a consciência teve que se duplicar, tornando-se consciência de Si; assim, o próprio Eu se torna outro para a consciência. Outro, é a pura alteridade, aquilo que nega toda identificação. Todavia, a figura do Eu é a representação da identidade, uma correspondência entre predicado e coisa, ou seja, o Eu chegou à sua identidade pela duplicação de Si: $Eu=Eu$. Ou seja, aqui estamos diante de uma antinomia: a primeira é a afirmação da identidade positiva do Eu, a outra é a sua qualidade que é a negação, o ser-aí, o real negativo à identidade. Como Hegel resolve esse impasse? Ele simplesmente não “resolve”, ele apenas apresenta o que está implícito na relação formal do Eu, que toda exteriorização é necessariamente alienação. A consciência duplicou-se, refletiu sobre si, é uma consciência de si, o que significa a afirmação da externalização a qualquer determinação externa a si, mas essa qualidade apenas se apresenta numa constituição de alienação; sua singularidade somente pode se apresentar em negação ao outro. Ao final, a consciência de si é uma figura dividida, entre a identidade do Eu e a negação da própria identidade do Eu, pois seu movimento constitutivo é negar qualquer determinação exterior. É por essa razão que Hegel diz no parágrafo 179:

Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela supassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro.⁴¹¹

Devemos compreender como essa divisão interna se expressa no antagonismo da DSE. Se há um antagonismo entre a identidade do Eu e a qualidade do Eu, entre a essencialidade da vida e a pura abstração, logo, a relação entre duas consciências de si se dará no confronto da

411HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2019, § 179.

relação social. Isso significa que as formas sociais e os processos de constituição do Eu operam uma divisão no sujeito, onde o próprio fracasso em formar uma identidade pura realiza seu reconhecimento social. O Eu sempre será uma figura insatisfeita com o reconhecimento, enquanto a forma social não tem nenhum fundamento positivo para a afirmação tanto da normatividade de si como do outro. Em outras palavras, não há uma lei trans-histórica que rege as relações entre consciências de si, apenas uma lógica de negações, não havendo uma unificação entre Eu e Outro. É o fracasso de uma identidade pura e seu desejo por ela que realiza a constituição social do Eu.

Mas Lebrun (1988) ressalta o conteúdo traumático desse reconhecimento. A figura do Senhor é um subproduto do Senhor absoluto, a morte. A morte é a dissolução real de sua singularidade, ela é a apresentação da fragilidade e finitude de sua existência. Como Hegel (2019) diz: “Essa consciência sentiu a angústia, não por isto ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto. Aí se dissolveu interiormente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela vacilou.”⁴¹² A morte é simplesmente a força absoluta que está para além da coragem do senhor e da covardia do servo, pois não importa as formas do reconhecimento, ela os atravessa independentemente de suas intenções. Essa angústia que corta a consciência de si se expressa na assertiva: “Para que lutar? Não, não é como um covarde que o vencido aceita a sua derrota: é como um niilista.”⁴¹³ Essa experiência é a apresentação do conteúdo de nulidade da relação, que não há nenhum princípio positivo que sustenta a relação, a não ser a própria negação absoluta da morte. Essa experiência é mais radical, como diz Lebrun, do que o sublime kantiano. Pois no sublime a consciência de si reconhece sua insignificância perante um evento fenomênico que ultrapassa seu ser-aí, mas, para essa experiência acontecer, ela ainda está segura, conservando sua vida. Já nessa relação, argumenta o francês:

O temor absoluto dá, a quem ele fere, muito mais do que a certeza de uma “conservação de si de espécie inteiramente distinta”: pois ele é, por si só, a operação do Si genuíno. A absoluta negatividade, cujo fôlego o Servidor sentiu roçá-lo, é o modo de “ser” do Si finalmente exposto — mas sob a condição de que o entendam os como nadificação de todo ego finito e não,

412HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2019, § 194.

413LEBRUN Gérard. **O avesso da dialética: Hegel a luz de Nietzsche** / Gérard Lebrun ; tradução Renato Janin Ribeiro. — São Paulo: Companhia das Letras, 1988,p.183.

como quer Kojève, enquanto um poder conquistador de nadização. O conhecimento da finitude, da “miséria”, não tem mais por contrapartida (como em Pascal ou Kant) a descoberta, no homem, *de uma outra natureza*, distante ou perdida.⁴¹⁴

A agustia é apresentação do real (negação determinada), não há nenhum fundamento no ser, é completamente nulo, ele constitui seus conteúdos por mediações. Assim, não como inferir uma outra natureza para além desse processo, criar uma segunda natureza, ou afirmar uma natureza perdida, induzir ou deduzir uma lei externa, trans-histórica que legisla esse processo, pois isto significa retornar a sistematizações de metafísicas, e não fazer uma crítica aos modelos de racionalidade, ou seja, como se estrutura o ser.

Nesse sentido, argumenta Safatle (2007) que não há nenhuma unidade originária da consciência de si em Hegel. É por essa razão que a interpretação da intersubjetividade e da comunicação argumenta que há lacunas no sistema hegeliano (no que concerne à natureza e ao espírito), as quais ele não soluciona. Um fundamento a partir da leitura de uma antropogênese da DSE, como vimos nos herdeiros de Kojève, seria uma forma de sustentar uma unidade, para além da experiência fenomênica da oposição. Na verdade, a oposição, para eles, somente acontece porque está determinada por uma ordem que lhe é externa, uma “segunda natureza”. Essa ordem aparece como o amor em Silva (2009), ágape em Pe. Vaz (1960), “mistério do ser” e ontologia histórica do nacionalismo desenvolvimentista nos isebianos e humanização em Freire. A verdade está externa à experiência e não interna aos seus processos de mediação. Para o “existencialismo cultural”, há apenas oposições, não há figura da negação determinada, pois, se fosse, eles deveriam reconhecer que o resultado deve incluir em si mesmo suas anomalias. O resultado, como reitera Adorno (2022), não é somente o que aparece a determinada altura, “mas o que inclui em si o processo como condição necessária de sua própria validade, de seu próprio sentido”.⁴¹⁵ Para os “existencialistas culturais”, as antinomias e contradições não são apresentações do real, mas sim efeitos de um pecado a uma lei que é externa à experiência. Há sempre um em-si para além dos fenômenos. É como na história da disputa entre os dois pintores Zêuxis e Parrásio, na antiga Grécia.

414LEBRUN Gérard. **O avesso da dialética: Hegel a luz de Nietzsche** / Gérard Lebrun ; tradução Renato Janin Ribeiro. — São Paulo: Companhia das Letras, 1988,p.183.

415ADORNO, Theodor. **Introdução à dialética**. Tradução e apresentação à edição brasileira por Erick Calheiros de Lima. – São Paulo. Editora Unesp, 2022, p.102.

Ganhava aquele que fizesse a pintura mais realista possível. Zêuxis, o primeiro, pintou a imagem de uvas tão realistas que passarinhos ludibriados tentaram comê-las. Já Parrásio pintou uma cortina na parede de seu quarto e convidou seu rival. Quando Zêuxis chegou ao quarto, ele pediu para que Parrásio abrisse a cortina e mostrasse-lhe a pintura. Assim, foi Parrásio quem venceu a competição, pois sua pintura foi tão realista que foi tomada como real.⁴¹⁶

Na DSE temos algo importante, que difere da leitura kojéviana vista nas leituras de Pe. Vaz (1960), Silva (2009), Isebianos históricos, Fiori (1987), Freire e Torres (2011) etc., da qual Hegel coloca a centralidade na consciência. Se por um lado Hegel trabalha a apresentações das figuras da consciência, isso não implica que sua filosofia seja uma filosofia da consciência, ou uma dialética das consciências, pois a centralidade não está nos enunciados, na certeza do que diz a consciência. Na verdade em toda fenomenologia apresenta são impasses da consciência, desde a experiência cognitivas, consciência de si, Cultura, etc., estão muitas determinações implícitas que se processam nas costas da consciência. No texto “Dokumente”, temos essa interessante passagem de Hegel, da qual diz:

O Espírito vive por toda a parte e suas formas se exprimem em nossa língua popular imediata. No falar cotidiano, essas formas aparecem, revestidas em simples concretos, por exemplo: *a árvore é verde*. Para a Representação, *árvore e verde* são o que predomina. Na vida corrente, não refletimos sobre o *é*, não fazem os desse ser puro nosso objeto, como o faz a filosofia. Mas esse ser está presente e expresso.⁴¹⁷

Na vida cotidiana há uma despreocupação sobre as identidades das coisas. A intuição e a percepção têm seus momentos conservados; para as situações cotidianas, elas têm maior validade prática do que o entendimento (a representação) e a razão (mediação). É interessante salientar que, contrariamente às leituras kojévinas de Hegel, não há uma superação, ou afirmação de uma consciência de si onisciente sobre a experiência sensível, mas conservação, como momento, onde cada qualidade tem seu contexto específico. Mas essa abstração não implica a ausência de outras determinações, das quais a experiência imediata está a experimentar. Lebrun (2006) argumenta que:

416 Baseio-me em LACAN, Jaques. **O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**, 2ª edição, 1985.

417 Dokumente [Documentos sobre o desenvolvimento de Hegel], Éd. Hoffmeister, p. 339-40. Apud LEBRUN, Gérard, **A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano**/Gérard Lebrun; tradução de Silvio Rosa Filho. - São Paulo: Editora da UNESP, 2006, p.229.

E nesse ponto é que a *Skepsis* entra em cena. Deslocando o interesse *daquilo que é enunciado* para *aquilo que é expresso*, ela se demora na significação das palavras utilizadas; antes de ir diretamente ao encontro do que designam, ela se coloca na juntura do dizer e do dito. Deixando de pensar *sobre a coisa*, pensa a coisa tal com o ela está presente em virtude do fato de que eu a digo.

418

Hegel desloca a análise para a *Skepsis*. Em vez de se limitar ao enunciado (“a árvore é verde”), ele inverte a perspectiva, questionando como se estrutura o significado do “é”, a relação entre o dizer e o dito, e a estrutura que torna essa afirmação possível. A questão reside na mediação entre o dizer e o dito, na relação entre a palavra e o ser que ela expressa. É por essa razão que, como diz Safatle (2007), “não é possível apreender a estrutura lógica dos processos de reconhecimento sem levar em consideração o que poderíamos chamar de teoria hegeliana da linguagem e da enunciação”.⁴¹⁹

É como diz Žižek (1991): há uma antinomia entre o que se “queria dizer” e o que se “diz efetivamente”. Essa diferença mostra que a verdade não está na proposição da consciência, naquilo que ela “queria dizer”, mas no que efetivamente “disse”. Nesse sentido, Hegel, na verdade, está subvertendo o que a consciência diz em seu enunciado Universal: a consciência de si diz que sua identidade é radicalmente separada da diferença, mas, efetivamente, a enunciação escreve sua diferença no próprio núcleo da identidade. O que essa passagem apresenta, como argumenta Žižek é que: “a coisa mais difícil do mundo é enunciar, articular o que ‘efetivamente se disse’”.⁴²⁰ A consciência de si quer negar toda diferença para afirmar a sua diferença, entretanto, efetiva-se dentro da identidade. A consciência de si buscou sua autoafirmação como diferença à identidade, mas, para efetivá-la, tornou sujeito aquilo que ela negava. É por essa razão que, em Hegel:

a verdade está sempre ao lado do dito, e não do que se “queria dizer”: já no começo da *Fenomenologia do Espírito*, na “certeza sensível”, a literalidade do dito subverte a intenção de significação (a consciência “queria dizer” o aqui-e-agora, como absolutamente particular; pois bem, diz a maior abstração, qualquer que seja o aqui-e-agora). Hegel sabe, pois, que sempre dizemos demais ou de menos: em suma, *algo diferente* em relação ao que *queríamos*

418 LEBRUN, Gérard, **A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano**/Gérard Lebrun; tradução de Silvio Rosa Filho. - São Paulo: Editora da UNESP, 2006, p.229.

419 SAFATLE, Vladimir. [Curso Integral - A Fenomenologia do Espírito, de Hegel](#), USP, 2007.

420 ŽIŽEK, Slavoj, **O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1991. p.23.

dizer; é essa discordância que constitui a mola do movimento dialético, é ela que subverte toda proposição.⁴²¹

Mas o que está presente é a determinação do sujeito constituído pelo “sacrifício”, pois há violência na formação da identidade. Por outro lado, para os “existencialistas culturais”, há superação dos sacrifícios terrenos quando a consciência de si recupera sua “segunda natureza”. Em Hegel, apresenta-se que não há diluição dessa violência, na verdade, ela é que produz novas figuras da consciência de si. Isso se apresenta nas formas de negações das figuras, posteriores, da DSE, do estoicismo, ceticismo e consciência infeliz.

Foquemos na “consciência infeliz” (pois ela resume melhor o processo teológico da Humanização), a consciência que se vê privada do “em si” do divino, que persiste para além dela mesma, que é representado como transcendente; dado a isso, sua infelicidade, na medida em que tem que suportar não apenas a dor da cisão do Si do Absoluto, mas também aquilo que se manifesta externo a ela, reflete sua própria divisão interna. Devemos fazer uma pergunta ingênua, mas necessária: como ocorre a superação dessa lacuna? Como essa consciência finita, excluída do Absoluto, realizará o seu desejo absoluto? Não é atingindo o Absoluto, e muito menos se funde a ele, mas simplesmente que sua atividade, sua forma como se sujeita a ele, já é o meio. Sua realização é simplesmente compreender que toda sua atividade no mundo, seu trabalho de identificação com o ser transcendente, a faz ser o que ela é. E é nesse sentido que esse ser eterno que ela tanto almeja, que aparece como uma reflexão externa, é dela mesma, é produzido por ela. Sua atividade de suportar a dor “prova que ela mesma é a unidade dos dois momentos opostos, dela própria e do Absoluto, que não é um Absoluto que persista em sua serenidade indiferente”⁴²² Assim, como afirma Lebrun (1988) que a dialética hegeliana não se limita simplesmente a enfrentar a dor ou a negatividade, ela afirma que a própria formação do sujeito está compactuada com a dor, a própria identidade do sujeito atua na carne do ente, mas a identificação, esse sacrifício *aufhebung* a naturalidade quando compactua com o processo da identidade. Essa dor não destrói o Si, mas o fortalece, elevando para perca das ilusões da identidade finita. Como argumenta Žizek (1991), seu caráter “performativo” não deve ser apreendido como a aproximação de um Em-si previamente dado.

421 ŽIŽEK, Slavoj, **O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1991. p.23.

422 ŽIŽEK, Slavoj, **O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1991, p.32.

O caráter “constatador” da consciência de si à identidade, por outro lado, no movimento dialético, a cisão entre singularidade e identidade é realizada como se nunca tivesse existido, e o obstáculo é vencido por nunca ter sido um obstáculo.

Mas por que isso acontece? Isso se realiza pela reificação da coisa à linguagem. Observamos que a consciência de si é aquela que pressupõe para si a autoconsciência de sua identidade e de sua ação, que é o desejo – falta no outro. Na ação da consciência de si, há a certeza de que ela se reconciliará consigo mesma a partir do processo em que transforma as coisas e outras consciências em objetos para sua satisfação. Mas ao se deparar com outras consciências, que também são movidas pelo desejo, o desejo não é mais sobre o objeto do mundo, mas o desejo de outro desejo, o desejo de reconhecimento – tornando-se sujeito dessa relação. Essa questão é importante do ponto de vista especulativo, as negações determinadas são reconhecidas como internas. Isso significa que a passagem que constitui as oposições é refletida pela determinidade, que reflete a negatividade interna à própria Unidade. Na Fenomenologia do Espírito, há a apresentação de que as categorias só têm existência na medida em que são reconhecidas em sua negatividade, mas o reconhecimento aqui é uma lógica. É a linguagem, em sua determinidade, com a mediação e negação do real, já que toda ação é subsumida, em sua negação, e reificada a um modelo de racionalidade. Desde o sentir, intuir, desejar, na sua necessidade, no seu impulso singular, são “expostos e depositados na linguagem do ser humano”.⁴²³.

Como argumenta Žižek (1991), que cada figura da consciência na *Fenomenologia do Espírito* é um momento de uma modalidade específica da linguagem. Das consciências cognitivas-instrumentais às figuras da “Consciência-de-si” e seus modos de reconhecimento, passando pela seção “Razão”, onde se apresentam operações da razão, como a fisionomia e a frenologia, esses momentos expressam a discordância particular à universalidade. Por exemplo, na “certeza sensível”, a consciência afirma que a certeza do objeto está na visão da coisa, mas suas costas apresentam uma contradição entre a experiência imediata, particular, e a reificação do ato na linguagem, universal. Essas consciências são tentativas de afirmar o particular abstraído da universalidade, mas implicitamente afirmam a mediação da linguagem.

423HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. **Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser** / Georg Wilhelm Friedrich Hegel ; [traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini]. – Petrópolis, RJ : Vozes ; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária SãoFrancisco, 2016 – (Coleção Pensamento Humano), p.17.

Já na seção “O espírito alienado de si”, com a figura do “heroísmo da lisonja” (que constitui o termo médio da tríade Consciência nobre-Linguagem da lisonja-Riqueza), há uma exceção, pois a linguagem não reduz somente a mediação do processo, mas torna-se a própria forma, o agente da luta. O conteúdo particular é recalcado; o ente é subsumido ao valor de linguagem. O “heroísmo da lisonja” representa alienação absoluta ao bem comum, deposita-se toda a vontade particular na realização do Estado. O ato de fala deve apenas representar a vontade do Estado. O “heroísmo da lisonja” pode parecer fingir ser algo que não é, um serviço hipócrita, ou uma ironia da representação particular do Geral para a percepção, mas Žižek (1991) afirma que ele é o sentido pleno do heroísmo. O cerne da questão está na própria antinomia da “servidão voluntária”. De imediato, parece uma atividade não ética, pois finge ser para realizar interesses patológicos, mas, por outro lado, é um estatuto ético, pois nega seu conteúdo patológico particular para realizar o bem Geral.

A chave desse enigma, em Hegel (2019), está na linguagem. Tanto a negação quanto a afirmação do bem comum operam-se por negações na linguagem. A própria lisonja, seja na adulação patológica ou na realização “plena” do costume, apresenta a dimensão traumática da alienação da linguagem como tal. Isso ocorre porque a consciência nobre já traiu seu si, sua convicção interna, ao começar a falar. É evidente que o sujeito subjetiva e performa sua lisonja; ele pode tomar a normativa da lei como realização do fingimento e pode acreditar para si que a lisonja não é mais que um simples rito estúpido, que não diz respeito em nada a suas convicções íntimas e sinceras. O problema é que, no momento do fingir, para escapar da alienação, ele se torna refém do próprio fingimento. Sua representação, em outra cena, apresenta a própria universalidade; logo, sua convicção interna torna-se abstrata, vazia; ela é apenas uma exterioridade, um subproduto da universalidade concreta. Assim, como diz Žižek (1991): “A lisonja realiza um esvaziamento radical da ‘personalidade’ - o que resta é a forma vazia do sujeito, o sujeito como essa forma vazia”.

Mas onde desse vazio, que é sujeito, encontra seu objeto? Aqui, temos, argumenta Žižek (1991), a mesma repetição do “espírito é um osso”, pela proposição: a riqueza é o Si mesmo. Na proposição “o espírito é um osso” que está na seção “Razão Observadora”. Hegel (2019) trata da razão observadora, na figura da frenologia, que, em sua tentativa de compreender os fenômenos da psicologia, sustenta que a identidade pode ser formalizada na

proposição: “o ser do espírito é um osso”. No momento imediato, o entendimento suprime a coisa para representação (*Vorstellung*), o que expressa, como argumenta Žižek (1991), a certeza do materialismo vulgar, pois ele reduz o espírito, o sujeito substância, e seus processos de sujeição e negatividade a um objeto rígido, morto; a identidade da coisa torna-se objeto de uma inércia absoluta. Ou, como diz Hegel (2019), se de um lado o expresso é tão plástico pela negatividade do espírito, por outro, o dito, a simples predicação à coisa, “é a do observar carente de conceito, que não sabe entender-se nem designar-se a não ser designando friamente um osso como efetividade de consciência-de-si.”⁴²⁴ Toda diversidade do espírito encarnada em um osso, significa dizer que todo processo é generalizado a um simples fato particular observável. Assim, a lei natural que a frenologia queria dizer (que está no pensamento), expressa-se meramente como um dêitico: é isso. Assim, nos deparamos com uma contradição formal, na qual a proposição afirma que a qualidade da coisa é uma contradição entre qualidades. Há uma discordância entre a coisa e o princípio de identidade, pois os predicativos afirmam que ela é por aquilo que ela não é, o que entra em desacordo com o princípio do terceiro excluído. Porém, antes de afirmar que essa proposição é falsa pelo juízo de inexistência na lógica formal, devemos considerar a determinação dessa constituição, aquilo se passa nas costas desse enunciado, a determinidade entre espírito e coisa, que se apresenta pela barreira entre coisa e identidade. A determinação dessa mediação afirma o fracasso da subjetividade em identificar o que é a coisa, evidenciando uma discordância, uma não-correspondência absoluta entre predicado e sujeito. Mas é justamente desse fracasso que emerge a qualidade da subjetividade, que é o impulso incessante de transformar coisas em objetos para si. Por outro lado, temos o real traumático, que se recusa a ser subsumido pela consciência, afirmando uma qualidade distinta para a coisa.

Isso se expressa na passagem da fisiognomonia para a frenologia, afirmando que a fisiognomonia representa uma continuidade dos diversos estados do espírito do sujeito. Essa mutação é constituída por negações de estados. A leitura da interioridade do sujeito se faz a partir de representações advindas dos fenômenos faciais e gestos corporais, enquanto a frenologia é a “presença” imediata do crânio em negação das representações dos estados de espírito. Mas o movimento infinito de pregar esse fenômeno, de capturar a totalidade do

⁴²⁴HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2019, § 345.

estado do espírito para afirmar um signo, é o próprio fracasso da representação em determinar a coisa. O próprio ato de predicar se torna uma traição à afetação do estado emocional. Essa cadeia de negações é o significante que incessantemente predica o outro por meio de suas representações, mas o excesso se deve à falta real do outro, que aqui é representado pelo crânio inerte na frenologia. No entanto, o crânio nada mais é do que a presença imediata do espírito, e é ele que alimenta a fantasia, pois somente através da negação imediata do espírito, pela sua falta constitutiva, é que ele pode adentrar no movimento das representações, fixando-se nesse movimento de “infinitude ruim”.

A imediatas do crânio é a apresentação do vazio das representações. Sua presença torna-se uma determinação, como objeto que positiva a própria falta na representação. O objeto concreto constitui-se como aquilo que preenche a falta no outro. A estratégia hegeliana “idealista” seria aceitar o problema como solução, repetindo uma passagem que já se repete, para que ela se torne uma figura mais rica. Aqui, seria a reversão da própria falta, não como impedimento para a realização de algo, mas a própria impossibilidade de realizar algo é que se torna possível realizar o impossível. Isso seria a forma pura da *aufhebung*, que não é um estado superior ou de superação, mas sim a repetição do fracasso de um conjunto de determinidades. A *aufhebung* é o resultado da repetição da contingência das determinações que, no momento anterior, apresentavam-se como impossíveis, mas que retroativamente tornam-se possíveis. A *aufhebung* é a inversão da falta da representação na representação da falta. Assim, a coisa mais concreta é rica pelos seus resultados de fracassos passados, pois no movimento da *aufhebung*, a “coisa originária” perde-se na constituição da contingência de novas determinidades – a substância imediata abstraiu-se no processo de subordinação formal do conceito, tornando-se algo diferente de si mesma.

Basta lembrarmos da seguinte analogia de Hegel (2019) no final do texto da frenologia, a do falo como órgão de micção ou como órgão de inseminação (§346). Primeiro, temos o “menos elevado”, a representação, um momento onde o órgão é apenas um simples órgão de excreção urinária. No outro momento, o “mais elevado”, o especulativo, de inseminação, como órgão de reprodução da vida. O ponto central aqui não é abstrair esses momentos ou simplesmente afirmar a superação linear deles, mas sim como ambos estão em reflexão, como ambos são reificados pela linguagem. A *aufhebung* nega a corporeidade do

fenômeno, suprimindo-o para o campo do saber. O simples ato de urinar, ao adentrar no conceito, já está constituído por uma rede de determinidades que não se limita apenas a visar o fenômeno. O saber necessita, portanto, da “perda” de sua “corporeidade original”, pois a reflexão do ato exige adentrar em um conjunto de relações formais. A coisa urina torna-se um objeto para a ciência, na qual o corpo é reificado e sujeito ao processo especulativo da linguagem. O ato simples de excreção, finito, torna-se seu oposto no pensamento (como a inseminação): o sublime e infinito como uma reprodução da vida no conceito. Assim, na *aufhebung*, não apenas se conserva, mas eleva-se para outro momento o imediato da função corporal para o simbólico e especulativo. Essa conservação é importante, pois a urina não deixou de ser um fenômeno ordinário; sua barreira contra a reificação é preservada e ela é simplesmente elevada para outro momento, o especulativo. No fundo, esse processo é aquilo que Safatle (2007) nos diz: o que Hegel (2019) deixa claro nessa seção é “que o caminho que nos leva ao sublime é o mesmo caminho que nos leva à coisificação desprovida de espírito.”⁴²⁵ Por essa razão, insistimos que o momento especulativo não é uma simples superação ou mera ascensão ao sublime, mas sim que o movimento é constituído por uma rede de negações, é uma formalização de relações entre coisas e objetos. A determinação imanente, irreduzível e singular, a qualidade de um objeto, só é possível por meio de uma relação geral, pela medida do seu limite com outros objetos. Conceito é, portanto, conceito de estados de coisas.⁴²⁶

Assim, Žižek (1991), argumenta que a mesma repetição do “espírito é um osso”, pela proposição: a riqueza é o Si Em ambos os casos, temos a passagem da coisa que se perde totalmente nas determinidades da linguagem. Como nas expressões faciais (como fisionomia), temos as expressões da linguagem da lisonja, que encontram seu correlato objetual na inércia de um objeto empírico: a riqueza (o crânio, na frenologia), que obtém na troca da lisonja. Podemos dizer que Žižek se apressa a reduzir a riqueza ao dinheiro, pois a lisonja e a cortesia que marcaram a vida aristocrática pré-revolução francesa não representavam ainda a riqueza em absoluto pelo dinheiro como no Capitalismo. Mas a

425SAFATLE, Vladimir. [Curso Integral - A Fenomenologia do Espírito, de Hegel](#), USP, 2007.

426SAFLATE, Vladimir. **Dialética hegeliana, dialética marxista, dialética adorniana**. Em Curso ministrado no Primeiro Semestre de 2015 Pós-graduação Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo., p.4.

questão central aqui é como a coisa é negada de sua inércia pela linguagem, ao adentrar por meio da subordinação formal da relação social, e, após esse processo de determinidades, encontra-se seu correlato objetual inerte, não-linguístico, como o crânio e a riqueza, que medeia todo o conjunto de relações formais para efetivar concretamente o espírito. Esses objetos reificados apresentam a materialização das relações formais, que, de imediato, contradizem a qualidade do objeto particular que tornou o sujeito alienado à linguagem. O enigma, portanto, é como o espírito, para operar concretamente a realização de algo, reifica o objeto para a linguagem; a coisa nega a posição de objeto, mas, antes dessa negação, abstrai-os, foraclui-os da linguagem, essa negação se torna determinada, sua determinação constitui uma determinidade de ser sujeito na linguagem. O sujeito, para realizar-se, vê-se preso em uma rede de determinações. Assim, essas relações formais deveriam apresentar que a essência de algo é sempre elevada, sublime, superior, como na leitura tradicional de Hegel, mas para realizar concretamente, encarna-se em um crânio. O “enigma especulativo” é a maneira como essa totalidade racional, para se efetuar, “tem de se encarnar novamente num momento absolutamente particular, no resíduo puro...”⁴²⁷.

Dessa forma, o real se apresenta por meio de um conjunto de mediações, e, portanto, o reconhecimento de sua racionalidade negativa é expressão do modelo dialético. Pois sua realização é o apresentar o próprio sintoma da razão. E o modelo dialético reconhece a cisão não como algo inexistente e, portanto, não pode ser pensado, mas o próprio ato de pensar se realiza como negação de sua própria cisão. Como diz Lebrun (2006): “a dialética, longe de ser um princípio universal, deve ser vista como um traço patológico do discurso, quando se trata de certas regiões do Ser (ou pretendentes a serem tais). Seu papel é puramente negativo; ela nos auxilia apenas a circunscrever a esfera do indubitável”. O real se apresenta com sintoma, por meio da alienação e sujeição à razão. É por essa razão que, segundo Safatle (2006), Hegel não se limita a uma filosofia das consciências e de uma síntese intersubjetiva, mas sim a uma filosofia do sujeito. Pois, na experiência fenomenológica, todas as tentativas da consciência de se colocar para fora de qualquer determinação não significam meros solipsismos, e sim que ela foi reificada na posição de sujeito. A expressão da liberdade, as suas tentativas de se

427 ŽIŽEK, Slavoj, **O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1991, p.41.

libertar e afirmar sua diferença, é a apresentação do papel de um sujeito mediado a uma racionalidade. Isso se desdobra, porque a própria autonomia é mediada por categorias racionais que constituem um sujeito.

3.5 Os paradoxos da conscientização

Assim, podemos compreender quando Lebrun (1963), assim como outros críticos dos “isebianos históricos”, insistem nos paradoxos em que Vieira Pinto incorre ao afirmar uma filosofia da consciência. Vieira Pinto (1960) advoga o absoluto da singularidade da consciência em sua intencionalidade. Vieira Pinto queria dizer que, para a consciência autêntica, nenhum dispositivo da razão tem poder sobre a singularidade, mas, o que ele efetivamente diz é que a consciência será autônoma a partir do momento em que for um ser-como-o-mundo, o que, nessa temporalidade histórica, significa tornar-se um sujeito nacional desenvolvimentista. O mesmo vale para Freire, em seus momentos nacional-desenvolvimentista, liberal-democrata, socialista-humanizador. A conscientização, é no fundo a formação de um sujeito, que se realiza dentro dos quadros de uma racionalidade (seja nacional-desenvolvimentista, liberal-democrata ou socialista-humanizador). Assim também, os comentadores freirianos, ao insistirem que seu pensamento está abstraído de qualquer determinação externa à sua “pessoa humana”, querem dizer um pensamento singular centrado em suas experiências singulares, mas, “dizem”: “existencialismo cultural”. E o “existencialismo cultural”, ao “querer dizer” sua singularidade performativa de diferença ao eurocentrismo, “diz”, “existencialismo-personalista”.

Ou seja, a luta dos isebianos e de Freire pela emancipação entra em contradição com seu próprio conceito. Para eles, a racionalidade hegemônica reifica a negatividade da subjetividade a formas de reconhecimento datadas na história, portanto, a singularidade não tem autonomia própria. A indução da consciência é uma forma de subverter esse reconhecimento forçado, apresentando as qualidades e saberes excluídos e recalcados pelo aparato da razão, mas a atividade concreta é traída pela ideia trans-histórica de Unidade, pois no fim, há uma razão para além da experiência singular, o que significa que a própria singularidade, já é uma afirmação do Absoluto. A singularidade, ao final, é subsumida ao conceito de amor, como em Vicente Ferreira da Silva e Pe. Vaz, ao projeto nacional dos

isebianos e à humanização em Freire. Esse é o paradoxo que Lebrun (1963) afirma que Vieira Pinto caiu, já que o isebiano buscou uma *práxis* negativa para além da razão hegemônica, mas para afirmá-la, tornou o desconhecido (a não-identidade do reconhecimento Universal) compressível e clara pela efetividade da “adequação” da consciência situada – uma correspondência direta entre discurso e realidade. Todo domínio da diferença é um progresso entre natureza e subjetividade, sendo que a primeira está sempre sobre a adequação da intencionalidade da consciência – ela que é o norte unificador – sua razão. Ou seja, ao final, o discurso do “existencialismo cultural” de “supera” todas as antinomias e contradições, opera da mesma forma que o absoluto kojéviano, pela transcendência completa da subjetividade sobre a natureza.

Mas a questão sobre os paradoxos do “existencialismo cultural” tem uma verdade traumática. Lebrun (1963) implícita que houve “atos falhos” no humanismo nacional desenvolvimentista de Vieira Pinto (1960), que deslizou para uma aparente “xenofobia cultural” ao afirmar a autonomia de ser próprio, em si mesmas, suas realizações. Argumentamos que isso seria próprio da razão do nacionalismo desenvolvimentista isebiano, em seu identitarismo. Pois para afirmar sua singularidade nacional, ele precisa negar tudo que lhe é externo. O nacionalismo isebiano seria uma forma de luta contra o eurocentrismo e a dependência histórica de um país subdesenvolvido às diretrizes da colônia. Assim, como diz Corbisier (1960), a verdade do colonialismo está nos colonizados. É verdade que Corbisier (1960) e Vieira Pinto (1960) foram perspicazes ao afirmarem que essas identidades apenas coexistem, como uma ontologia finita. A “irracionalidade” da opressão é interna ao colonialismo. Assim, há uma correlação: a verdade do colonialismo está nos colonizados, assim como o contrário. Mas paradoxos se apresentam quando eles afirmam uma substância mística na consciência, como se sua substância fosse de uma ordem para além da experiência, aparada por um “mistério” trans-histórico – como argumenta Lebrun. Essa substância se apresenta, como argumenta Toledo (1978), na finitude do proletariado, que se constitui de uma relação particular na história. Assim, um demiurgo operacionaliza a História, o que significa que a colonização seria nada mais do que um subproduto guiado pela trans-historicidade da dominação e da servidão. Ou seja, o ser está fadado ao “infinito” movimento de ser dominado e de se libertar.

Nesse sentido, Pe. Vaz com o ágape (1959), Vicente Ferreira da Silva (2009) com o Amor e Paulo Freire com a humanização incorrem no mesmo paradoxo ao tentar solucioná-lo. Pois para afirmar sua substância trans-histórica, ela deve negar tudo que lhe é estranho, mas ao final do processo, esse elemento “irracional” não é mais externo a si, pois constitui-se em seu próprio ser, o ser que se constitui negando toda a opressão do mundo para realizar a emancipação. Ou seja, a lógica da emancipação exige a luta contra a opressão – como dizem Morrow e Torres (2019), mas a alienação e a opressão são necessárias para realizar concretamente o sujeito humanizador. A humanidade, como ser-no-mundo, afirma-se reconhecendo a qualidade do Si em relação ao outro, enquanto a desumanização afirma apenas uma vontade particular e exclui a outra. Assim, a verdade da humanização está na opressão, mas não se pode afirmar o mesmo para seu contrário. Pois sua luta é contra a desumanização, que é a oposição à humanidade. O que significa que, se acabar a desumanização, a própria humanização acaba, chegamos ao fim da história, pois ela apenas existe como vontade, como impulso negativo contra a desumanização. Assim, estamos no paradoxo: a proposição da humanização não é um estado fixo, depende de uma proposição negativa, em negação à desumanização. Logo, a humanização apenas existe em negação à desumanização, ela nunca deve ser plenamente alcançada, apenas um desejo que impulsiona ideologicamente a transformação dos oprimidos, reconhecimentos finitos e incompletos, pois se ela se realizar completamente, e a humanização for a verdade da opressão, ela própria desvanece com a própria vinda de Deus na terra, decretando o fim da história. Esse é o problema de ontologizar eventos fenomênicos. Em Marx, como veremos, não se incorre nesse paradoxo. Porque a tensão entre proletário e patrão faz parte de uma forma social específica na história. Sua identidade se constitui pela relação. Caso o capitalismo pereça e o comunismo se torne universal, haverá trabalho, mas não constituído pela relação da propriedade privada, pois essa mediação é da estrutura formal anterior.

Esse paradoxo se apresenta na “resolução” da experiência no “mistério do ser”. Esse “mistério” é a ideologia em seu aspecto, como diz Toledo (1978) (assim como Vanilda Paiva (2000), ou até mesmo Lebrun (1963)), “irracional”. Para Toledo, seria o Demiurgo, o “idealismo” e o “subjetivismo” do “existencialismo cultural”. No entanto, insistimos que as contradições e antinomias nos isebianos e em Freire não seriam apenas frutos de

subjetivismos, mas também do impasse interno à sua ontologia, da ação política que, na ideologia, é “superada” pela unificação e pela integração harmônica de antinomias a uma ideia abstrata. A contradição no “existencialismo cultural” é reconhecida como um impasse real, mas é “superada” por uma ideia externa à própria experiência. Por exemplo, como vimos nos isebianos históricos, a ideologia nacional necessita das oposições para se concretizar; ela precisa de empecilhos, que não são fictícios, mas reais: o Brasil tem um histórico de colonização e é dependente dos países desenvolvidos. Essas determinações particulares são induzidas a uma ontologia do nacional desenvolvimentismo. Isso também se desdobra em Freire: qualquer incidência real de opressão é, para ele, um indício ontológico de humanização. Ao final, esse irracional que Lebrun (1963) e Toledo (1978) afirmam cair os isebianos, Paiva (2000) e Saviani (2021) argumentam sobre inconsistência de Paulo Freire, as inconsistências não são um entrave, mas são as inconsistências que movem sua ideologia. A desumanização é o objeto que apresenta falta, ela é o combustível que move a práxis ideológica – sem desumanização, no “ser-no-mundo”, não há mais a necessidade de humanizar, conscientizar ninguém – pois já não mais estamos na representação dos agentes do Criador, mas da presença de Deus na história. Ao final, o próprio fracasso de realizar a Ideia é o que a move na sua práxis política, a falta de humanização é seu motor na história.

Esse é o problema de inferir uma antropologia da DSE e não considerá-la como uma lógica do sujeito, de como a razão subordina o ser-ai, produzindo modelos de reconhecimento. A DSE consiste em ser somente um movimento formal. Ela não é, portanto, um procedimento comunicacional de autorreflexão mútua entre sujeitos. Não é pelo diálogo entre consciências que se determina o solo seguro da lei do ser, seja terrena ou supraterrana, mas sim em seu realizar – como operou concretamente na experiência. É como diz Safatle (2006):

A reconciliação hegeliana não é exatamente uma reconciliação intersubjetiva. Embora ela seja dependente da possibilidade de um protocolo de reconciliação que se realize, necessariamente, na posição de um horizonte comum de justificação de atos de fala e de condutas já presente nos usos ordinários da linguagem, a filosofia hegeliana é sensível à racionalidade daquilo que, no sujeito, só acede à linguagem por meio da reconsideração da função das negações na estruturação do pensar..⁴²⁸

428SAFATLE, V. **A paixão do negativo: Lacan e a dialética** [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2006. ISBN 978-85-393-0333-5. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>. p.67.

Ou seja, Hegel não se limita a um processo comunicacional entre consciências de si, pois o processo de reconciliação não se finaliza nas certezas das consciências dialogantes, mas sim em como a razão subordina e reifica a uma estrutura movimentada por uma lógica de negações. Não há ordem externa que a sustente, para além da experiência. A assertiva de que há algo externo às mediações é uma afirmação do entendimento (*Verständnis*), que considera que há alguma coisa que escapa, uma incógnita, um “mistério” inacessível à experiência – além da razão. É como diz Žizek (2013):

O Entendimento não é tão abstrato ou violento, pelo contrário: ele é, como disse Hegel sobre Kant, *leve demais em relação às coisas*, tem muito medo de estabelecer nas coisas em si seu violento movimento de dissociar as coisas. De certo modo, é epistemologia *versus* ontologia: a ilusão do Entendimento é que seu próprio poder analítico – o poder de fazer que “o acidental como tal [...] ganhe um ser-*aí* próprio e uma liberdade à parte” – não passa de uma “abstração”, algo externo à “verdadeira realidade” que persiste lá fora, intacta em sua plenitude inacessível.⁴²⁹

Logo, quando somos submetidos pela perspectiva da razão, nada se acrescenta; não é algo “além do entendimento”, mas sim uma subtração, quando se subtrai o fantasma que persiste além de sua forma, isto é, “reduzimo-la a seu processo formal ‘ultrapassamos’ o entendimento ao perceber que ele já é em si mesmo esse movimento vivo da automediação que era procurado em seu mais-além”.⁴³⁰

Assim, há certeza no “existencialismo cultural” de que a consciência se reconciliará com a lei ética perdida no tempo. Como Freire que afirma que a humanização se torna uma vocação do ser, uma forma de superação das contradições da finitude. Essa certeza, por meio de uma dialética externalista, afirma que os efeitos colaterais da história, como a desumanização, são uma negação da humanização. Mas essa negação é superada apenas por um movimento de contrariedade, por uma Ideia externa, abstrata em relação à concretude histórica. Essa forma é uma maneira de dizer que o Absoluto é uma unidade pura em si mesma, da qual expulsa suas contradições. Como diz Paulo Freire (1968): “o opressor só se solidariza com os oprimidos quando seu gesto deixa de ser um gesto piegas e sentimental, de

429 ŽIŽEK, Slavoj. **Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético**. São Paulo, Boitempo 2013, p.140.

430 ŽIŽEK, Slavoj, **O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1991, p.21.

caráter individual, e passa a ser um ato de amor àqueles.”⁴³¹ Saviani (2021) comenta sobre essa passagem da seguinte maneira:

Eis aí a crença cristã de que o opressor possa vir a amar o oprimido! Efetivamente, na dialética do senhor e do escravo, de Hegel, a libertação do escravo ocorre abstratamente, no âmbito do conceito. Com efeito, o escravo, passando a servir ao senhor por sua própria vontade, liberta-se da escravidão e, ao libertar-se, liberta também o senhor, que já não precisa coagir o escravo a servi-lo, pois esse já o serve de livre e espontânea vontade. Assim, a libertação ocorre no âmbito da ideia, da consciência, do conceito; na vida real, de fato, mantém-se a escravidão.⁴³²

O “existencialistas culturais” insistem que há uma pluralidade de transgressões, opressões, perversões, e, pela falta concretizar a lei Universal, a lei que normatize essas transgressões para a formação da coexistência harmônica entre pessoas. Hegel, por outro lado, contrário à interpretação de Saviani (2021), afirma assertiva das mediações, da negação determinada interna a coisa, a Lei infere sua própria transgressão. É a própria lei que normatiza suas transgressões, não há crime sem lei. Como diz Žizek (1991), assim, há uma reviravolta, “pois a única verdadeira transgressão é a da própria Lei, que transforma todas as transgressões comuns, criminais, em uma positividade indolente.”⁴³³ Ou seja, no final, é a própria normativa que produz sua transgressão.

Em *DSE*, Hegel (2019) insiste que não há nenhum princípio superior que sustente a forma social moderna e a consciência de si. As figuras da consciência de si, que buscam sua essência isolada, carregam consigo a substância sujeito que se constitui, somente, por meio de suas mediações. Por outro lado, no “existencialismo cultural”, toda negação determinada é “superada” de forma externalista por jogos de oposições – onde a substância, que realizou ações concretas em sua circunstância histórica, ao final se abstrai de sua situação, pois todo realizar é uma determinação de uma Lei externa a sua situação. Isso fica explícito no jogo de oposições das consciências de si, como diz Silva (2009), onde “o homem tenta recuperar no outro a imagem perdida de si mesmo”⁴³⁴. Aliás, assim como Silva recuperou Martin Buber em

431FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.23.

432

433 ŽIŽEK, Slavoj, **O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1991, p.49.

434 SILVA, Vicente Ferreira da Dialética das Consciências.In: **Dialética das Consciências Obras completas**. É realizações Editora, livraria e Distribuidora Ltda. São Paulo, 2009. p.192.

sua resolução da DSE pelo reconhecimento como diálogo, Freire (1968), também, acentua a superação da diferença na comunicação pela ação afirmativa do diálogo:

Enquanto na teoria da ação antidialógica a conquista, como sua primeira característica, implica num sujeito que, conquistando o outro, o transforma em quase “coisa”, na teoria dialógica da ação, os sujeitos se encontram para a transformação do mundo em colaboração.

O eu antidialógico, dominador, transforma o tu dominado, conquistado num mero “isto”. O eu dialógico, pelo contrário, sabe que é exatamente o tu que o constitui. Sabe também que, constituído por um tu – um não-eu –, esse tu que o constitui se constitui, por sua vez, como eu, ao ter no seu eu um tu. Desta forma, o eu e o tu passam a ser, na dialética destas relações constitutivas, dois tu que se fazem dois eu.

Não há, portanto, na teoria dialógica da ação, um sujeito que domina pela conquista e um objeto dominado. Em lugar disto, há sujeitos que se encontram para a pronúncia do mundo, para a sua transformação.⁴³⁵

No diálogo, a identidade se completa: o Eu só é na relação com o Tu, que reflete seu Si, e vice-versa. Novamente, a negação determinada é “superada”, ou melhor, recalcada, pela lógica de oposições. O Eu recupera sua identidade perdida pela relação com o outro. E, como sabemos, o diálogo, em Paulo Freire, não é apenas uma resolução de tensões da comunicação entre consciências, mas a afirmação de que sua identidade é fundamentada pelo Criador. A relação intersubjetiva é um fenômeno que reflete as qualidades transcendentais da “pessoa humana”. Nesse sentido, na relação dialética dos “existencialistas culturais”, há somente os momentos externos da “determinação” (como o Eu se determina negando o outro) e da “constituição” (que pressupõe que sua afirmação só se realiza negando tudo que não é seu Si, portanto, o Eu se constitui pelo Tu). Assim, ela se realiza em silogismos de proposições externas⁴³⁶ : A (Eu) nega a proposição B (Tu), mas A só é por negar B, e vice-versa. Dessa antinomia, emerge um terceiro momento em que a consciência desenvolve a consciência de si

435FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.102 a 103.

436É como bem lembra Adorno (2022) que “Hegel sempre se voltou energicamente contra o uso do conceito de dialética nesse sentido de um esquema triádico.” ADORNO, Theodor. **Introdução à dialética**. Tradução e apresentação à edição brasileira por Erick Calheiros de Lima. – São Paulo. Editora Unesp, 2022, p.160. É verdade, pois isso está explícito em sua Fenomenologia do Espírito, segue a passagem: “O conceito da ciência surgiu depois que se elevou à sua significação absoluta aquela forma triádica que em Kant era ainda carente-de-conceito, morta, e descoberta por instinto. Assim, a verdadeira forma foi igualmente estabelecida no seu verdadeiro conteúdo. Não se pode, de modo algum, considerar como científico o uso daquela forma [triádica], onde a vemos reduzida a um esquema sem vida, a um verdadeiro fantasma. A organização científica [está aí] reduzida a uma tabela.” HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito** / Georg Wilhelm Friedrich Hegel; traduzido por Paulo Meneses. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP, Editora Universitária São Francisco, 2019, § 50.

como “Eu ter no seu eu um Tu”. Daí a conscientização de que sua substância é dual: por um lado, finita pelo diálogo intersubjetivo ligado ao projeto emancipatório “ser-com-o-mundo”; por outro, trans-histórica (“mistério do ser”, ágape, humanização etc.), como fundamento de suas qualidades. É como diz Trombetta (2008) sobre essa passagem:

Seguindo a tradição dos pensadores da intersubjetividade Mounier, Buber e Marcel, Freire pensa a alteridade em toda sua riqueza e dignidade ética. Ao contrário de Sartre que afirma que “os outros são meu inferno”, para Freire, o outro é lugar desde onde é possível começar, pela via do diálogo amoroso, um processo de humanização, de libertação e reconhecimento da alteridade em sua dignidade. O outro é meu irmão, mestre e companheiro com quem posso aprender sempre mais.⁴³⁷

Assim, há uma negação a todos efeitos negativos ao outro, pela “superação” da oposição, encontramos uma identidade harmônica para consigo mesma. Mas por que do recalçamento do negativo? Para eles, não há figura do “seu outro”, a determinação que internaliza o outro, não como externo, e sim como interno ao Eu. O Eu, que se realiza negando tudo, apresenta sua qualidade negando toda heteronomia, mas essa alteridade, que é diferente de si, afirma sua diferença pela sua negação ao outro. Tu, nesse contexto, como consciência de si, também nega o Eu, nega tudo que é diferente de Si, para afirmar sua determinação. Essa negação é a formação da constituição, da relação negativa de ambos. Assim, na relação Eu e Tu, a determinação é a diferença, a negação do Outro é a afirmação da diferença constitutiva entre Eu e Tu. Mas a constituição afirma que essa diferença é alteridade, a afirmação de que ambos são ser outro. Mas é aqui que se apresenta a negação determinada como alteridade, mas não externa, pois o Tu, para afirmar sua diferença, também negou a determinação do Eu. Essa negação é novamente negada pelo Eu, para afirmar a diferença, ou seja, a constituição não apresenta a formação da identidade como somente reflexibilidade do Si para o Outro, mas o Eu, para afirmar sua identidade, nega a alteridade do seu Si para o Outro. O outro, como alteridade absoluta, que aparece fora do Si, pelo Tu, retorna como alteridade interna ao próprio Eu, seu outro. É por essa razão que Hegel (2016) afirma que: “O *ser para outro* é comunidade indeterminada, afirmativa de algo com seu outro; no limite, destaca-se o *não ser* para outro, a negação qualitativa do outro, que, através disso, é afastado do algo refletido dentro de si”⁴³⁸

437TROMBETTA. Verbete: Alteridade. In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José. (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

438HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. **Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser** / Georg Wilhelm

Pois é afirmativo que o Eu se afirma em negação ao Tu, o que é o mesmo que negar o outro. Por outro lado, o Tu não se mantém passivo à determinação do Eu. Para o Tu, o Eu também é um outro diferente de Si. A determinação aparece como externa, sem mediações (por seu caráter negativo é abstrair tudo do Si), pois a determinação afirma o Eu negando o Outro, e a constituição afirma que o Eu e o Tu são ser outro. No entanto, essa externalidade é uma aparência, já que o Eu e o Tu não são externos ao ser outro, mas a determinação de que o Eu e o Tu são ser outro, a diferença retorna pela constituição do ser outro a sua determinação particular. Há no Eu e Tu, em si mesmo, uma diferença, um algo estranho, um excesso indeterminado pela constituição de ser outro. Esse excesso é a negação determinada, que não significa uma superação do Eu e Tu pela constituição de uma identidade externa, pois significaria o cessar do movimento negativo, a morte do Eu e Tu. A constituição apresenta uma determinação de diferença interna neles – e essa diferença é o que move suas identidades. É justamente o fracasso em formar uma identidade pura que os move, é a falta da identidade que move a identidade. A negação do Eu e Tu para afirmar sua diferença constitui um limite, ou seja, que sua qualidade nega o outro para afirmar sua identidade; essa identidade se realiza pela determinação da reflexibilidade de um para com o outro, somente com sua relação negativa de um para com o outro que é possível apresentar suas diferenças. No entanto, ao negar um ao outro, é a negação da alteridade do outro para si, isto é, quando um nega o outro, essa negação retorna para si, pois o Eu e o Tu, ao negarem seu outro, negam seu ser para outro; somente afirmam sua diferença para si, sua diferença pura contida no seu próprio Si. Ao negar a negação do seu outro, afirmam um limite para si. Esse limite que antes era externo (Eu é diferente de Tu), agora internaliza, agora a determinação deverá lidar com uma barreira interna, que é produto da negação da negação ao seu outro (a determinação que o Outro faz do Si). Logo, a identidade é, portanto, clivada internamente, agora para se afirmar como identidade pura não apenas deve negar o outro, mas seu outro – a diferença para consigo mesmo. O Eu e Tu, como diferença em si mesmo, deverão ser, também, um movimento de determinação contra Si, deverão submeter a sua barreira interna, caso contrário, ele estará subjugado ao domínio da diferença do ser outro – e perderá sua

identidade o que significa que negação outro, internaliza a diferença do outro para si, como diferença para consigo mesmo.

Assim, numa relação Eu e Tu, que numa leitura hegeliana é a relação entre duas consciências de si, constitui-se uma relação puramente formal. O que significa que o cerne de sua análise é como se constitui o vir a ser da proposição. Não se trata de saber o que Eu e Tu querem dizer abstratamente, e sim o que está implícito em seu processo de realização de suas proposições, em seu movimento para dar existência ao que propõem. Realizar é pôr em ação, em um conjunto de negações; o realizar é um movimento. Assim, não há nenhum princípio de intersubjetividade no qual a consciência de si encontre implicitamente sua substância em um solo firme de uma ideia externa – somente seu processo. É por isso que, na relação entre consciências de Si, na Fenomenologia do Espírito (DSE), o senhor encontra o fundamento no nada. A afirmação da diferença interna à própria identidade da consciência de si, naquilo que é diferente de Si mesmo (sua relação com o outro), como diz Žizek (2013), é deparar-se com o abismo de Si mesmo. Nesse sentido, a “reconciliação” hegeliana é:

Assim, uma vez mais, a “reconciliação” é a plena aceitação do abismo do processo dessubstancializado como a única efetividade existente: o sujeito não tem nenhuma efetividade substancial, ele vem depois, surge somente pelo processo de separação, a superação de seus pressupostos, e esses pressupostos também são apenas um efeito retroativo do mesmo processo de se superarem. Portanto, o resultado é que existe, nos dois extremos do processo, um fracasso ou uma negatividade inscritos no próprio cerne da entidade com que estamos lidando. Se a condição do sujeito é totalmente “processual”, isso significa que ele só surge por meio do fracasso de sua plena efetivação.⁴³⁹

É como diz Safatle (2015), em Hegel, há, na verdade, a afirmação da impossibilidade de começar por uma ontologia do ser. Esse ponto é interessante, pois antes da dialética hegeliana ser uma dialética do progresso teleológico da coisa ao ser, a dialética de Hegel é, antes, a apresentação da racionalidade envolvida na formação da coisa à identidade do ser, naquilo que a racionalidade propõe como ser. Mas, antes de um princípio imóvel e seguro do ser, para manter e realizar sua própria identidade, o ser é obrigado a negar-se a si mesmo e adentrar em movimento, não para superar o momento anterior rumo a “etapas” subsequentes, mas o próprio realizar da identidade é um processo em movimento.

439 ŽIŽEK, Slavoj. **Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético**. São Paulo, Boitempo 2013, p.111.

Neste sentido, podemos compreender quando Adorno (1998) diz que o existencialismo-personalista (Ortega y Gasset, Jasper, Marcel etc.) e a sociologia alemã (Mannheim) são pré-hegelianas, pois para eles há um fundamento no ser social, para além do social. Nas palavras de Adorno:

Apesar da atitude desmistificadora, a sociologia do conhecimento pertence a um ponto de vista pré-hegeliano. O seu recurso a homens que constituem um grupo - o dos portadores da cultura, no caso daquela "lei sociológica" - pressupõe uma concordância em certa medida transcendental entre situação social e situação individual, cuja inexistência é um dos objetos que mais imperiosamente se impõem à Teoria Crítica. Esta última é a teoria das relações sociais entre os homens apenas na medida em que também é a teoria da desumanidade dessas relações.⁴⁴⁰

Assim, o “existencialismo cultural”, que teve como intuito superar o hegelianismo, retrocede a implicações de Hegel. Se, por um lado, ele reconhece a historicidade de seus saberes, as antinomias e contradições, por outro, ele legitima uma Lei externa ao próprio processo, assumindo a certeza de que há uma harmonia preexistente ou essencial para além do processo da experiência histórica. Ou como diz Safatle (2006), acredita-se que a consciência de si vai cessar sua negatividade, seus conflitos internos, ao internalizar uma lei em seus processos de intersubjetividade. O mesmo vale para Freire, contrariamente à assertiva de seus comentadores (Torres, Gadotti, Morrow, Zitkoski etc.), não há nada de novo na dialética de Freire, pois ela apenas dá continuidade prática ao que estava interno ao “existencialismo cultural”, que, por sua vez, realizou pragmaticamente o existencialismo-personalista.

440 ADORNO, Theodor W. **Prismas crítica cultural e sociedade**. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. Editora Ática, 1998, p.32.

Capítulo 4

4.1 Comunicação e diálogo: Freire e as “aproximações” com o marxismo

Em nossa problemática da conscientização, ou dialética das consciências, em Paulo Freire, apresentamos que há consenso entre os comentadores de que, no fundo, o educador “aproxima” sua experiência às várias tradições. Mas essa aproximação é operada por uma “síntese”: a humanização. Usualmente, as correntes que expressam com mais força essa aproximação, embora não se possa afirmar com certeza, como afirma Gadotti (1989), são o existencialismo-personalista e o marxismo. Torres e Morrow (2019), embora hesitantes, pois não há uma sistematização antropológica por parte de Freire em sua obra, afirmam que, mesmo na incerteza dada a singularidade de Freire, apostam que o binômio dominação versus libertação (enunciado em toda a obra de Paulo Freire) é uma afirmação de uma ontologia da humanização. A análise de Torres e Morrow expressa algo interessante, pois não há uma sistematização do humanismo em Freire, somente a resolução de que os efeitos negativos e opressivos na história (violência, ódio, injustiça, desigualdade etc.) são uma negação à humanização (qualidades positivas da pessoa humana: amor, diálogo, comunhão, igualdade, justiça etc.). Aqui, eles estão de acordo com o indutivismo expresso na *Pedagogia do Oprimido*: os sinais de opressão são impulsos necessários para formar uma luta política contra a opressão.

Os pontos mais latentes de aproximação mais comuns, expressos pelos comentadores, apresentados neste trabalho, são: o visar da referência (Freire cita e dialoga com autores marxistas) e a afirmativa de Marx da *tese II*, onde não apenas se deve pensar o mundo, mas, sobretudo, agir sobre ele. Sobre essa última, argumentamos que essa assertiva estava presente bem antes de Freire referenciar e dialogar com o marxismo, pois tanto sua *práxis* educacional nacional-desenvolvimentista quanto a liberal-democrata foi, antes de tudo, mais um incitamento à ação sobre o mundo do que uma reflexão. Pois a “gênese” da conscientização freiriana está internamente ligada ao pragmatismo indutivista dos isebianos históricos. Neste sentido, a referência marxista à conscientização freiriana não alterou sua forma, pois, internamente, em seu princípio, já demanda *práxis*. Ao final, há uma similaridade de premissa (*práxis*) em teorias distintas, uma correlação entre proposições, mas não significa que elas terão a mesma abordagem. Neste sentido, a problemática que propomos não é apenas o visar da referência, como muitos comentadores fazem, mas como essa referência é formalmente tratada. Logo, devemos compreender como Freire media suas experiências com o marxismo e qual leitura marxista o educador internaliza para si.

Sobre a experiência particular do educador, Torres (2019) nos diz que o clima intelectual multicultural e anticolonial da América Latina influenciou diretamente Freire (1968). E desse processo, segundo o sociólogo, refletiu-se na época como grandes temas que influenciaram a escrita da *Pedagogia do Oprimido*. A influência pós-colonial de Albert Memmi e do marxismo anticolonial de Frantz Fanon sobre os processos de dominação e desumanização do poder colonial tiveram impacto na problematização da reflexão do educador nos anos 1960 a 1980. Essa nova virada, ou processo de “ruptura” que começa em *Pedagogia do Oprimido*, aparece, segundo Scocuglia (2019), na leitura das lutas de classes, na importância da vanguarda e da “liderança revolucionária”, propagando uma ação político-partidária, embora o educador apenas enuncie essa necessidade sem aprofundar nesta questão. O historiador afirma que nesse momento Freire desejou: “explicar às massas populares a sua própria ação” e “ativar conscientemente o desenvolvimento ulterior da experiência revolucionária”⁴⁴¹. No entanto, Scocuglia (2019) também reconhece que ainda há “raízes personalistas e existencialistas” em *Pedagogia do Oprimido*, mas afirma: “Com efeito, a

441 SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas** / Afonso Celso Scocuglia.- 7a .ed.- João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p.64.

construção do pensamento político-pedagógico processa-se dinamicamente com a incorporação de novas categorias analíticas. Embora não se possa afirmar o desaparecimento das raízes personalistas e existencialistas, expressas desde seus primeiros escritos.”⁴⁴² Assim, o historiador afirma a conservação do existencialismo-personalista, mas por outro, há “novas” categorias analíticas que advêm do marxismo. Essas “novas categorias” se expressam, principalmente, partir de suas experiências na África, nas revoluções anticolonistas. Em *Ação Cultural para Liberdade e outros escritos*, a ruptura com seu antigo diagnóstico se revelaria, pois, como diz Scocuglia:

(...) a incorporação aberta (não-dogmática) de categorias analíticas marxistas sócio-econômicas – infraestruturais – determina uma ruptura significativa no pensamento político-pedagógico de Paulo Freire. O grande “pano de fundo” anterior – a transformação social pensada em termos superestruturais – é reestruturado. As reinvenções da sociedade e da educação passam, necessariamente, pela transformação do processo produtivo e de todas as relações implicadas neste processo.⁴⁴³

Para Scocuglia (2019) essa alteração adviria “das teses embasadas em Lukács (*História e consciência de classe*, 1960)”⁴⁴⁴. E essa certeza faria na passagem em que Freire (1981) diz:

Não há conscientização se, de sua prática, não resulta a ação consciente dos oprimidos, como classe social explorada, na luta por sua libertação. Por outro lado, ninguém conscientiza ninguém. O educador e o povo se conscientizam através do movimento dialético entre a reflexão crítica sobre a ação anterior e a subsequente ação no processo daquela luta.⁴⁴⁵

Essa leitura é reforçada por Rossi (1982) quando argumenta que há uma “ruptura” do humanismo abstrato para o humanismo concreto, que se realiza na passagem da *Educação como Prática de Liberdade*, influenciada pelo existencialismo-personalista, para a tradição radical dos marxistas, em *Pedagogia do Oprimido*. Na verdade, como insiste Scocuglia (2019), no Freire (1959-1967), o processo de conscientização resultava-se, primeiro, no desenvolvimento da identidade nacional. Posteriormente, temos o Freire democrata existencial liberal, que se desenvolvia nos horizontes da democracia liberal, portanto, sem

442 SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas** / Afonso Celso Scocuglia.- 7a .ed.- João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p.68

443 SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas** / Afonso Celso Scocuglia.- 7a .ed.- João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p.73 a p.74.

444SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas** / Afonso Celso Scocuglia.- 7a .ed.- João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p.64.

445 FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e outros escritos**. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981, p.88.

interesses de classes envolvidos, tensões e luta de classes. Assim, diz o historiador que Freire incorpora:

(...) parâmetros políticos e ideológicos propostos pelos clássicos socialistas, especialmente Marx e Engels. Destacam-se várias referências à parte hegeliana desses escritos, a exemplo de *A sagrada família*, de *A ideologia alemã* e de *Teses sobre Feuerbach* (já citados), relativos à denominada “superestrutura”. Na *Pedagogia do oprimido* já aparecem “classes” no contexto da opressão social, embora não constituam, ainda, categorias centrais da construção do seu discurso. Em *Ação cultural para a liberdade...* a educação começa a ser efetivamente pensada no interior do conflito de classes, como ato de conhecimento “de classe” em busca da mobilização-organização dos oprimidos e enquanto “ação cultural” que constrói a “consciência de classe”. Aqui, Goldman, Lukács e Hobsbawm (já citados) contribuem de modo fundamental.⁴⁴⁶

Assim, em *Ação cultural para a liberdade*, para Scocuglia (2019), o marxismo está presente nos conflitos de classe. É verdade, para Freire (1968-1997) já não é possível realizar a humanização em uma sociedade de classes; essa seria mais uma nova ruptura política do educador. Nos primeiros trabalhos, Freire (1959-1967) acreditava que a democracia poderia ser exercida em uma sociedade de classes, pois o seu problema era a falta de autonomia nacional e a falta de integração das classes populares no diálogo democrático – essa era seu diamagnético de falta de humanização. Já a partir de *Pedagogia do Oprimido*, não há resolução da opressão em uma sociedade de classes. O discurso já não centra-se somente no Brasil, mas no apelo de revoluções no continente latino americano. Freire (1981) diz:

O desenvolvimento da América Latina só se dará na medida em que se resolva sua contradição fundamental ou principal, que configura sua dependência. Isto significará que o ponto de decisão de sua transformação se encontrará dentro de suas sociedades, mas, ao mesmo tempo, fora das mãos de uma elite burguesa, superposta às massas populares oprimidas. É inviável o desenvolvimento integral numa sociedade de classes. Neste sentido é que desenvolvimento é libertação, de um lado, da sociedade dependente como um todo em face do imperialismo; de outro, das classes sociais oprimidas em relação às classes opressoras.⁴⁴⁷

A partir disso, o compromisso é com a “libertação das classes oprimidas, através da transformação revolucionária da sociedade”⁴⁴⁸. Assim, nesse novo “clima cultural”, há

446 SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas** / Afonso Celso Scocuglia.- 7a .ed.- João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p.73.

447 FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e outros escritos**. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981, p.97.

448 FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e outros escritos**. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981, p.89.

mudanças de caminhos para a conscientização na realização histórica, que não se limitam apenas à consciência nacional e democrática, mas também à consciência de classe, com a passagem “classe em si” à “classe para si”. Nas palavras de Freire (1981):

Por outro lado, devem adequar sua ação às condições históricas, realizando o possível de hoje para que possam viabilizar amanhã o impossível de hoje. Uma de suas tarefas é descobrir os procedimentos mais eficientes, em cada circunstância, a fim de ajudar as classes dominadas a superar os níveis de consciência semi-intransitiva e transitivoingênuos pelo da consciência crítica, o que significa que se assumam como “classe para si”. Esta preocupação não pode ser estranha a nenhum projeto revolucionário que é, também, ação cultural preparando-se para ser revolução cultural. A revolução é um processo crítico, que demanda aquela constante comunhão entre a liderança e as massas populares.⁴⁴⁹

Essa passagem ou “ruptura” ao marxismo, segundo Scocuglia (2019), se dá pela progressão através do “conceito de trabalho, uma das categorias fundamentais que passa por novo tratamento analítico. O que antes se pensava através da ‘dialética senhor-escravo’ de Hegel é subsidiado na economia política de Marx”.⁴⁵⁰ Isso, segundo o historiador, não se resumiria apenas às novas referências, mas sim a uma formatação do quadro de análise de Freire (1968-1980) sobre a realidade e a educação. As referências e a compreensão da necessidade de mudar os rumos da educação em relação ao Capital se expressam com determinação em suas Cartas à Guiné-Bissau, onde Freire (1978) internaliza o “conceito trabalho” de Marx. Como na passagem:

A discussão em torno do trabalho, que “é, em primeiro lugar, um processo entre a natureza e o homem, processo em que este realiza, regula e controla, por meio de sua própria ação, seu intercâmbio de matéria com a natureza[*O capital*, Marx]”, abre, por sua vez, a possibilidade ao debate em torno da cultura, que, em si, constitui uma unidade de estudo das mais importantes. (...)

Por outro lado, a análise, ainda, do trabalho, viabiliza o estudo de seu processo, de sua organização social. O estudo dos diferentes modos de produção: o pré-capitalista, o capitalista, o socialista.⁴⁵¹

Nesse sentido, Freire (1978) torna-se bastante crítico ao capitalismo ao insistir na opressão da forma como trabalho é realizado, assim, como no recalamento da consciência política. Nas suas palavras:

449 FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e outros escritos**. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981, p.65.

450 SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas** / Afonso Celso Scocuglia.- 7a .ed.- João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p.73.

451 FREIRE, Paulo. **Cartas à guiné-Bissau**: registros de uma experiência em Processo. 2ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978. 173p. ilustr. (O Mundo, hoje, v. 22), p.124.

Numa sociedade capitalista, tão menos consciência política, enquanto consciência de classe, tenham os trabalhadores, melhor, do ponto de vista da classe dominante. Numa sociedade revolucionária, que visa ao socialismo, pelo contrário, quanto mais consciência política tenham os indivíduos enquanto recriadores de uma sociedade que se vai tornando uma sociedade de trabalhadores, tanto mais criticamente se engajam no esforço produtivo. Neste sentido, sua consciência política é fator também de produção. Dai que, no primeiro caso, se fale tanto da neutralidade da educação e a capacitação do trabalhador seja feita em torno apenas de um saber como fazer, considerado igualmente neutro. Numa sociedade capitalista, a educação do trabalhador visa à sua reprodução enquanto classe assalariada, que é obrigada a vender sua força de trabalho à classe capitalista. A educação que o reproduz como classe deve capacitá-lo para ser mais e mais eficiente no processo de trabalho.⁴⁵²

A partir disso, o processo de conscientização deve, também, colocar para si, na formação educacional o processo produtivo. Assim, o educador afirma que:

A questão que se coloca, pois, a uma sociedade revolucionária, não é a de apenas “treinar” a classe trabalhadora no uso de destrezas consideradas como necessárias ao aumento da produção, destrezas que, na sociedade capitalista, são cada vez mais limitadas, mas aprofundar e ampliar o horizonte da compreensão dos trabalhadores (trabalhadoras) com relação ao processo produtivo.⁴⁵³

E essa passagem ao marxismo se apresenta também em seu “método de educação”. Freire, desde o início de sua jornada educacional, coloca a centralidade dos Cadernos de Cultura Popular sobre as tradicionais cartilhas. No artigo “O povo diz sua palavra ou a alfabetização em São Tomé e Príncipe”, ele fala sobre sua experiência como educador em Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe. A luta pela independência de Portugal, liderada pelo Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), assim como o Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe (MLSTP). Freire foi convidado a participar de um projeto educacional nesses países, trazendo suas experiências de outros projetos de implementação da educação popular ao redor do mundo. Ele e outros exilados, que formaram o Instituto de Ação Cultural (IDAC), estavam produzindo diversas atividades em colaboração com os países africanos que haviam acabado de se libertar da colonização de Portugal.

Nestes cadernos de educação e cultura, é construído um contexto político-educativo do trabalho, como um marcador da escola, como conteúdo curricular e alfabetização de adultos. Aqui, Scocuglia sinaliza as referências a Gramsci, através da formação de temas como

452FREIRE, Paulo. **Cartas à guiné-Bissau**: registros de uma experiência em Processo. 2ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978. 173p. ilustr. (O Mundo, hoje, v. 22), p.119.

453FREIRE, Paulo. **Cartas à guiné-Bissau**: registros de uma experiência em Processo. 2ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978. 173p. ilustr. (O Mundo, hoje, v. 22), p.25.

“hegemonia”, novos “intelectuais” na organização da cultura e formação do partido como coletivo intelectual. Nesse sentido, historiador afirma que o trabalho é entendido como algo que sustenta os conteúdos pragmáticos escolares, e da própria alfabetização dos adultos. Assim, abstraía o “conceito marxista” de trabalho, como uma das categorias fundamentais para analisar a educação. Scocuglia argumenta que:

A inclusão da categorização “infraestrutural” como base relacional do que ocorre na “superestrutura” da sociedade, ou seja, a priorização do trabalho e da produção coletiva como princípio e locus político-educativo, marca um novo ponto no constante movimento do discurso de Paulo Freire.⁴⁵⁴

Assim, para Scocuglia (2019), a experiência educacional na África fez com que Freire voltasse a dar mais ênfase à “infraestrutura” como base relacional da “superestrutura”. A base da produção é o que determina, como princípio do modelo político-educativo adotado pela sociedade. Se antes Freire acentuava mais questões “supraestruturais”, como a transformação da consciência, a consciência de si e seus modos de reconhecimento, segundo o historiador, as esferas da ideologia em relação ao binômio senhor e escravo, e a transformação da realidade pela transformação da consciência escravizada. Agora, Freire insistiu na transformação da “infraestrutura”, da forma como se organiza o trabalho, e não apenas da “supraestrutura” – as formas de consciência.

Sobre essa questão da educação, e pilar do trabalho, temos afirma de Gadotti:

Assim como Marx instituiu o trabalho como princípio do processo educativo, Gramsci instituiu a hegemonia como essência da relação pedagógica. As duas visões do processo convergem e se completam, porque ambas partem do mesmo pressuposto de que a tomada de consciência não é espontânea, isto é, a formação da consciência do indivíduo não é inata exige esforço e atuação de elementos externos e internos ao indivíduo: a educação é um processo contraditório de elementos subjetivos e objetivos, de forças internas e externas. Ambos partem da crítica ao espontaneísmo. Se a educação fosse um processo espontâneo, “natural” e não cultural, não haveria necessidade de se organizar esse processo, de sistematizá-lo.⁴⁵⁵

Daí dirá Scocuglia (2019) a influência gramsciana no educador, pois Freire não abandonou a “superestrutura”. Freire, para Scocuglia, parte de uma perspectiva “interestrutural” em relação à “superestrutura”. Nas suas palavras:

A defesa de uma análise necessariamente “interestrutural” (na qual a “superestrutura” não é mero reflexo das relações econômicas), ao mesmo

454 SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas** / Afonso Celso Scocuglia.- 7a .ed.- João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p.109.

455 GADOTTI, Moacir. **Concepção Dialética da Educação**. São Paulo, Cortez, 1995. p.62.

tempo em que não eclipsa questões existencialistas e personalistas, evidencia a atualização permanente de suas preocupações político-educativas, associadas a um ferrenho antidogmatismo.⁴⁵⁶

Assim, para Freire, “diferente” do marxismo, segundo Scocuglia (2019), impõe uma relação entre infraestrutura e superestrutura que é não dogmática, pois em Freire há:

(...) adoção das “classes-na-luta-de- -classes”, antes ausente ou colocada de forma nebulosa, constitui importante deslocamento da sua análise social, às vezes, de forma até repetitiva e, por outras vezes, exagerada. Importante: Freire não admite em seus escritos o determinismo da “luta de classes como motor da História” que, inexoravelmente, desembocaria no socialismo e no comunismo, como o faz Marx.⁴⁵⁷

Freire, nessa leitura não prenderia ao “determinismo economicista” de Marx, interpretando dialeticamente a dinâmica entre “infraestrutura” e “supraestrutura” como na passagem em que Freire (1978) afirma:

Tomando a educação não como algo em si, mas como expressão supra-estrutural, em suas relações dialéticas e não mecânicas com a infra-estrutura da sociedade, é que o Comissariado de Educação vem introduzindo tais modificações no sistema educacional herdado e de que vai resultando a constituição do novo.⁴⁵⁸

Mas é interessante como Scocuglia (2019) esquece que essa relação entre “superestrutura” e “infraestrutura” já era defendida pelos isebianos históricos como uma relação de oposição dialética. Essa relação era uma forma de superar a antinomia entre idealismo e materialismo, ou subjetividade e objetividade. Como já comentamos essa relação seria um efeito do binômio luta e trabalho, onde dialética do senhor e escravo representava uma filosofia da história, uma estrutura supra-histórica, enquanto luta de classe era um efeito do colonialismo – uma relação finita. Nas palavras de Corbisier (1960):

A “situação colonial” por isso mesmo que é um “fenômeno social total”, não caracteriza apenas a estrutura econômica do povo colonizado, mas também a sua superestrutura ideológica e cultural. Sem estabelecer relação de causa e efeito entre os dois planos, mas registrando apenas a sua concomitância, verificamos que sem independência econômica não há independência cultural. Embora, como já observamos, a conquista daquela não acarrete, necessariamente a criação de uma cultura original.⁴⁵⁹

456 SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas** / Afonso Celso Scocuglia.- 7a .ed.- João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p.109.

457 SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas** / Afonso Celso Scocuglia.- 7a .ed.- João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p.111.

458FREIRE, Paulo. **Cartas à guiné-Bissau**: registros de uma experiência em Processo. 2ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978. 173p. ilustr. (O Mundo, hoje, v. 22), p.38.

459 CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. p.68.

Ou Jaguaribe (1953), em suas críticas às classes dirigentes, em seu artigo em crítica ao ademarismo (ideologia associada a Ademar Pereira de Barros, 1940 a 1960):

Se em 1930 ou 1937 os dirigentes da classe média, em vez de modificações puramente superestruturárias, houvessem socializado, a estrutura econômica do país, teriam provocado, de um lado, a formação do espírito de classe no proletariado e no campesinato brasileiros e, de outro lado; teriam impedido o surgimento e a organização de uma burguesia mercantil especulativa e parasitária. A massificação e o populismo, dela decorrentes, tampouco se teriam verificado, se a burguesia industrial houvesse substituído a classe latifundiária na liderança do país. Nesta hipótese, ter-se-iam verificado, por via privada, muitos dos efeitos que ocorreriam na outra hipótese, antes considerada, de a classe média radicalizar sua revolução.⁴⁶⁰

Ou Viera Pinto (1961) ao dizer sobre a questão:

O que a história agora nos indica é que a representa da realidade política admite como conceito envolvente a categoria de nacionalidade. Nesta que atualmente a consciencia se constitui para si. É a manifestação histórica concreta enquanto estatuto político, de um traço existencial do ser humano, a comunicação, a qual, entendida não subjetiva mas objetivamente, significa uma rede de relações fundadas em base material. Sobre esta base elevam-se superestruturas ideais e tecem-se vínculos espirituais, que terminam por se converter em determinantes eficazes da ação. Sem dúvida, os valores de ordem espiritual e ideal assumem o primeiro plano na representação da existência social enquanto constituída segundo a forma de nacionalidade.⁴⁶¹

A questão é que, para os “isebianos históricos”, não dá para organizar o trabalho sem um trabalho de conscientização. É fundamental que o trabalho esteja relacionado à “consciência autêntica”, à consciência da situação, quais são as demandas do trabalho para o desenvolvimento histórico particular. É por essa razão que, nos primeiros cadernos de cultura de Freire, aprender sua própria palavra é ser sujeito nacional desenvolvimentista. O discurso educativo sobre o trabalho estava internamente ligado às demandas ideológicas do desenvolvimento nacional. Em Freire (1968-1980), há uma alteração da forma de trabalho?

4.2 Conscientização em São Tomé e Príncipe: a conscientização para o trabalho. “Estrutura” mais “superestrutura” é igual a “clima cultural”

Vejamos os cadernos escritos no círculo de cultura na África, em São Tomé e Príncipe. Nos cadernos ficam explícito a necessidade de criar processo concreto de construção de um Estado nacional nesses países. Assim, o discurso educacional do educador centrava-se, devido

460 JAGUARIBE, Hélio. **Cadernos do nosso tempo**. Rio de Janeiro, Ano 1, Nr. 2, out./dez., 1953, p.147.

461 VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional Volume 2**. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1961,p.305.

a circunstância do processo anticolonial, a necessidade normativa da reconstrução nacional pelo tripé: unidade, disciplina, trabalho e vigilância. O educador e educando são um sujeito que carrega para si, junto com a coletividade, a responsabilidade da construção de uma nova realidade nacional. Como na passagem:

Vimos, no texto anterior, que produzir mais nas roças, nas fábricas e trabalhar mais nos serviços públicos é lutar pela reconstrução nacional. Vimos também que a reconstrução nacional, para nós, significa a criação de uma sociedade nova, sem explorados nem exploradores. Uma sociedade de trabalhadores e de trabalhadoras. Por isso, a reconstrução nacional exige de nós:

Unidade, Disciplina, Trabalho e Vigilância.

- *Unidade de todos*, tendo em vista um mesmo objetivo: A CRIAÇÃO DE UMA SOCIEDADE NOVA.

- *Disciplina* na ação, no trabalho, no estudo, na vida diária. Disciplina consciente, sem a qual nada se faz, nada se cria. Disciplina na unidade, sem a qual se perde o trabalho.

- *Trabalho*. Trabalho nas roças. Trabalho nas fábricas. Trabalho nos serviços públicos. Trabalho nas escolas.

- *Vigilância*, muita vigilância, contra os inimigos internos e externos, que farão tudo o que puderem para deter a nossa luta pela criação da nova sociedade.⁴⁶²

Ou seja, aqui está presente, na leitura de Freire (assim como nos isebianos históricos), a dialética de oposição entre “infraestrutura” e “superestrutura”, onde o trabalho, para se realizar, necessita de um “clima cultural”, onde não há trabalho sem a consciência normativa da moral e ética do trabalho integrada à situação do “ser-no-e-com-o-mundo”. Assim, no ensino, há uma constante ênfase educativa na integração com a realidade e na responsabilidade moral com o trabalho. Presente na passagem:

Eu me preocupo com o nosso País. Carlos deu um livro a Maria e outro a mim. Dois dias depois, Carlos veio à roça falar comigo.

Eu sou teu amigo, gosto de ti. Leva contigo este livro que te dou.

Ele desperta cedo para o trabalho. Às vezes, fala consigo mesmo, de si para si.

Ela também fala consigo mesma. Ele e ela pensam no futuro de seu povo ao mesmo tempo que trabalham para fazer o futuro.

Todas as vezes em que o vejo e em que a vejo lhes falo dos estudos.

Eu - me - a mim - de mim - para mim - contigo Tu - te - a ti - para ti - contigo.⁴⁶³

462 FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam** / Paulo Freire. – São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1989, p.35.

463 FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam** / Paulo Freire. – São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1989, p. 29.

A ênfase na conservação da memória histórica, em relação ao passado colonial, se faz presente na afirmação da circunstância anticolonial em negação da opressão histórica, enunciando constantemente à liberdade, embora não seja uma libertação completamente alcançada no presente. É necessário trabalhar e honrar os sacrifícios da independência, para que esses sacrifícios pelo processo revolucionário não sejam em vão, ressaltando a responsabilidade do trabalho, para o aumento da produção para a construção de uma nova realidade:

Nós nos tornamos independentes A custa de muitos sacrifícios. Com unidade, disciplina e trabalho estamos a consolidar nossa independência. Repelimos quem está contra nós e acolhemos aqueles e aquelas que demonstram sua solidariedade conosco.

Vós, colonialistas, vos enganastes, ao pensar que vosso poder de explorar era eterno. Para nós, era impossível que a fraqueza dos explorados se tornasse força na luta contra vosso poder.

Levastes convosco quase tudo o que era nosso, mas não pudestes levar convosco a nossa vontade determinada de ser livres.

Maria, Julieta, Jorge e Carlos, eles e elas se esforçam no trabalho para aumentar a produção. Trazem sempre consigo a certeza da vitória.

Nós - nós - conosco Vós - vós - convosco

Eles - Elas - se - a si - de si - para si - consigo - lhes - os - as.⁴⁶⁴

Assim, Freire (1989), nos cadernos de educação, apresenta os “temas geradores” afirmando: “A luta de libertação”, onde coloca os movimentos políticos que guiaram a libertação do povo, como o MLSTP (Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe) e o PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde). “A luta pela libertação” é uma reafirmação da memória da luta anticolonial, e reafirma que o processo de libertação não acabou; ele é uma luta contínua que demanda a concretização do tripé ético já mencionado. “Trabalho e transformação do mundo” afirma o trabalho como um dos pilares da realidade e, principalmente, como ele é socialmente organizado. Como na passagem:

O trabalho que transforma nem sempre dignifica os homens e as mulheres. Só o trabalho livre nos dá valor. Só o trabalho com o qual estamos contribuindo para a criação de uma sociedade justa, sem exploradores nem explorados, nos dignifica.

Na época colonial, o nosso trabalho não era livre. Trabalhávamos para os interesses dos colonialistas que nos exploravam. Eles se apropriaram das nossas terras e da nossa força de trabalho e enriqueceram à nossa custa. Quanto mais ricos ficavam eles, tanto mais pobres ficávamos nós. Eles eram a minoria exploradora. Nós éramos a maioria explorada. Hoje, somos

464 FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam** / Paulo Freire. – São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1989, p. 30.

independentes. Já não trabalhamos para uma minoria. Trabalhamos para criar uma sociedade justa. Temos muito o que fazer ainda.⁴⁶⁵

Há também o “tema gerador” “Trabalho Manual e Trabalho Intelectual”, onde Freire insiste em superar essa dicotomia, pois:

Na sociedade que estamos criando, não separamos a atividade manual da intelectual. Por isso, as nossas escolas serão escolas do trabalho. Os nossos filhos e as nossas filhas aprenderão, desde cedo, trabalhando. Vai chegar um dia em que, em São Tomé e Príncipe, ninguém trabalhará para estudar nem ninguém estudará para trabalhar, porque todos estudarão ao trabalhar.⁴⁶⁶

Na “Sociedade nova”, Freire afirma que a formação de uma nova sociedade é um parto, assim, como processo crítico da educação (as fases da “conscientização”). Mas o que seria a sociedade nova? A sociedade nova é uma sociedade sem exploradores e nem explorados. Nas palavras do educador:

É a sociedade em que nenhum homem, nenhuma mulher, nenhum grupo de pessoas, nenhuma classe explora a força de trabalho dos outros. É a sociedade em que não há privilégios para os que trabalham com a caneta e só obrigações para os que trabalham com as mãos, nas roças e nas fábricas. Todos são trabalhadores a serviço do bem de todos.

Não se cria uma sociedade assim da noite para o dia Mas é preciso que o Povo comece a ter na cabeça, hoje, esta forma de sociedade.⁴⁶⁷

Nesse sentido, fazendo a mediação com o Caderno de Cultura apresentado no primeiro capítulo desta tese, a forma como se realiza o trabalho educativo é a mesma, embora sempre atualizando os conteúdos das diferenças contextuais da situação dos educandos – a educação está sempre relacionada ao “ser-no-e-com-o-mundo”. O que significa que o programa ainda parte das mesmas “fases” de alfabetização das primeiras obras: levantamento do universo vocabular (palavras que representam a existência dos educandos) para depois trabalhar o processo de alfabetização a partir do vocábulo existencial. Situações existenciais típicas (problemáticas ligadas às questões de como se dá a cultura e como se organiza a sociedade – a leitura crítica do mundo) permitem que o educador e educando apreenda a leitura refletindo sobre sua realidade. Como diz o educador: “No fundo, esse conjunto de representações de situações concretas possibilitava aos grupos populares uma 'leitura' da 'leitura' anterior do

465 FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam** / Paulo Freire. – São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1989, p. 37.

466 FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam** / Paulo Freire. – São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1989, p. 40.

467 FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam** / Paulo Freire. – São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1989, p. 38.

mundo, antes da leitura palavra.”⁴⁶⁸ A partir desse processo, o educando necessita realizar em *práxis*, de modo que a representação do objeto à palavra não se limite apenas à imagem do mundo, mas que essa imagem se transforme em intencionalidade, tendo como fim a criação de uma nova realidade. Ou seja, aqui estamos no mesmo processo formal das dialéticas das consciências, a conscientização. Primeiro, a comunicação, o processo de internalizar a diferença (educador e aluno) do outro pelo diálogo. O diálogo, por sua vez, problematiza as situações limites e afirma uma unidade, uma razão comum, entre as diferentes posições de educador e aluno. Essa diferença é conservada, refletindo que a consciência de si, que eu ter no seu eu um tu, produz um horizonte, não mais por meios de conflitos comunicacionais, mas por uma unidade intersubjetiva comum. No final do processo, a consciência toma para si que a realidade é construída pela *práxis*; assim, conclui-se que só é possível existir em comunhão com todos.

Mas ainda é necessário salientar uma diferença sobre a relação do trabalho. Aquilo que Scocuglia (2019) argumenta como ênfase na dimensão “infraestrutural” é contrário aos primeiros trabalhos de Freire (1959-1967), que se limitavam a uma análise da “superestrutura”. Nos primeiros trabalhos, como vimos, Freire relaciona o trabalho, na circunstância histórica, como expressão cultural. Mas há dualidade nessa trabalho como cultura, o homem não apenas trabalha para a conservação de sua vida, mas dá existência à realidade pelo trabalho. Assim, no nível ôntico, cada cultura trabalha de forma particular, pois cada cultura tem uma maneira singular de significar seu trabalho; mas, no nível ontológico, a transformação positiva do trabalho, sem “dominação” de um sobre o outro, é humanização. Já na sua experiência na África, Freire concebe o trabalho não apenas como fenômeno cultural, mas como um fenômeno social, centrando-se na reflexão de como se organiza o trabalho na forma social. Como na passagem:

A produção resulta da combinação entre os meios de produção e a força de trabalho. Para compreender uma sociedade é importante saber de que modo se organiza o seu processo produtivo.

É preciso saber como se combinam os meios de produção e a força de trabalho. É preciso saber a natureza das relações sociais que se dão na produção: se são relações de exploração ou se são relações de igualdade e de colaboração entre todos.

468 FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam** / Paulo Freire. – São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1989, p. 14.

Na época colonial, as relações sociais de produção eram de exploração. Por isto, tinham de ser violentas. Os colonialistas se apoderavam dos meios de produção e de nossa força de trabalho. Eram donos absolutos das terras, das matérias brutas, das matérias-primas, das ferramentas, das máquinas, dos transportes e da força de trabalho dos trabalhadores. Nada escapava ao seu poder e ao seu controle.

Quando falamos, hoje, em reconstrução nacional para criar uma sociedade nova, estamos falando de uma sociedade realmente diferente. De uma sociedade em que as relações sociais de produção já não serão de exploração, mas de igualdade e colaboração entre todos.⁴⁶⁹

Assim, para Scocuglia (2019), o discurso de Freire (1970-1980), na sua autocrítica, em certo sentido – mas não em sua totalidade – revirou de cabeça para baixo o Freire nacionalista liberal (1959-1967). Pois agora ele já não se limita apenas a uma análise da “superestrutura” (cultura, ideologia, consciência) do trabalho, mas também da “infraestrutura” (forças produtivas e relações de produção). Freire compreende que é necessário também transformar as relações de produção. Nesse sentido, Freire fez uma ruptura ôntica com os isebianos históricos, pois acreditavam, assim como o educador (1959-1967), que a luta de classes era um efeito negativo da relação (da estrutura e da superestrutura) entre colonizador e colonizado. O trabalho poderia ser humanizador, mesmo numa relação de classes, pois é reconhecido pela consciência de si, como integrada à situação “faseológica” de desenvolvimento humano do binômio luta e trabalho; todos os efeitos negativos desse processo são reconciliados pelo reconhecimento da “pessoa humana”. Já em Freire (1968-1980) não é possível humanizar-se sem produzir uma ruptura com o capitalismo.

4.3 - “Diamat”: o mito da estrutura como causa da superestrutura

Mas antes de prosseguir, é necessário interrogar essa leitura de “infraestrutura” e “supraestrutura” de Scocuglia (2019). A proposição centra-se na assertiva de que a estrutura é uma causa direta da superestrutura. É como vista na interpretação de Gadotti (1995) sobre a crítica de Marx a Hegel, no seu revirar de ponta cabeça. Nas suas palavras:

Marx preocupava-se em entender o processo de formação histórica do modo de produção capitalista, não como se fosse uma forma a formação histórica do modo de produção capitalista, não como se fosse acabada de relação homem-sociedade, mas como um *fieri*, um sendo. Para ele não existem fatos em si, como quer fazer crer o empiricismo, que se deixariam examinar de maneira

469 FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam** / Paulo Freire. – São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1989, p. 41.

neutra, desligados do processo histórico-econômico, psicológico e político do homem. Não é a consciência humana, como sustenta o idealismo, nem a pura realidade, como sustenta o empiricismo, mas é o próprio homem que figura como ser produzindo-se a si mesmo, pela sua própria atividade, "pelo modo de produção da vida material". A condição para que o homem se torne homem (porque ele não é, ele se torna) é o trabalho, a construção da sua história. A mediação entre ele e o mundo é a atividade material.⁴⁷⁰

Nessa interpretação, a modo de produção é o princípio motor da sociedade, como materialidade; logo, todas as dimensões da realidade e da sociedade (como cultura, política, subjetividade, consciência etc.) são causadas pelas relações de produção. O que Freire fez, ao contrário dessa assertiva, como argumenta o Scocuglia, foi relacionar as duas instâncias da realidade da “produção material” e da cultura em uma relação dialética não dogmática. No entanto, é interessante que essa interpretação se faz presente nos isebianos históricos, e é daí que parte sua empreitada filosófica como crítica ao economicismo. Para eles, como vimos, há sempre uma dialética da consciência (superestrutura) com o concreto, ou material (estrutura). Freire também faz mesma relação, no texto de 1967 não utilizava os termos estrutura e superestrutura, mas a relação entre mentalidade, advinda de Gunnar Myrdal e Mannheim, e estrutura, como na passagem:

O desenvolvimento, envolvendo não apenas questões técnicas ou de política puramente econômica ou de reformas de estruturas, mas guardando em si, também, a passagem de uma para outra mentalidade. A da adesão à necessidade das reformas profundas, como fundamento para o desenvolvimento e este para a própria democracia.⁴⁷¹

Já no texto de 1968, Freire não utiliza o termo “mentalidade”, mas “superestrutura”, em referência a Althusser, interpreta a relação entre cultura (superestrutura) e forças produtivas e relações de produção (infraestrutura), onde o desenvolvimento técnico não é antagônico à humanização:

Neste sentido, a formação técnico-científica não é antagônica à formação humanista dos homens, desde que ciência e tecnologia, na sociedade revolucionária, devem estar a serviço de sua libertação permanente, de sua humanização. Desde esse ponto de vista, a formação dos homens, para qualquer que fazer, uma vez que nenhum deles se pode dar a não ser no tempo e no espaço, está a exigir a compreensão: a) da cultura como supra-estrutura e, não obstante, capaz de manter na infra-estrutura revolucionariamente transformando-se, “sobrevivências” do passado;(Ver Louis Althusser, Pour Marx, op. cit.e) b) do que fazer mesmo, como instrumento da transformação da cultura.⁴⁷²

470 GADOTTI, Moacir. **Concepção Dialética da Educação**. São Paulo, Cortez, 1995. p.20.

471 FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p.87.

472FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.98.

Todavia, essa interpretação endereça ao marxismo economicista, ou vulgar, em que a economia seria essencialmente o princípio causal de toda a realidade, e não a Marx. A crítica é ao “Diamat” (marxismo vulgar), que, como diz Adorno, é “um engodo propagandístico, pois nega o princípio da dialética, segundo a qual a filosofia não pode dar por satisfeita somente por princípios originários”⁴⁷³. A necessidade de uma produção de um princípio primeiro seria a forma do “Diamat” contra-argumentar com outros princípios primeiros, como linguagem e comunicação, antropologias do humano, princípios religiosos etc., afirmando o trabalho como origem do ser, como uma determinação primeira antes de qualquer outra determinação ao “ser-aí”. Porém, nessa certeza, o marxismo entraria naqueles típicos paradoxos dos “isebianos históricos” e de Freire ao inferir uma ontologia do ser. Pois, se a economia é o princípio primeiro, não há mais necessidade de ação humana; não haveria mais a necessidade da práxis da classe trabalhadora, pois toda ação está essencialmente subordinada a “fases” do desenvolvimento econômico. A partir de uma dialética evolucionista das forças produtivas em oposição às relações de produção, constituem-se por ser um movimento incessante de desenvolvimento, quando ultrapassam seu estado anterior para um novo grau de desenvolvimento. O próprio capitalismo se torna uma entrava para a própria forma capitalista; essa contradição traz a necessidade da revolução socialista, cuja relação é novamente produzir relações de produção que tornem possível o desenvolvimento intensivo econômico, para que, de suas contradições, possa chegar-se ao comunismo. A história, portanto, seria somente o desdobramento de relações de produção, pois, como ontologia do ser, qualquer ação já foi pré-determinada pelo movimento das “leis econômicas”. Qualquer ação, seja positiva ou negativa ao sistema, é reconhecida como ação do próprio sistema.

A partir disso, vejamos que Marx (2008) diz no prefácio da *Contribuição a crítica da economia política*:

(...) na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais

473 ADORNO, Theodor. **Introdução à dialética**. Tradução e apresentação à edição brasileira por Erick Calheiros de Lima. – São Paulo. Editora Unesp, 2022, p.98.

determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual.⁴⁷⁴

A afirmação de Marx (2008) não é que a estrutura causa, e sim que condiciona. O cerne da questão é que as relações sociais expressam uma estrutura da qual elas constituem sua forma de organizar a vida. Cada forma social tem seu modo próprio de constituir suas relações de produção; assim, se uma forma social apresenta maior determinidade das relações de mercado sobre outras determinações, isso significa que essa determinação particular organiza, como fundamento, as relações econômicas dessa sociedade em específico. A determinação particular, seja qual for suas especificidades, constitui as necessidades para que a organização social se realize. A estrutura é, portanto, aquilo que é necessário para constituir um modo de vida. Por exemplo, no capitalismo, pode ser gerido por várias formas políticas e ideológicas; pode se constituir por meio de regimes democráticos liberais, por regimes antidemocráticos, como fascismo e nazismo, ou nacionalistas de esquerda ou de direita. Pouco importa seu modelo econômico, seja keynesianismo ou austríaco, mas nenhum desses modelos está para além da estrutura; na verdade, eles são mecanismos para gerenciar a estrutura, colocando-a em movimento. Nesse caso específico, os modelos políticos e econômicos são maneiras de conservar a estrutura, mas por caminhos de gerenciamento diferentes. Ao final, a forma social é a mesma; o que muda são os modelos de gerenciamento do mercado, como superestrutura. A superestrutura é um condicionamento contingente; aquilo não é necessário para que a estrutura opere seu realizar. Nesse sentido, formas de relação de produção, de governo, da política, do Estado, da técnica e da cultura podem se apresentar em formas sociais diversas, que não são efeitos direto da estrutura do mercado com a universalidade das relações sociais capitalista. Mas devemos tomar cuidado, pois a superestrutura não é expressão somente de coisas “abstratas” (do pensamento, da moral, da ideologia, da cultura etc.) que se diferem da “materialidade” das relações de produção. Ora, no nosso presente, existem comunidades comunais (como indígenas), ou até mesmo caçadores e coletores na África; ademais, podem existir grupos familiares, seja no campo ou na cidade, que sustentam sua vida não pela troca de mercadorias, mas por uma organização do trabalho interna à comunidade. Esses exemplos são particular em negação à forma social hegemônica capitalista. Por outro, há conteúdos ideológicos que são reflexos da especificidade da

474 MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**/Karl Marx; tradução e introdução de Florestan Fernandes. 2. ed. - São Paulo : Expressão Popular, 2008, p.47.

estrutura; sem eles, a própria estrutura desmorona-se. Numa sociedade mercadológica, ela necessita de uma ciência mercadológica, de uma cultura mercadológica; caso contrário, ela deixa de existir. É como diz Benjamin: o próprio capitalismo torna-se uma religião.

Outra questão de suma importância é que Marx não abstrai a estrutura como princípio primeiro. A questão para Marx é um conjunto de determinações, a forma, como diz Grespan (2019), como se constituem as determinações de uma organização social em específico. Isto fica explícito na crítica a Engels (1978) ao materialismo histórico vulgar. Nas palavras dele:

De acordo com a concepção materialista da história, o elemento determinante *final* na história é a produção e reprodução da vida real. Mais do que isso, nem eu e nem Marx jamais afirmamos. Assim, se alguém distorce isto afirmando que o fator econômico é o *único* determinante, ele transforma esta proposição em algo abstrato, sem sentido e em uma frase vazia. As condições econômicas são a infra-estrutura, a base, mas vários outros vetores da superestrutura (formas políticas da luta de classes e seus resultados, a saber, constituições estabelecidas pela classe vitoriosa após a batalha, etc., formas jurídicas e mesmo os reflexos destas lutas nas cabeças dos participantes, como teorias políticas, jurídicas ou filosóficas, concepções religiosas e seus posteriores desenvolvimentos em sistemas de dogmas) também exercitam sua influência no curso das lutas históricas e, em muitos casos, preponderam na determinação de sua forma. Há uma interação entre todos estes vetores entre os quais há um sem número de acidentes (isto é, coisas e eventos de conexão tão remota, ou mesmo impossível, de provar que podemos tomá-los como não-existent ou negligenciá-los em nossa análise), mas que o movimento econômico se assenta finalmente como necessário. Do contrário, a aplicação da teoria a qualquer período da história que seja selecionado seria mais fácil do que uma simples equação de primeiro grau.⁴⁷⁵

De outro modo, é como diria Adorno (2022): Marx não faz uma receita de bolo; o próprio método de análise se realiza pela coisa analisada. Estrutura e superestrutura não são modelos gerais de uma teoria geral da história, mas são determinações da coisa mesma. A estrutura é algo que se reproduz como necessidade de universalidade a uma forma de organização, independe da vontade particular de indivíduos, enquanto a superestrutura são determinações particulares não necessárias para a reprodução do sistema. A relação e realização dos seus conteúdos vai depender da forma como se constitui uma determinada organização social.

Aliás, sobre essa passagem de Engels, Althusser (2015) comenta que: “a produção é o fator determinante, mas apenas ‘em última instância’”⁴⁷⁶. Como ‘última instância’, não afirma

475 ENGELS, F. **Letters on Historical Materialism**. To Joseph Bloch. [1890]. pp. 760-765. in TUCKER, Robert C. (org.) *The Marx-Engels reader*. 2. ed. New York: W. W. Norton & Company, 1978. In: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22.htm>

476 ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**/ Louis Althusser; tradução Maria Leonor F. R. Loureiro; revisão técnica: Márcio Bilharinho Naves, Celso Kashiura Jr, - Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015, p.88.

uma causa e efeito diretos e imediatos”, mas mediada, de acordo com seu conjunto de determinações que constituem a forma social. Ou seja, por negações determinadas, como necessárias ou opositivas, que constituem outra cena — política, ideologia, formas jurídicas e culturais — toma para si “autonomia relativa”; não são causas diretamente pelo modo de produção. Assim, em determinados contextos, as influências ideológicas negativas à reprodução da estrutura podem influenciar as transformações da forma social.

Pelas leituras de Scocuglia (2019) sobre esse tema, embora insista na relação entre superestrutura e estrutura, ele se limita a generalizar a superestrutura como mentalidades e a estrutura como relações de produção. Essa afirmação se expressa na relação que o historiador argumenta que Freire fez ao relacionar idealismo (existencialismo, personalismo, hegelianismo, cristianismo) e marxismo (forças produtivas e relações de produção). Essa seria uma ruptura em relação à filosofia anterior que relacionava idealismo com o nacionalismo desenvolvimentista. Nesse novo momento, Freire (1970-1980) avançaria seu “marxismo superestrutural” na *Pedagogia do Oprimido*, incluindo a estrutura como base relacional do que ocorre na superestrutura da sociedade, o que significa que Freire coloca em prioridade o trabalho e a produção como “princípio e locus político-educativo.”⁴⁷⁷ É verdade que não é apenas Scocuglia (2019) que faz essa interpretação vulgar; Freire também o fez. A “dialecicidade” que Freire (1970-1980) afirma entre estrutura e superestrutura parte do mesmo princípio, ideal em oposição ao material; ou seja, aqui estamos na mesma lógica de oposição da dialética da subjetividade e da objetividade. Como na passagem:

Ao nos propormos uma análise dos níveis de consciência, gostaríamos de sublinhar, desde o começo, que, se, de um lado, não estaremos absolutizando a consciência e, de modo geral, a supra-estrutura, de outro, não estaremos tampouco absolutizando a infra-estrutura. Estaremos, pelo contrário, procurando compreender os diferentes níveis de consciência em sua relação dialética com as condições materiais da sociedade, por isso mesmo, nem como determinantes daquelas condições nem como suas puras cópias. Temos insistido, neste como em outros, trabalhos, em que a estrutura social, como um todo, é, em última análise, não a soma (nem também a justaposição) da infra-estrutura com a supra-estrutura, mas a dialetização entre as duas.⁴⁷⁸

477 SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas** / Afonso Celso Scocuglia.- 7a .ed.- João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p.109.

478 FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e outros escritos**. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981, p.56.

Ao final, Scocuglia (2019) está sugerindo uma “síntese” entre o idealismo (superestrutura) e o materialismo (estrutura). De um lado, deve-se reconhecer a dimensão do trabalho material, mas não se pode esquecer a dimensão cultural e ideológica do idealismo. Ora, mas, ao final, qual é a “síntese”? O historiador deixa implícito em seu texto que, apesar de o educador ser um pensador “não dogmático”, seu telos final é a humanização. Nas suas palavras:

Assim, se nos seus escritos a “humanização não se fará sem a destruição da sociedade de exploração e da dominação humana”, o itinerário da consecução de tal possibilidade é sempre democrático. Tal fato, entre outros, o torna atual e incluso nas discussões da crise dos paradigmas determinantes, nas quais “outras razões” pretendem recolocar a práxis humana no centro das decisões do mundo.⁴⁷⁹

Scocuglia, portanto, queria dizer que o que sustenta o “novo” discurso de Freire é a tensão de oposição entre infraestrutura e superestrutura, mas, afinal, o que ele realmente diz não é que o binômio luta e trabalho é um efeito histórico da oposição “trans-histórica” entre humanização e desumanização, como argumentam Fiori, Torres, Gadotti, etc.? O que o historiador não levou em consideração é a forma como os eventos históricos são submetidos para o educador. Todo evento histórico, para Freire, tem uma dimensão dual: a história está submetida a uma ordem superior. Quando Freire diz que a vocação do ser é a humanização, ele está afirmando que toda opressão é uma distorção do ser, uma negação da humanização. Essa ambiguidade é também compreendida por Aronowitz (1993) ao dizer que:

Note-se aqui que Freire teoriza a luta de classes, não como um jogo de soma zero em que a vitória dos oprimidos constitui uma derrota para o opressor, mas como uma práxis com significado universal e, mais precisamente, ganho universal. Pois, como argumenta Freire, como opressoras dos seus semelhantes, as “élites dominantes” perdem a sua humanidade, já não são capazes de representar a vontade geral de completar o projeto de humanização. Freire brinca de forma ambígua com a noção de Marx de que a classe trabalhadora está em “cadeias radicais”. (...) Onde Marx vê a classe trabalhadora “dentro” mas não “da” sociedade, Freire insiste que eles estão “dentro da estrutura” que os oprime.⁴⁸⁰

Seguindo a lógica antropológica freiriana da estrutura e superestrutura, podemos afirmar que o trabalho organizado na forma social capitalista é um efeito contingente da

479 SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas** / Afonso Celso Scocuglia.- 7a .ed.- João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p.110.

480Tradução nossa. ARONOWITZ, Stanley Paulo Freire's Radical Democratic Humanism Stanley. IN MACLAREN Peter and LEONARD Peter. **Paulo Freire: A critic encounter published** .1993 by Routledge 11 New Fetter Lane, London, p.13 a 14.

“estrutura” da desumanização que se expressa em contextos específicos de formas sociais. Ou seja, todas as formas sociais de organização do trabalho ao longo da história são “superestruturas”, pois refletem a oposição “estrutural” da tensão da luta e do trabalho, que, por outro lado, no “transhistórico”, são expressões da oposição entre desumanização e humanização. E, por isso, como argumentado por Morrow e Torres (1993), os “conceitos marxistas” são específicos a determinada historicidade, enquanto a oposição entre opressão e humanização é a “estrutura geral” da história.

Embora Scocuglia afirme uma relação entre superestrutura e estrutura em Freire, afirmando o trabalho como princípio da política educacional, por outro lado, ele não reconhece que o trabalho em Freire ainda é entendido sob a perspectiva do “existencialismo cultural” do que do marxismo, ou até do marxismo vulgar; porque ainda o trabalho é, como em Vieira Pinto (1960), uma determinação da existência. Como no artigo sobre sua experiência educativa e os cadernos culturais em São Tomé e Príncipe, Freire diz (1989):

Daí que sempre tenha insistido em que as palavras com que organizar o programa da alfabetização deveriam vir do universo vocabular dos grupos populares, expressando a sua real linguagem, os seus anseios, as suas inquietações, as suas reivindicações, os seus sonhos. Deveriam vir carregadas da significação de sua experiência existencial e não da experiência do educador. A pesquisa do que chamava universo vocabular nos dava assim as palavras do Povo, grávidas de mundo. Elas nos vinham através da leitura do mundo que os grupos populares faziam. Depois, voltavam a eles, inseridas no que chamava e chamo de codificações, que são representações da realidade. A palavra tijolo, por exemplo, se inseriria numa representação pictórica, a de um grupo de pedreiros, por exemplo, construindo uma casa. Mas, antes da devolução, em forma escrita, da palavra oral dos grupos populares, a eles, para o processo de sua apreensão e não de sua memorização mecânica, costumávamos desafiar os alfabetizando com um conjunto de situações codificadas de cuja decodificação ou “leitura” resultava a percepção crítica do que é cultura, pela compreensão da prática ou do trabalho humano, transformador do mundo.⁴⁸¹

Nesse sentido, o trabalho, para Freire, não é somente uma mediação entre forças produtivas e relações de produção, como no marxismo vulgar. O trabalho está relacionado à experiência existencial – intrinsecamente à situação no-e-com-o-mundo. A transição das codificações do objetivo para a palavra transformadora, as formas como a realidade é representada, intencionada e comunicada ao outro, representam a unidade dialógica do sujeito humanizador.

481 FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam** / Paulo Freire. – São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1989, p. 13 a p.14.

Assim, o sujeito que trabalha coloca sua intencionalidade no mundo, uma parte de suas qualidades como “pessoa humana”; ou seja, o homem, quando trabalha, não apenas conserva sua vida ou cria valor de uso, mas expressa sua existência (a consciência de si das necessidades históricas para a humanização) no objeto produzido. Assim, contra o trabalho desumanizante, o trabalho, para Freire, é a transformação humanizante do mundo.

4.4 Freire e o marxismo: uma conversa para reforçar a conscientização

Mas ainda sobre as influências e aproximações de Freire ao marxismo, ainda é necessário apresentar como elas são estruturadas no discurso de Freire. Sobre isso, Freire nos diz algo interessante sobre suas maiores influências em sua conversa com Myles Horton nos anos 1990, um grande ativista norte-americano dos direitos civis:

Lembro-me, por exemplo, o quanto fui ajudado pela leitura de Frantz Fanon... Eu estava escrevendo *Pedagogia do Oprimido* e o livro estava quase terminado quando li Fanon [Os Condenados da Terra]. Tive que reescrever o livro para poder começar a citar Fanon e assim poder mencioná-lo... Fui influenciado por Fanon sem saber. Tive outros casos como esse... Fanon foi um deles. Albert Memmi, que escreveu um livro fantástico, *O Colonizador e o Colonizado*, foi o segundo.⁴⁸²

Começamos por essas referências que foram capazes de demandar uma reescritura do texto de Freire (1968). Primeiro com Albert Memmi, que é referenciado em *Pedagogia do Oprimido* pelo fenômeno da internalização do colonizador na “consciência colonizada”, nas palavras do educador.

É interessante observar como Memmi em uma excepcional análise da “consciência colonizada”, se refere à sua repulsa de colonizado ao colonizador mesclada, contudo, de “apaixonada” atração por ele. A autodesvalia é outra característica dos oprimidos. Resulta da introjeção que fazem eles da visão que deles têm os opressores.⁴⁸³

Em outro momento do texto, Freire (1968) argumenta que essa autodesvalia, em referência a Memmi, seria o mito da inferioridade ontológica, a posição dos oprimidos (colonizados) é de inferioridade aos opressores (colonizadores).⁴⁸⁴

482Horton, M., & Freire, P. (1990). In B. Bell, J. Gaventa, & J. Peters (Eds.), *We make the road by walking: Conversations on education and social change*. Philadelphia: Temple University Press. Tradução nossa. Apud TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2019, p.6.

483FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.32.

484FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.86.

Já Fanon é referenciado indiretamente, uma única vez, em *Pedagogia do Oprimido*, pela questão da aderência ao opressor. Freire (1968) diz:

Podem estar naquela postura anteriormente referida de “aderência” ao opressor.

É possível, também, em função de certas condições históricas objetivas, que já tenham chegado, senão à visualização clara de sua opressão, a uma quase “clareza” desta.

Se, no primeiro caso, a sua “aderência” ou “quase aderência” ao opressor não lhes possibilita localizá-lo fora delas [Ver Frantz Fanon, op. cit.], no segundo localizando-o, se reconhecem, em nível crítico, em antagonismo com ele. No primeiro, com o opressor “hospedado” nelas, a sua ambigüidade as faz mais temerosas da liberdade. Apeiam para explicações mágicas ou para uma visão falsa de Deus – (estimulada pelos opressores) – a quem fatalisticamente transferem a responsabilidade de seu estado de oprimidos.

Sem crerem em si mesmos, destruídas, desesperançadas, estas massas, dificilmente, buscam a sua libertação, em cujo ato de rebeldia podem ver, inclusive, uma ruptura desobediente com a vontade de Deus – uma espécie de enfrentamento indevido com o destino. Dai, a necessidade, que tanto enfatizamos, de problematizá-las em torno dos mitos de que a opressão as nutre.⁴⁸⁵

Posteriormente, no compilado de textos *Ação Cultural para Liberdade e outros escritos*, a referência se repete da mesma forma. Freire cita indiretamente Memmi e Fanon:

Suponhamos que propuséssemos a indivíduos de grupos ou classes dominadas codificações que mostrassem sua tendência [A este propósito, ver Frantz Fanon, *Os condenados da Terra*, e Albert Memmi, *Retrato do Colonizado*] a seguir os modelos culturais dos dominadores (tendência que têm os dominados em certo momento de suas relações com os dominadores). É possível que resistissem às codificações, considerando-as falsas, talvez mesmo ofensivas. Na medida, porém, em que se aprofundassem em sua análise, começariam a perceber que sua aparente imitação dos modelos do dominador é o resultado da introjeção daqueles modelos e, sobretudo, dos mitos sobre a pseudo-superioridade das classes dominantes a que corresponde a pseudoinferioridade dos dominados. Assim, o que, de fato, é introjeção, aparece, numa análise ingênua, como se fosse pura imitação. Basicamente, como tentei aclarar em *Pedagogia do Oprimido*, quando certos setores das classes dominadas reproduzem o estilo de vida das classes dominantes, é que estas se encontram na “intimidade” do ser daquelas. Os oprimidos extrojetam aos opressores quando, tomando distância deles, os objetivam. Identificando-os, reconhecem-nos, então, como seus antagonistas.⁴⁸⁶

Aliás, podemos observar que essa interpretação se repete já no final de sua vida, no texto *Pedagogia da Esperança*, de 1993, quando fala sobre as relações de dominação em suas experiências com os camponeses: “Possivelmente, aqueles camponeses estavam, pela

485FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.101.

486 FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e outros escritos**. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981, p.44.

primeira vez, tentando o esforço de superar a relação que eu chamei, em *Pedagogia do Oprimido*, de ‘aderência’ do oprimido ao opressor, para ‘tomar distância dele’ e localizá-la fora de si, como diria Fanon.”⁴⁸⁷

Sobre essas passagens, devemos mediá-las com a afirmação de Freire de que, antes de ler Fanon, ele era “influenciado por Fanon sem saber”. Ora, o que aproxima Freire de Fanon, assim como de Memmi, é a teoria do reconhecimento (*Anerkennung*) da consciência de si advinda da leitura da DSE do existencialismo-personalista. A começar por Memmi, Freire internaliza a análise de Memmi, abstraindo do livro do ensaísta francês a leitura histórica pelo reconhecimento da dominação e da libertação advinda da DSE. Aliás, a primeira edição da Paz e Terra de 1977, com tradução e prefácio escrito por Corbisier, ressalta que essa dialética, assim como argumentou Freire (1968), afirma a reviravolta da consciência colonizada, ao negar o momento anterior de sujeição ao colonizador e afirmar a si mesma como substância do processo. Nas palavras de Corbisier (1977):

A partir do momento em que, por força das contradições internas e externas, tanto no plano objetivo, real, quanto no plano subjetivo, da consciência, as populações colonizadas despertam, do longo torpor, do sono em que estavam há tanto tempos mergulhadas, a partir desse momento, a totalidade contraditória, que é o mundo colonial, é arrancada da estagnação e posta em movimento. A partir de então, o colonizado, cuja negação implicava a afirmação (negação como ser humano) do colonizador, isto é, sua antítese na relação dialética, vai empreender a negação da negação, quer dizer a afirmação de si mesmo, pólo tético na relação. Ora, assim como no momento anterior, aceitava globalmente o colonizador, recusando-se totalmente a si mesmo, agora passa a recusar globalmente o colonizador e a aceitar e afirmar-se totalmente a si mesmo. Tudo aquilo de que se envergonhava, tudo aquilo que era para ele sinal de sua diferença e motivo de humilhação, as crenças, os valores, os usos e costumes que constituíam a tradição, a fisionomia nacional, tudo o que, contraposto ao mundo do colonizador, alimentava seu complexo de inferioridade, e era por ele subitamente assumido, em atitude polêmica, de desafio, como forma e expressão de sua personalidade própria, nacional. “A mesma paixão que o fazia admirar e absorver a Europa – escreve Memmi – o fará afirmar suas diferenças; uma vez que essas diferenças o constituem, constituem propriamente sua essência.”⁴⁸⁸

Freire (1968) faz referência a Memmi, pois a relação entre opressor e oprimido, como uma relação trans-histórica, se repete e encarna-se no mesmo movimento ôntico da análise

487FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993, edição 2005. p.26.

488MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**; tradução de Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. 2.ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977. p.12.

anticolonial do ensaísta francês. Para Memmi (1977), é preciso superar a dialética do colonizador e do colonizado, pois é este movimento que mantém essa relação viva. Como diz o francês:

Para alguma coisa serve a infelicidade: a existência do colonialista está por demais ligada à do colonizado, jamais poderá superar essa dialética. Precisa negar, com todas as suas forças o colonizado e, ao mesmo tempo, a existência de sua vítima lhe é indispensável para continuar a ser o que é.⁴⁸⁹

Podemos dizer que essa aproximação se realiza da mesma forma em Fanon. Freire procura entender, no filósofo marxista, a internalização do desejo do colonizador no colonizado, o que Freire denomina de “aderência”. Da mesma maneira que Freire deixa implícito, em *Pedagogia do Oprimido*, que o sonho do oprimido, isolado de sua vocação humanizadora, é ser opressor, Fanon (1963) diz: “O colonizado é um perseguido que sonha permanentemente transformar-se em perseguidor”⁴⁹⁰. Fanon trabalha a questão da identidade do colonizador e do colonizado, assim como Hegel, em sua apresentação da lógica da identidade, como sujeito. A dominação do colonizador é internalizada como culpabilidade, e o sujeito fica dividido entre revolta e culpa, impondo a si mesmo um estado de vigília. Esse seria o fardo, a maldição dessa relação. Mas, ao contrário de Freire em sua leitura de Memmi, o sujeito colonizado, embora subjugado, não internaliza a inferioridade. Ele não se convence de sua condição de subalternidade, e entra em discordância consigo mesmo, pois odeia e admira seu colonizador. Assim, ele sempre está na espera de reverter sua condição numa lógica de inversão, movendo-se de perseguido para perseguidor. Quando Fanon apresenta os símbolos sociais de poder (polícias, clarins que soam nos quartéis, desfiles militares e a bandeira hasteada), eles servem simultaneamente de inibidores — o poder que limita e afirma a identidade de colonizado — mas, ao mesmo tempo, a violência do colonizador é excitante. Essa divisão no sujeito é a apresentação de que o tecido social é constituído por conflitos imanentes. A violência que tenta suprimir as divergências pela opressão não elimina as insuscetibilidades à lei, mas as intensifica. Pois o colonizado vive uma constante tensão entre manter as expectativas da lei e resistir. Mas é a própria divisão do conflito que gera o movimento. Esperava-se que, por meio dessa contradição, anulasse a identidade, mas, ao

489MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**; tradução de Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. 2.ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977. p.57.

490FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963, p.40.

contrário, os obstáculos à realização plena da identidade impulsionam a realização da relação colonizador e colonizado. Assim, diz Fanon (1963):

‘Não te movas, mas antes: ‘Prepara bem o teu golpe’. E, de facto, se o colonizado tivesse tendência para se deixar adormecer, esquecer, a altivez do colono e a sua precaução de experimentar a solidez do sistema colonial, recordar-lhe-iam a cada passo que o grande confronto não poderá ser indefinidamente adiado. Esse impulso de tomar o lugar do colono, mantém constantemente a sua tensão muscular. Sabemos, com efeito, que em certas condições emocionais a presença do obstáculo acentua a tendência do movimento.⁴⁹¹

Sua oposição não tem o fim para superar seu estado, mas para conservá-lo por outro ângulo, ele não deseja formar uma nova relação, mas somente quer tomar o lugar do dominador.

O que se apresenta nessas referências e o modo como elas são tratadas não reformula a forma da conscientização em Freire, e sim, ao contrário, a reforça. É por essa razão que é verdadeiro quando Freire diz: “Fui influenciado por Fanon sem saber”. Muito antes de conhecer Fanon ou Memmi, ele já tinha sua relação com o “existencialismo cultural”, as análises anticoloniais dos isebianos, que também utilizavam a DSE para compreender processos de reconhecimento. A presença de Fanon (1963) e Memmi (1977), na perspectiva da conscientização, “revela” consciências de si que compartilham pontos em comum, premissas e lutas.

Assim, podemos afirmar essa certeza com todos os outros autores marxistas. Quando Freire (1968) cita Rosa Luxemburgo, como vimos, é para reforçar o diálogo com os oprimidos. Ou quando cita Marcuse, é para enfatizar os aparatos de desumanização (ou seja, manifestação ontológica nos fenômenos históricos) que se encarnam como reguladores da vida dos oprimidos, como o poder de determinar a vida e a morte. Como no exemplo da ciência que, gerenciada pela opressão, torna-se um instrumento da desumanização:

Da tecnologia, que usam como força indiscutível de manutenção da “ordem” opressora, com a qual manipulam e esmagam os oprimidos, como objetos, como quase “coisas”, não têm finalidades. As suas, são as finalidades que lhes prescrevem os opressores [A propósito das “formas dominantes de controle social” ver: Herbert Marcuse, *L'Homme Unidimensionel e Eros et Civilisation*. Paris, Editions de Minuit, 1968-1961, obras já traduzidas para o português.].⁴⁹²

491FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963, p.40.

492FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.30.

Freire cita Lukács para reforçar a necessidade da conscientização, da inserção da consciência na ação transformadora, ter consciência de suas circunstâncias na vanguarda revolucionária – integrar os oprimidos como protagonistas do processo de transformação. As defesas e a forma de defender essa relação que está presente desde seus primeiros escritos. Nas palavras de Freire:

Ao afirmar esta necessidade, Lukács coloca, indiscutivelmente, a questão da “inserção crítica” a que nos referimos. “Expliquer aux masses leur propre action” é esclarecer e iluminar a ação, de um lado, quanto à sua relação com os dados objetivos que a provocam; de outro, no que diz respeito às finalidades da própria ação. Quanto mais as massas populares desvelam a realidade objetiva e desafiadora sobre a qual elas devem incidir sua ação transformadora, tanto mais se “inserem” nela criticamente.⁴⁹³

Quando Freire cita Lucien Goldman, o objetivo é dialogar sobre as dialéticas das consciências – sobre as “fases” da conscientização. No movimento histórico das circunstâncias de opressão, a consciência está situada em “situações-limite”. Mas, ao mesmo tempo, ela normatiza as experiências possíveis e reais do “ser-no-mundo”. Essas experiências são criadas historicamente, o que significa que são constituídas por relações entre consciências. Freire (1968) abstrai para si o conceito de “consciência real” de Goldman para afirmar que as consciências estão situadas em experiências reais da estrutura social presente. Essa consciência é limitada pela própria estrutura, reproduzindo-a e sendo por ela reproduzida. Freire, a partir disso, diz: “Daí que, ao nível da ‘consciência real’, os homens se encontrem limitados na possibilidade de perceber mais além das ‘situações-limite’, o que chamamos de ‘inédito viável’”⁴⁹⁴. Assim, é necessária a passagem da “consciência real” para a “consciência máxima possível”, que é a passagem para uma relação crítica e transformadoras com a realidade. Ou seja, “situações-limite” e “inédito viável” são simplesmente uma nova nomenclatura para a consciência situada e limitada em suas circunstâncias, a “consciência ingênua” ou “transitivo-ingênua”, em contraposição à “consciência autêntica” ou “transitiva-crítica” integrada ao “ser-no-e-com-o-mundo”.

Ainda sobre a “situação-limite”, Freire argumenta a diferença entre animal e homem. O primeiro fica preso a sua situação limite biológica, “não constitui atos-limites”, não resulta em uma produção mais além de si, enquanto o segundo vai “mais além de si”, pois são seres de práxis. Práxis, para Freire, é “reflexão e ação verdadeiramente transformadora da

493FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.101.

494FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.68.

realidade, fonte de conhecimento reflexivo e criação”. Para reforçar essa assertiva, ele faz referência a Kosik. Nas palavras de Freire (1968):

A diferença entre os dois, entre o animal, de cuja atividade, porque ne os homens que, através de sua ação sobre o mundo, criam o domínio da cultura e da história, está em que somente estes são seres da práxis. Somente estes são práxis. Práxis que, Com efeito, enquanto a atividade animal, realizada sem práxis, não implica em criação, a transformação exercida pelos homens a implica. E é como seres transformadores e criadores que os homens, em suas permanentes relações com a realidade, produzem, não somente os bens materiais, as coisas sensíveis, os objetos, mas também as instituições sociais, suas idéias, suas concepções [A propósito deste aspecto, ver Karel Kosik, *Dialética do Concreto*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985, 3ª edição.]⁴⁹⁵

Essa diferença entre homem e natureza, como já apresentada nesta tese, é tratada da mesma forma desde o primeiro trabalho do educador. Freire apenas acrescenta uma referência marxista, que não altera em nada as argumentações anteriores.

Freire cita Althusser para reforçar a ideia do “hospedeiro”, a internalização de práticas opressivas que se conservam mesmo em processo de revolução cultural relacionada a já comentada relação entre “supraestrutura” e “estrutura” (que para ele é sinônimo de dialética da subjetividade e da objetividade). Nas suas palavras:

Na medida em que a conscientização, na e pela “revolução cultural”, se vai aprofundando, na práxis criadora da sociedade nova, os homens vão desvelando as razões do permanecer das “sobrevivências” míticas, no fundo, realidades, forjadas na velha sociedade.

Mais rapidamente, então, poderão libertar-se destes espectros que são sempre um sério problema a toda revolução, enquanto obstaculizam a edificação da nova sociedade.

Através destas “sobrevivências” a sociedade opressora continua “invadindo” e agora, “invadindo” a própria sociedade revolucionária.

Esta é, porém, uma terrível “invasão”, porque não é feita diretamente pela velha elite dominadora que se reorganizasse para tal, mas pelos homens que, inclusive, tornaram parte na revolução.

“Hospedeiros” do opressor, resistem como se fossem este, a medidas básicas que devem ser tomadas pelo poder revolucionário.

Como seres duais, porém, aceitam também, ainda em função das “sobrevivências”, o poder que se burocratiza e violentamente os reprime. Este poder burocrático, violentamente repressivo, por sua vez, pode ser explicado através do que Althusser chama de “reativação de elementos antigos”, toda vez que circunstâncias especiais o favoreçam, na nossa sociedade.⁴⁹⁶

495FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.59.

496FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.98.

Em *Ação Cultural para Liberdade e outros escritos*, Freire (1981) trata da mesma forma, mas pelo conteúdo da cultura do silêncio:

Se a relação que havia antes entre a estrutura dominadora e as formas de perceber a realidade e de atuar nela está desaparecendo, isto não significa que as negatividades da “cultura do silêncio” hajam perdido sua força condicionante com a instalação do “asentamiento”. Seu poder inibidor permanece, não como reminiscência inconseqüente, mas como algo concreto, interferindo no quefazer novo que a nova estrutura demanda dos camponeses. Para que se esgote este poder inibidor é necessário que as novas relações humanas, características da estrutura recéminstaurada e baseadas numa realidade material diferente, sejam capazes de criar um estilo de vida radicalmente oposto ao anterior. E, ainda assim, a “cultura do silêncio” pode, de vez em quando, em função de certas condições favoráveis, “reativar-se”, reaparecendo em suas manifestações típicas.

Só através da “dialética da sobredeterminação” [ver Louis Althusser, *Pour Marx*, François Maspéro, Paris, 1967] é possível compreender esta permanência que, na verdade, cria problemas e dificuldades até mesmo às transformações revolucionárias.⁴⁹⁷

Também, é tratado da mesma forma no livro *Conscientização*:

A ação cultural tem lugar ao nível da superestrutura. Ela somente pode ser compreendida pelo que Althusser chama “a dialética da sobredeterminação”. Este instrumento de análise nos impede de recorrer a explicações mecanicistas, ou o que é pior, a uma ação mecanicista. Se se compreende isto, não há que admirar-se pelo fato de que os mitos culturais permaneçam quando a infra-estrutura foi transformada, inclusive pela revolução.⁴⁹⁸

Essa forma de tratar já se apresentava nos primeiros trabalhos de Freire (1959-1967), como a questão dos mitos, da cultura do silêncio, dos efeitos colaterais da transformação e da revolução cultural. Mas antes a finalidade política era diferente. Antes, os mitos e efeitos colaterais atravessavam a transição para o nacionalismo desenvolvimentista, em meio à intransigência e ao antidialogismo das elites nacionais que, embora desejassem desenvolver o Brasil, relacionavam-se com as classes populares como colonizadores e colonizados (o clima cultural do colonialismo ainda era um fantasma para o nacional-desenvolvimentismo). Ou seja, na transição da “consciência ingênua”, ela se agarrava a seus mitos, com temor à liberdade, sujeitando-se a fantasias mágicas para não se aliar às necessidades da transição para o nacional-desenvolvimentismo. Ou, na nova situação do “ser-no-e-com-o-mundo”, na

497 FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e outros escritos**. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981, p.28.

498 FREIRE, Paulo. **Conscientização: teoria e prática da libertação**: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire / Paulo Freire; [tradução de Kátia de Mello e Silva; revisão técnica de Benedito Eliseu Leite Cintra]. – São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.45

transição para a democracia liberal, as elites e o povo ainda ficavam presos a formas culturais passadas, como na passagem:

Encontrava-se então o povo, na fase anterior de fechamento de nossa sociedade, *imerso* no processo. Com a rachadura e a entrada da sociedade na época do trânsito, *emerge*. Se na imersão era puramente espectador do processo, na emersão descruza os braços e renuncia à expectativa e exige a ingerência. Já não se satisfaz em assistir. Quer participar. A sua participação, que implica numa tomada de consciência apenas e não ainda numa conscientização — desenvolvimento da tomada de consciência — ameaça as elites detentoras de privilégios. Agrupam-se então para defendê-los. Num primeiro momento, reagem espontaneamente. Numa segunda fase, percebem claramente a ameaça contida na tomada de consciência por parte do povo. Arregimentam-se. Atraem para si os “teóricos” de “crises”, como, de modo geral, chamam ao novo clima cultural. Criam instituições assistenciais, que alongam em assistencialistas. E, em nome da liberdade “ameaçada”, repelem a participação do povo. Defendem uma democracia *sui generis* em que o povo é um enfermo, a quem se aplicam remédios. E sua enfermidade está precisamente em ter voz e participação. Toda vez que tente expressar-se livremente e pretenda participar é sinal de que continua enfermo, necessitando, assim, de mais “remédio”. A saúde, para esta estranha democracia, está no silêncio do povo, na sua quietude. Está na, “sociedade fechada”. No imobilismo. Daí que falem tanto os defensores dessa “democracia” na necessidade de preservar o povo do que chamam de “idéias exóticas”, em última análise, tudo que possa contribuir para a presença atuante do povo no seu processo histórico.⁴⁹⁹

Neste sentido, a estrutura do discurso é a mesma, o que foi alterado foi a representação dos sujeitos na história. Antes eram elites intelectuais (acadêmicos, intelectuais orgânicos, sindicatos, Estado nacional) e burguesia nacional mais o povo; a partir da *Pedagogia do Oprimido*, são intelectuais, líderes revolucionários mais o povo. É evidente que a alteração do enredo para o socialismo altera, de maneira real, o trato com os conteúdos políticos, mas a forma é a mesma: a oposição trans-histórica entre desumanização e humanização permanece, o que transformou foi a circunstância histórica. O “inédito viável” não é mais o nacional-desenvolvimentismo ou a democracia liberal, mas o socialismo humanizador.

Como se apresenta formalmente as referências aos marxistas, embora não apenas na *Pedagogia do Oprimido*, devemos concordar quando Saviani (2021) diz:

Quanto aos autores marxistas, eles são citados incidentalmente, apenas para reforçar aspectos da explanação levada a efeito por Freire, sem nenhum compromisso com a sua perspectiva teórica. (...) Em resumo, embora citando grande número de autores marxistas, a concepção de fundo que rege a

499 FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967 p.39.

elaboração da *Pedagogia do oprimido* permanece sendo a filosofia personalista na versão política do solidarismo cristão.⁵⁰⁰

Há uma mudança em Freire (1968-1967) e uma autocritica em referência àquilo que acredita ser o “ser-no-e-com-o-mundo” dessa nova situação. Mas ela é bem mais ambígua do que a assertiva de Scocuglia (2019):

O diálogo, admitido a princípio como possibilidade de mediação “interclasses”, é repensado e entendido como “ação entre iguais e diferentes, mas contra os antagonistas” nos conflitos sociais. A conscientização, engendrada pela contribuição de Vieira Pinto e dos isébios, em estágios de consciência (ingênua, transitiva, crítica), desloca-se gradativamente para a consciência de classe lukacsiana.

Por outro lado, a adoção da “luta de classes”, antes ausente ou nebulosamente colocada, constitui um importante deslocamento da sua análise social, ora de forma repetitiva, ora exagerada. Importante: Freire não admite em seus escritos o determinismo da “luta de classes como motor da História” que, inexoravelmente, levaria ao socialismo e ao comunismo, como faz Marx.⁵⁰¹

Novamente, o historiador não leva em consideração as mediações envolvidas, apenas o visar da referência, e não como ela é estruturada formalmente no discurso do educador. Primeiro, a forma como Freire aproxima e referencia Lukács, nas suas principais obras, na primeira vez, em *Pedagogia do Oprimido*, é para reforçar que não há transformação sem consciência da ação, práxis, dos agentes envolvidos, seja na educação ou no processo revolucionário. Como argumento, isto não é uma ruptura formal, pois a estrutura ontológica do argumento é a mesma vista nas suas primeiras obras. O que se atualiza é o processo ôntico em relação à necessidade ontológica, o que significa que não é possível se humanizar (ontologia) sem a ruptura de classes (fenômeno histórico finito). A segunda vez é no compilado de *Ação Cultural para Liberdade e outros escritos*, para afirmar:

Não há conscientização se, de sua prática, não resulta a ação consciente (A este propósito, ver Georg Lukacs, *Historie et Conscience de Classe*) dos oprimidos, como classe social explorada, na luta por sua libertação. Por outro lado, ninguém conscientiza ninguém. O educador e o povo se conscientizam através do movimento dialético entre a reflexão crítica sobre a ação anterior e a subsequente ação no processo daquela luta.⁵⁰²

500SAVIANI, D. Paulo Freire, **Centésimo ano: Mais que um método. Uma concepção crítica de Educação.** Educação & Sociedade (online). 2021, v. 42. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/ES.254988>>. Epub 08Nov2021. ISSN 1678-4626. Doi: <https://doi.org/10.1590/ES.254988>. Acesso em: 26nov.2021. p.10.

501 SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas** / Afonso Celso Scocuglia.- 7a .ed.- João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p.111.

502 FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e outros escritos.** 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981, p.91.

Novamente, o enunciado é o mesmo: “dos oprimidos, como classe social explorada”, ou seja, classe social é uma expressão da opressão. A luta de classes não é uma ontologia como em Lukács⁵⁰³. Como bem disse Scocuglia (2019): para Freire, a luta de classes não é o “motor” da história. Ora, então, qual é o motor da história para Freire? Simplesmente a tensão entre desumanização e humanização. Assim, a opressão de classe é conteúdo do “ser-no-e-com-o-mundo” de uma determinada época – como disseram Morrow e Torres (2019). Isto é, é um problema da circunstância histórica que expressa a situação existencial da desumanização versus humanização. Assim, a referência a Lukács não é para reformular a forma da conscientização; ela é, na verdade, para reforçar a forma para as demandas da situação de Freire, como também argumentou Saviani (2021). Nesse sentido, não há reformulação da conscientização de Vieira Pinto, como argumenta Scocuglia; na verdade, é uma atualização da finalidade de conteúdos históricos. Pois a lógica da tensão entre comunicação e diálogo permanece como princípio da autoconsciência de sua situação. Nessa nova circunstância, não há como fazer um diálogo entre classes, pois a resolução da situação ôntica do colonialismo não é nacional desenvolvimentismo. O conflito comunicacional entre classes, somente orquestrado pelo clima cultural nacionalista reformista, não supera as contradições de classe. Mas a luta de classes é uma das expressões da desumanização, o que significa, na forma de conscientização, que é um conflito comunicacional, onde há discrepância entre vontades dominantes que suprimem a humanização dos dominados. Dessa disparidade, temos a tensão entre luta e trabalho, que implicitamente é movida pelo binômio dominação e libertação. Nesse sentido, os oprimidos, por mais diversas que sejam suas circunstâncias e vozes, devem se unir em diálogo para formar uma luta revolucionária.

Assim, devemos considerar que, como Freire frequentemente afirma em suas introduções, os resultados de sua reflexão são frutos de sua experiência pessoal como educador. A partir dessa experiência, ele buscou construir sua própria palavra, uma

503 Como diz Lukács: Devemos dizer até que as conquistas diretamente mais eficazes do método marxiano da luta de classes como força motriz real do desenvolvimento social, assim como motor decisivo na história do gênero humano, não podem ser inteiramente compartilhadas como fatores operantes do ser, sem que se aprenda a compreender que o complexo de decisões do qual surge a individualidade humana como superação da mera singularidade, é momento do ser em seu conjunto que valora e que é valorado. Lukács, György, 1885-1971 *Prolegômenos para uma ontologia do ser social : questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível* / György Lukács ; tradução de Lya Luft e Rodnei Nascimento ; supervisão editorial de Ester Vaisman. - São Paulo : Boitempo, 2010, p.94.

singularidade que se relaciona dialógicamente com outras singularidades. Embora Scocuglia e outros comentadores argumentem que Freire dialoga com diversas tradições, o problema reside em abstrair suas particularidades das mediações realizadas por ele. As análises tendem a se concentrar no que Freire “queria dizer” (o visar das particularidades da conscientização) e não no que ele efetivamente “diz” (a estrutura da forma conscientização). Como já apontado por Paiva (2000), essa característica está presente desde a gênese do pensamento freiriano. A singularidade indefinível de Freire, frequentemente destacada pelos comentadores, é marcada por sua natureza “não-dogmática”, “ecletica” e “inclassificável”. No entanto, essas análises tendem a abstrair a particularidade de suas mediações. Devemos, portanto, situar o movimento da conscientização no próprio Freire. Essa singularidade indefinível é expressão de uma consciência de si que nega tudo o que lhe é estranho à sua própria representação. No entanto, esse momento é marcado pelo conflito comunicacional, pois a existência de diversas representações sobre o mundo evidencia a singularidade como outro, mas não garante a transformação do outro como intencionalidade. O diálogo é, portanto, o momento de síntese entre o eu e o tu, onde a diversidade é direcionada às demandas da situação histórica. É por essa razão que Freire dialoga com diversas tradições, buscando superar o conflito e direcionando o antagonismo para a transformação do mundo, cujo destino é a humanização. Como bem sintetiza Severino (1982):

Não é preciso apresentar Paulo Freire aos leitores deste livro; Paulo Freire, mesmo durante os longos anos de exílio, sempre esteve entre nós, pela mediação de seu testemunho do educador universal, dimensão a que acedeu ao se comprometer politicamente com a tarefa da recuperação da humanidade do oprimido. Pouco importa onde se encontra o oprimido, pouco importa sua nacionalidade: o que está em causa é a dignidade da pessoa humana, que, na opressão ou na libertação, atinge uma dimensão de universalidade.
(...)

Freire produz sua obra, pensando e repensando sua própria prática, sua vivência pessoal. Isto porque a leitura da palavra é sempre precedida da leitura do mundo. E aprender a ler, a escrever, alfabetizar-se é, antes de mais nada, aprender a ler o mundo, compreender o seu contexto, não numa manipulação mecânica de palavras mas numa relação dinâmica que vincula linguagem e realidade. Adernais, a aprendizagem da leitura e a alfabetização são atos de educação e educação é um ato fundamentalmente político. Paulo Freire reafirma a necessidade de que educadores e educandos se posicionem criticamente ao viverem a educação, superando as posturas ingênuas ou “astutas”, negando de vez a pretensa neutralidade da educação. Projeto comum e tarefa solidária de educandos e educadores, a educação deve ser vivenciada como uma prática concreta de libertação e de construção da

história. E aqui devemos ser todos sujeitos, solidários nesta tarefa conjunta, único caminho para a construção de uma sociedade na qual não existirão mais exploradores e explorados, dominantes doando sua palavra opressora a dominados.⁵⁰⁴

A questão é que os comentadores não consideram que essa é a expressão pura da forma “existencialismo cultural”.

4.5 Uma leitura “existencialista cultural” sobre Marx

Pelas constituições das determinações de Freire ao marxismo, apresenta-se que, no fundo, o marxismo é um resultado de uma consciência de si (um modo da subjetividade compreender os objetos do mundo) que infere uma proposição: a historicidade das forças produtivas e relações de produção. Esse pressuposto, no fundo, é reconhecido como desdobramento da dialética das consciências (conscientização), em que, integrada às suas circunstâncias, diagnostica “situações-limites” que demandam o “inédito-viável”. Assim, se por um momento, como diz Gerhardt (1996), a filosofia de Freire consiste em uma coleta de “premissas” de várias tradições, por outro, isso é constituído por momentos. Como no exemplo, na leitura de Scocuglia (2019), em que Freire integra à conscientização a relação do trabalho em Marx como existencialismo-personalista. No entanto, o historiador, mesmo concluindo que a finalidade dessa relação é a humanização, não reconhece que a relação entre trabalho e existência, implicitamente, apresenta o binômio luta e trabalho, que constitui, como expresso por Morrow e Torres (2019), a oposição “trans-histórica” desumanização versus humanização.

A partir disso, apresentemos a relação de Freire a Marx em sua obra. A primeira vez que o educador faz referência direta e relaciona Marx a si é em *Pedagogia do Oprimido*. Essa aproximação tem como objetivo criticar o realismo ingênuo e afirmar uma relação entre subjetividade e objetividade⁵⁰⁵. Freire sempre insistiu nisso, tanto para se defender das críticas

504 SEVERINO, Antônio Joaquim. *Prefácio*. São Paulo, agosto de 1982. FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam** / Paulo Freire. – São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1989, p. 7.

505 Como nas passagem: “Este fazer a “opressão real ainda mais opressora, acrescentando-lhe a consciência da opressão”, a que Marx se refere, corresponde à relação dialética subjetividade-objetividade. Somente na sua solidariedade, em que o subjetivo constitui com o objetivo uma unidade dialética, é possível a práxis autêntica.” “Em Marx, como em nenhum pensador crítico, realista, jamais se encontrará esta dicotomia. O que Marx criticou e, cientificamente destruiu, não foi a subjetividade, mas o subjetivismo, o psicologismo. A realidade social, objetiva, que não existe por acaso, mas como produto da ação dos homens, também não se transforma por acaso. Se os homens são os produtores desta realidade e se esta, na “invasão da práxis”, se

que o acusam de ser um educador idealista (principalmente por parte dos marxistas), enfatizando que, embora Marx seja um materialista, ele não nega a relação dialética entre a subjetividade e a objetividade como *práxis*. Essa defesa, também, se expressa com determinação na entrevista ao Instituto de Ação Cultural de Genebra, em 1973. O educador critica o marxismo economicista ou mecanicista ao dizer que:

Aqui nós tocamos em um dos problemas fundamentais que sempre preocupou a filosofia e, de modo especial, a filosofia moderna. Refiro-me à questão das relações entre sujeito e objeto; consciência e realidade; pensamento e ser; teoria e prática. Toda tentativa de compreensão de tais relações que se funde no dualismo sujeito-objeto, negando assim a *unidade dialética* que há entre eles, é incapaz de explicar, de forma consistente, aquelas relações. Rompendo a *unidade dialética* sujeito-objeto, a visão dualista implica na negação ora da objetividade, submetendo-a aos poderes de uma consciência que a criaria a seu gosto, ora na negação da realidade da consciência, transformada, desta forma, em mera cópia da objetividade. Na primeira hipótese, caímos no erro subjetivista ou psicologista, expressão de um idealismo antidialético pré-hegeliano; na segunda, nos filiamos ao objetivismo mecanicista, igualmente antidialético. Na verdade, nem a consciência é exclusiva réplica da realidade nem esta é a construção ca-prichosa da consciência. Somente pela compreensão da *unidade dialética* em que se encontram solidárias subjetividade e objetividade podemos escapar ao erro subjetivista como ao erro mecanicista e, então, perceber o papel da consciência ou do “corpo consciente” na transformação da realidade.⁵⁰⁶

Comumente o compilado de textos *Ação cultural para a liberdade e outros escritos* é considerado pelos comentadores como o texto “mais marxista”, pelas constantes referências a Marx, a autores e figuras políticas marxistas. Nesses textos, temos sempre a insistência da relação entre modos de consciência que são contraditórias e dinâmicas em relação aos objetos do mundo, mas que, por outro, estão subordinados a uma unidade de *práxis*. Aliás, o educador, em sua crítica ao marxismo mecanicista, argumenta que não é possível que a História se mova com suas próprias pernas (pela “teleologia” econômica), mas pelas orientações da *práxis* que não são neutras politicamente⁵⁰⁷. Como o trabalho, no capitalismo, é

volta sobre eles e os condiciona, transformar a realidade opressora é tarefa histórica, é tarefa dos homens.” FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p. 25 e p.45.

506 FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e outros escritos**. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981, p.108.

507 Como na passagem: “Recordo agora o que disse Marx, na *Sagrada Família*: “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”. FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e outros escritos**. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981, p.108.

subordinado por classes que oprimem outras, significa que, na leitura de Freire, está sob o efeito objetivo de relações “estruturais” e “superestruturais”. Para superar esse modelo opressão, demandam-se novas formas de consciência em relação ao trabalho, daí as necessidades de transições da consciência (da ingênua para a crítica). O educador nos diz que “Marx sublinha, na Sagrada Família, a ação consciente do proletariado na abolição de si mesmo enquanto classe, pela abolição das condições objetivas que o constituem”⁵⁰⁸. Isto, mediado ao trabalho da educação, que está intrinsecamente relacionado à necessidade da práxis, sem a qual não se pode produzir uma ruptura com as relações de produção capitalistas. A demanda da consciência em relação à sua historicidade é um processo de conscientização. Pois sem problematizações das falsas consciências com o mundo, não há transformação autêntica na história, pois “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.”⁵⁰⁹

Aqui é possível compreender de onde se tiram as assertivas comuns aos comentadores que dizem, como exposto nesta tese, que Freire é marxista pela internalização da práxis histórica. Por outro lado, também é possível compreender as afirmações dos comentadores que advogam que o educador faz uma relação da dinâmica entre “estrutura” (trabalho) e “supraestrutura” (cultura). Mas novamente, como Saviani (2021) disse, apenas estamos diante de um reforço, pois a dialética entre subjetividade e objetividade, práxis, transições de consciência, telos final humanização, são determinações formais que se apresentam desde o primeiro trabalho de Freire.

Isso fica explícito na leitura de Freire sobre Marx, reforçando a relação entre natureza e bios (incisivamente comentada em sua obra) onde o educador insiste na “dimensão crítica da consciência que explica as finalidades de que as ações transformadoras dos seres humanos sobre o mundo estão impregnadas. Porque são capazes de ter finalidades, são capazes de prever o resultado de sua ação, ainda antes de iniciada. São seres que projetam, como deixa claro Marx em *O Capital*.”⁵¹⁰

508FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e outros escritos**. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981, p.114.

509 FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968 edição de 1987, p.80.

510FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e outros escritos**. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981, p.54.

A passagem do *O Capital*, em específico, que Freire utiliza é a seguinte:

Um incomensurável intervalo de tempo separa o estágio em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho daquele em que o trabalho humano ainda não se desvincilhou de sua forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, a atividade laboral exige a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção do trabalhador durante a realização de sua tarefa, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo seu próprio conteúdo e pelo modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos este último usufrui dele como jogo de suas próprias forças físicas e mentais.⁵¹¹

Freire (1981), a partir dessa passagem, induz que Marx (2017) infere a consciência crítica e a *práxis* como o ser, o centro ontológico do humano, pois a finalidade da existência está em transformar o mundo para si. Nas palavras de Freire:

Sua ação sobre o mundo não está acompanhada pela objetivação deste. Sua ação carece de reflexão crítica. Enquanto os animais se adaptam ao mundo para sobreviver, os seres humanos o transformam de acordo com finalidades que se propõem, mesmo que sempre a partir de uma certa situação histórica a que “chegam”, independentemente de sua consciência.⁵¹²

O Homem, portanto, está além da sobrevivência; para animais essa é sua determinação, pois apenas vivem no mundo – estão destinados formar contatos com o mundo. Nesse sentido:

Adaptando-se ao mundo para sobreviver, sem fins a alcançar, sem opções, os animais não “animalizam” o mundo, A “animalização” do mundo estaria associada necessariamente à “animalização” e à “desanimalização” dos animais e isto pressuporia neles a consciência de sua inconclusão, que os engajaria num movimento de busca permanente. Em realidade, ao construir habilmente suas colméias e ao fabricar seu mel, as abelhas continuam abelhas e, em seus contactos com o mundo, não se fazem mais ou menos abelhas.⁵¹³

511 MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**; tradução de Rubens Edeler – 2.ed. São Paulo: Boitempo, 2017.,p.327 e p.328.

512FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e outros escritos**. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981, p.55.

Os animais não “animalizam” o mundo, pois se limitam a realizar contatos, enquanto os humanos humanizam o mundo, pois são seres de relação. Para Freire (1981), essa é a distinção fundamental do humano em relação ao mundo animal: ele é um ser de práxis, que impregna o mundo com sua presença criadora, deixando marca de seu trabalho na história. A relação estabelece um espaço não apenas físico, mas histórico e cultural, visto que o ser está sempre mediado pelo agora, antes e um depois. A relação, portanto, é a dimensão de existência histórica da humanização. Como ele diz: “A ‘hominização’ – Chardin – no processo da evolução, anuncia o ser autobiográfico.”⁵¹⁴ A partir disso, Freire induz a necessidade do processo de conscientização (como dialética da subjetividade e objetividade), pois o ser, como ontologicamente crítico (aquele que transforma o mundo), é necessário realizar sua natureza no mundo. Porque, por um lado, a cultura pode ser transformativa, incitar a humanização, por outro, ela pode reprimir essa capacidade humana de transformar o mundo, alienando-a por formas opressivas. Assim, é necessário formar “um clima cultural” humanizador, e uma ação cultural (formação política revolucionária) para a libertação. Pois como diz Freire:

Se estes fossem corpos inconscientes, incapazes de perceber, de conhecer que conhecem, de recriar; se fossem inconscientes de si mesmos e do mundo, a idéia de conscientização não teria sentido, mas, neste caso, tampouco teria sentido a idéia de revolução. A realidade material que condiciona a consciência não é a fazedora de si mesma, “las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres”, disse Marx.⁵¹⁵

Ou seja, estamos no mesmo pressuposto ontológico, implícito como o início do ser, presente em *Educação como Prática da Liberdade*: reflexo vs reflexivo, subjetividade vs objetividade, circunstâncias vs situação, vida vs existência etc. Ou seja, há uma oposição entre contato (animalização) e relação (humanização).

Mas antes de seguirmos, devemos voltar à passagem de Marx. Nela há uma necessidade intrínseca de lê-la como um momento específico do trabalho. Nesse momento, o filósofo argumenta que há uma diferença de operações de uma abelha ao trabalho do homem, que se expressa pela singularidade representacional do indivíduo como objeto na natureza. No

513FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e outros escritos**. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981, p.55.

514FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e outros escritos**. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981, p.55.

515FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e outros escritos**. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981, p.65.

entanto, Freire se apressa demasiadamente ao induzir, a partir dessa passagem, uma ontologia do ser, ao afirmar uma antropologia geral da história, sendo o resultado a práxis da consciência crítica no-e-com-o-mundo – como o ser. Se por um momento, temos o processo de indução, da representação e intencionalidade ligado às suas circunstâncias específicas, por outro, Marx afirma que “Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural”. Pois a representação e intencionalidade do trabalhador em relação à natureza não se resume a uma autonomia da intencionalidade sobre a natureza. Na verdade, acontece uma inversão, o trabalho busca afirmar sua vontade nesse processo, planejando alcançar o resultado imaginado de um objeto, por meio de sua autonomia indutiva, na natureza. No entanto, ao longo do processo do trabalho, a própria atividade laboral impõe suas próprias exigências, a partir do próprio objeto a ser construído. Ao final, o trabalho já não é mais uma atividade intrínseca à intencionalidade da consciência, mas do próprio processo de formação do objeto. No início, a intencionalidade da representação operou como desejo de realização, mas isso ocorre exatamente porque a natureza e o processo impõem limites para a realização do objeto imaginado. A origem do ser que Freire propõe como autonomia da práxis sobre o mundo, como a ontologia do ser, é, na verdade, para Marx, um momento de aparência, pois durante o processo de trabalho a vontade é subordinada como sujeita ao processo do trabalho.

No entanto, ainda temos que observar a presença de um detalhe importante dessa exposição de Marx que não é considerado por Freire. O capítulo onde Freire retira essa passagem é “O processo de trabalho e o processo de valorização”, ou seja, é a mutação do trabalho pelo processo do valor. Mas essa passagem abstraída pelo educador, em particular, é o momento em que o trabalho abstraído de suas determinações com uma forma social em específico. Esse exemplo está restrito ao processo de produção de um objeto na natureza, é o trabalho no seu momento mais genérico, cuja a finalidade é a formação de um objeto que retorne como um valor de uso. Como diz Marx (2017):

O processo de trabalho, como expusemos em seus momentos simples e abstratos, é atividade orientada a um fim – a produção de valores de uso –, apropriação do elemento natural para a satisfação de necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre homem e natureza, perpétua condição natural da vida humana e, por conseguinte, independente de qualquer

forma particular dessa vida, ou melhor, comum a todas as suas formas sociais.⁵¹⁶

Marx não está apresentando uma antropologia geral do Humano como expresso por Freire, mas um momento simples das necessidades orgânicas. Não há aqui a existência que o educador pressupõe, mas apenas a realização da vida em seu momento simples e abstrato.

4.6 Freire, você se considera um intelectual marxista?

Se por um lado há comentadores, como vimos, que afirmam o marxismo de forma direta em Freire, por outro lado, é comum a afirmação de que, no fundo, Freire se aproximou do marxismo, o que não o torna um pensador marxista ortodoxo, mas sim um pensador heterodoxo, não dogmático. Todavia, Freire nunca se autointituiu marxista. Em entrevista de 1979, para Lígia C. M. Leite e Antônio Faúndez, em Genebra, Freire diz:

Talvez o que eu pudesse dizer, repetir o que tenho dito em certas entrevistas, que eu acho expressa bem a minha experiência, é o seguinte: indiscutivelmente, eu fui, na minha juventude, ao camponês e ao operário da minha cidade, movido pela minha opção cristã. O que eu não renego. Chegando lá, a dramaticidade existencial dos homens e mulheres com quem eu comecei a dialogar me remete a Marx. É como se os camponeses e operários me tivessem dito: “Paulo, vem cá, você conhece Marx?” Eu fui a Marx por isso. E indo a Marx, eu começo a me surpreender com a alegria por ter encontrado Marx entre os camponeses e entre os operários. Quer dizer, certo tipo de análise, como aquela do meu pedagogo que eu citei no começo, em que ele me chamava a atenção para as coisas materiais em que sua consciência se formava e se reformava ... Comecei a ver uma certa radicalidade original do pensamento marxista lá na área camponesa, de analfabetos. Então comecei a ver: puxa, esse cara é sério! Não quero dizer que eu sou hoje um “expert” em Marx, ou que eu sou um marxista. Por uma questão até de humildade. Eu acho que é muito sério dizer alguém ser marxista. É preferível dizer que eu estou tentando tornar-me. E a mesma coisa em relação à minha opção cristã. Eu sou um homem em procura de tornar-me cristão. Quanto mais eu me encontrei com Marx, direta ou indiretamente, tanto mais eu entendi os evangelhos que eu lia antes com uma diferente interpretação. Quer dizer, no fundo, Marx me ensinou a reler os evangelhos. Para muita gente isso é absurdo. Para certos marxistas mecanicistas, que para mim não entenderam Marx, e que não só distorcem, mas obstaculizam o desenvolvimento do pensamento marxista, para esses eu sou um contraditório, e não vou deixar de ser jamais um idealista, representante de uma pedagogia burguesa. Para certo tipo de cristão mecanicista também, tão reacionário quanto esses pseudo-marxistas, eu sou um endemoniado contraditório. Eu não vejo nenhuma contradição à minha opção cristã pretender uma sociedade que não se funda na exploração de uma classe por outra. Em última análise, devo

516 MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**; tradução de Rubens Edeler – 2.ed. São Paulo: Boitempo, 2017., p.327 e p.335.

dizer que tanto a minha posição cristã quanto a minha aproximação a Marx, ambas jamais se deram ao nível intelectualista, mas sempre referidas ao concreto. Não fui às classes oprimidas por causa de Marx. Fui à Marx por causa delas. O meu encontro com elas é que me fez encontrar Marx e não o contrário.⁵¹⁷

Aliás, o processo de tornar-se marxista não se completou ao final de sua vida, pois, segundo Freire, em conversa com Savine (2010), nos anos 1990 diz que:

Me perguntaram recentemente, num debate: “Paulo, tu te definirias como sendo marxista?” E eu comentava: eu lhes digo que, por respeito a Marx, eu não me defino marxista. Um teórico que aceite algum a priori da História ou na História não é marxista; e eu dizia, ironizando, que este teórico corre o risco de, encontrando-se com Marx em algum pós-vida, ouvir dele, Marx: meu amigo, você estava equivocado a respeito de minha contribuição teórica. Igualmente, se eu aceito Deus como a priori e não admito ouvir perguntas e questões sobre: como é este deus?, como ele age?, ele é homem, é mulher ou é um fluido? ele mora aqui ou acolá?... Se eu não souber explicitar isto historicamente eu não estarei sendo marxista. Mesmo sobre a natureza do Homem, ele não existe como a priori. Ou seja: eu sou Homem porque me fiz e ainda me faço Homem; inexiste algo no meu “ser Homem” que se constitui fora da História. Nós nos fazemos Homens e Mulheres através da experiência. Agora, reflitam comigo, meus amigos, penso que isto (de não aceitar a priori) não significa que eu desvalorize a contribuição de Marx. Ele não é apenas moda. Justamente porque é a análise dele que me permite desmontar criticamente essa concepção neoliberal que está aí, na pósmodernidade.⁵¹⁸

Como havíamos comentado anteriormente, não podemos bater o martelo a partir de enunciados abstraídos de outras determinações. É importante mediá-los com sua obra. Relacionando as duas entrevistas, em contextos diferentes, podemos compreender que Freire parte da “dramaticidade existencial” de sua experiência pessoal. Esse princípio da experiência situacional encontra-se em toda a sua obra. A partir dos problemas da existência (relação entre subjetividade e objetividade) o educador busca aproximar-se de ideias que ajudem não apenas a compreender a consciência de sua realidade, mas a transformá-la. Assim, é verdade que Freire sempre fez aproximações de sua experiência com campos filosóficos divergentes, e essa é uma determinação. Nesse sentido, seja na conversa em Genebra ou com Savini, repete-se a questão da proximidade do educador com o marxismo, que, do ponto de vista de sua produção intelectual, não expõe nenhuma determinação nova, pois, usualmente, em todos os textos de Freire (pelo menos nos seus principais ensaios), ele enuncia que suas reflexões

517FREIRE, Paulo. *Educação e Sociedade*. São Paulo, Cortez & Moraes. *Cedes Ano I* - n.º 3 – Maio/79. Apud OLIVEIRA, Walter Martins de. **Paulo Freire entre Cristo e Marx**. / Walter Martins de Oliveira. 2018. p.65 a p.66.

518FREIRE in SAVIANI, D. **Interlocuções pedagógicas**: conversa com Paulo Freire e Adriano Nogueira e 30 entrevistas sobre educação. Campinas: Autores Associados, 2010, p.46.

partem de sua experiência pessoal, com o fim de aproximar-se da diferença pelo diálogo. Outra questão, presente nessas conversas, é que Freire diz que não é marxista, pois para ele não domina Marx, e principalmente porque, para o filósofo alemão, não há *a priori* na história. Outra determinação que também não surpreende quem leu sua obra, pois ele sempre enuncia ou deixa implícito um fundamento, uma ontologia do ser, e suas referências bibliográficas são para expressar sua palavra com o fim o diálogo como outro.

A verdade que sua obra já explicita sua relação com o marxismo e Marx. Freire interpreta Marx (ou qualquer outro autor) a partir de conclusões da conscientização – a partir da dramaticidade existencial induzidas pelos envolvidos na situação. Ou seja, ele seleciona parte do texto para subsumi-la à forma da conscientização. Nesse sentido, a forma de tratar as referências bibliográficas é mesma apresentada nos seus primeiros textos. A leitura dos textos presentes em seus ensaios não tem como fim ser tratada com o rigor da interpretação, contextualizando passagens particulares ao capítulo geral, referenciando comentadores, ou a tradição desses comentários. As referências têm o destino de serem subsumidas como determinações da consciência em sua situação. Mas isso é proposital; devemos estar cientes de que nunca foi objetivo de Freire enunciar um bom comentário sobre uma obra específica, isso seria limita-se ao “academicismo”; o que importa, para o educador, é o uso pragmático do texto. Por essa razão, Freire é verdadeiro ao dizer que o objetivo de seus textos, assim como de seu método educativo, é dizer a palavra que situa as circunstâncias daquele que fala. O texto tem como objetivo compartilhar as lembranças de suas reflexões e o histórico de sua prática, a partir de leituras bibliográficas e de suas experiências pessoais, como estímulos para mudança. Por outro lado, essa abstração, seu “sanduíche de realidade”, não é algo isolado, e sim a expressão do método indutivista dos “existencialistas culturais”, em especial, o “coquetel filosófico”, de Vieira Pinto.

No entanto, é interessante como o enunciado, nessas entrevistas de Freire, é ambíguo, pois ele diz que há um princípio transcendente, por outro lado, diz que a natureza do homem se faz pela experiência histórica. Como insistimos, essa ambiguidade não é um problema externo, mas aquilo que movimenta o próprio “método Paulo Freire”. Seu “sanduíche de realidade” é um processo de comunicação, que vai do momento do conflito (o debate da situação do “ser-no-e-com-o-mundo”) para, posteriormente, a síntese de várias vozes

conflitantes, como unidade da diversidade no diálogo (a transcendentalidade do ser). Ou seja, é como Morrow e Torres (2019) afirmam sobre a relação entre experiência histórica e transhistórica. Embora isso já fizesse parte do debate antropológico da natureza humana na “gênese” do “existencialismo cultural”, a partir da leitura da DSE de Hegel.

Neste sentido, a aproximação de Freire ao marxismo está em acordo com o “existencialismo cultural” como apresentado por Vanilda Paiva (2002). Como exposto no primeiro sessão desta tese, havia uma divisão no próprio movimento sobre a questão das relações de produção no “existencialismo cultural”. De um lado, os isebianos históricos acreditavam que o problema e as contradições de classe estavam na má gerência do capitalismo, ligada ao marco existencial; a antinomia entre capitalismo e socialismo deveria ser solucionada pelo nacionalismo desenvolvimentista. A necessidade de formar um novo “clima cultural” estava internamente ligada ao retorno de uma cristandade perdida pela desumanização moderna. Assim, como dizia Paiva (1979), a política econômica isebiana estava relacionada à tradição liberal keynesiana, por outro lado, ao espírito cristão personalista e existencialista da democracia liberal de Maritain. Por outro lado, para cristãos radicais, o marco existencial do ser-no-mundo deveria ser anticapitalista. Não é possível para um cristão compactuar com a conciliação de classes, com a violência dos poderosos sobre o fraco; não há, portanto, cristianismo com capitalismo – não há nação emancipada com capitalismo. O objetivo do cristão autêntico era construir Deus na história, somente a partir disso que se poderiam realizar as qualidades da “pessoa humana” na terra. Nesse sentido, diria a historiadora, que os jovens católicos relacionavam Marx ao personalismo-existencial socialista de Mounier. O que significa que as relações de produção estavam ligadas aos problemas da comunicação – era necessário revolucionar o modo de produção para que, a partir daí, se pudesse religar a Deus, na relação dialógica entre criaturas e criador.

Portanto, a atualização de Freire, de nacional-liberal para socialista humanizador, seria uma mudança na atuação política nas relações de produção – e não da ruptura a forma “existencialismo cultural”. O marxismo estaria ligado ao educador na problemática se o trabalho é organizado por relações de classes – em uma determinada cultura. No entanto, isso não significa que Freire, assim como os católicos radicais, compartilhe o modo de ler as coisas pela ótica do marxismo, pois o problema do trabalho é existencial. Ou seja, a estrutura

da dominação do trabalho não se limita a ser somente um problema histórico do capitalismo; ele é um problema histórico da dominação e da libertação. Tanto para os cristãos isebianos quanto para os cristãos socialistas, a luta de classes é um efeito do ser-no-mundo – uma expressão do binômio luta e trabalho. Ademais, uma interpretação comum dos comentadores⁵¹⁹ de Freire é interpretar esse binômio como sinônimo de luta de classes, mas essa é apenas uma aparente proximidade – pois para os existencialistas culturais esse problema é um efeito da crise existencial do progresso humano, enquanto, para o materialismo dialético, ele é uma expressão interna a uma forma específica da sociedade.

É por essa razão que é falsa a certeza de que Freire “centralizou” a questão do trabalho a partir da *Pedagogia do Oprimido*. Pois desde sua primeira obra, ele dimensiona a importância do trabalho. A questão é que, no início, o trabalho estava relacionado à normativa da harmonia de classes e ao desenvolvimento nacional; a partir do texto de 1968, não era mais possível, para o educador, ter integração humanizadora em uma relação de classes. Esse equívoco resulta da centralidade do trabalho, como princípio, a partir da leitura vulgar de Marx por parte dos comentadores de Freire – o trabalho como princípio motor da realidade. Pois tanto para os isebianos quanto para os cristãos radicais, a problemática do trabalho era presente. A forma de tratá-lo era a mesma, o que mudava era a regência política do trabalho. Lembremos que ambos compartilhavam a ideia de que as forças produtivas, organizadas a partir da humanização da natureza, eram a finalidade da *práxis* humana.

Como figura filosófica importante para a juventude cristã no processo de radicalidade, Pe. Vaz dizia que o homem está no mundo pela relação do trabalho. Mas ele insistia que,

519 É comum a leitura, entre os comentadores de Freire, como vimos nesta tese, de que o materialismo histórico é sinônimo de práxis, luta contra a dominação na história, luta de classe etc. Até mesmo Saviani (2021b) faz essa leitura equivocada da relação entre materialismo histórico e dialético em Freire, ao dizer que (...) “a Pedagogia da Libertação proposta por Freire apresenta-se como a versão pedagógica da Teologia da Libertação que opera uma distinção entre materialismo dialético e materialismo histórico, entendendo que o materialismo dialético é doutrina e, como tal, é incompatível com a doutrina da Igreja Católica, enquanto o materialismo histórico é ciência e, assim sendo, mostra como ocorreu e vem ocorrendo objetivamente o desenvolvimento histórico da humanidade, evidenciando os processos de dominação. Assim, a Teologia da Libertação, para operar de acordo com a ‘opção preferencial pelos pobres’, deve levar em conta os conhecimentos científicos elaborados pelo materialismo histórico mediante os quais o marxismo traz importantes contribuições às lutas de libertação dos povos oprimidos.” Aliás, essa defesa é ambígua no discurso de Saviani (2021a), pois primeiro ele diz que, para Freire, o marxismo tem somente a função de reforçar seu argumento, mas a forma de tratar os conteúdos é pelo personalismo-existencialista. Ora, como conciliar o personalismo e o materialismo histórico ao mesmo tempo? Isso se deve ao fato de que, para Saviani (2022b), o materialismo histórico se resume à luta de classe na história, enquanto o personalismo existencialista coloca em tensão a dominação e a luta na história. SAVIANI, D. **Pedagogia histórico-crítica e pedagogia da libertação: aproximações e distanciamentos.** Germinal: Marxismo E Educação Em Debate, 13(3), 170–176, 2021 b . <https://doi.org/10.9771/gmed.v13i3.47177>

diferente de Marx, “o homem não se define essencialmente pelo trabalho, mas pela comunicação de consciências, isto é, não pela sua relação com a natureza, mas pela sua relação com o outro”⁵²⁰. Nesse sentido, Pe. Vaz também recorre à interpretação vulgar de Marx. Se o trabalho não é o princípio, qual é o princípio? O princípio é a linguagem e comunicação, que constitui por relações do Eu e Tu, regendo o ser no mundo. Comunicar com o outro é produzir palavras que geram não apenas significados, mas também ações no mundo. Pensamento/ação é, portanto, trabalho no mundo. O trabalho não seria uma relação imediata com a natureza, como no marxismo vulgar, mas uma relação mediada pela comunicação com o outro – cultivando seu ser-no-mundo. Assim, como os isebianos e Freire, o trabalho estaria ligada mais a cultura do que a forma social. A comunicação é produto de mediações entre consciências, mas, Pe. Vaz insiste que essas consciências não se dariam no vácuo. Elas não apenas produzem sua existência historicamente, mas também se fazem pela própria relação. Não há para ele: “interpretação idealista da consciência ao apresentar a dialética da comunicação das consciências como dialética fundamental da história”⁵²¹. O problema ocorre quando uma situação histórica limita-se a uma vontade autárquica heterônoma, retornando à relação entre aquele que comanda e utiliza os benefícios produzidos pelo trabalho do outro.

Se por um lado, a relação do trabalho é importante, por outro, a consciência histórica não se limita apenas a ser consciência de classe e de suas relações de produção; ela representa um modo de existência em determinada época – cada época tem suas exigências para o progresso humano. A tarefa do cristão é ter consciência das exigências humanas de uma situação finita e das exigências para a formação da redenção. É por isso que Freire recorre com tanta insistência à vocação da humanização, pois a conscientização está internamente ligada à questão da revelação. Pe. Vaz (1961) argumenta que a consciência histórica é uma mensagem da palavra de Deus, que a vontade dele se realize na história e que a salvação autêntica se realize na história. Insiste Pe. Vaz que a revelação não impõe nenhuma negação asceta do mundo, nas suas palavras:

520 Vaz, Henrique C. de Lima. *Cristianismo e consciência Histórica*. III Seminário Nacional de Estudos da JUC. Aracaju, 1963, pp. 2-8 (doe. Mimeo). Apud PAIVA, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p.82.

521 Vaz, Henrique C. de Lima. *Cristianismo e consciência Histórica*. III Seminário Nacional de Estudos da JUC. Aracaju, 1963, pp. 2-8 (doe. Mimeo). Apud PAIVA, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979, p.83.

Esta não se estabelece a partir de uma crítica do “mundo”, de uma dialética ascendente a modo do eros platônico no Banquete ou da dialética do Bem na República. Nenhum traço, na Bíblia, de uma sábia teologia apofática. Nenhum a concepção, portanto, de um Deus transcendente como de um ser para além das determinações, um *monoeidés aeí ón* ou um *epékeina tês ousías*. O ponto de partida, ao contrário, da descoberta progressiva e da afirmação sempre mais nítida da transcendência do Deus único, é a experiência histórica da “eleição”, a abertura de uma dimensão própria - mente humana — com o plano de livre aceitação de um destino — no espaço fechado em que os fenômenos naturais obedecem à regularidade dos seus ciclos.⁵²²

A transcendência é constituída de experiências sensível e suprassensível. A revelação não é um ideal de transcendência externo, uma ideia que determina isoladamente a experiência histórica, nem tampouco uma resolução dos problemas no suprassensível. Deus, portanto, não é negação das qualidades mundanas, nem uma figura que está para além das determinações do mundo. Disso, a revelação dimensiona a eleição humana, o destino que transcende a regularidade cíclica da natureza. A revelação é, portanto, a consciência de que o divino é realização da “pessoa humana” no mundo. A revelação, como o chamado de Deus, não implica que o homem abandone a história mundana, mas que ele se engaje na realização da comunidade cristã na terra. Pois Deus não criou um “mundo perfeito”; a própria criação do homem é afirmação da falta do mundo — daí o trabalho humano como desejo e vontade de suprir a falta da existência, criando e transformando o mundo. Diz o padre: “Assim, o termo da ação criadora não é o universo como ‘todo perfeito’ (categoria de base da cosmologia grega), mas um mundo em estado permanente de gênese, um processo evolutivo, um desenvolvimento histórico.”⁵²³

Lembremos que Freire nos disse: “Eu não vejo nenhuma contradição à minha opção cristã pretender uma sociedade que não se funda na exploração de uma classe por outra”. A uma correlação entre redenção de classes e de realização de Cristo no mundo. Sobre essa questão, Pe. Vaz relaciona o marxismo da ontologia da luta de classes, como messianismo:

(...) a história marxista é também um processo de redenção a partir de um pecado de origem, a apropriação indébita dos meios de produção por indivíduos que vem a constituir a classe dominadora. Centrada também ela no homem, a história marxista não é capaz, entretanto, de definir um termo real a seu movimento e fica assim condenada a um “futurismo” místico⁵²⁴.

522 LIMA VAZ, H. C. de. **Cristianismo E Consciência Histórica**. Seminário II, Síntese: Revista De Filosofia, 3(9), 35–66., 1961. p. 38.

523 LIMA VAZ, H. C. de. **Cristianismo E Consciência Histórica**. Seminário II, Síntese: Revista De Filosofia, 3(9), 35–66., 1961. p. 41.

Para Freire, e de acordo com o “existencialismo cultural”, o personalismo existencial cristão aproxima o messianismo da revelação de Cristo com a revelação da luta de classes como expressão de um motor. Por um lado, temos a redenção da comunidade de Cristo pelos miseráveis da terra, por outro, temos a redenção da classe trabalhadora pela construção da comunidade comunista. Nesse sentido, no plano terreno, eles compartilham a ideia de uma “evolução” histórica – da luta pela libertação dos oprimidos. Se, como diz Pe. Vaz (1961), o pensamento moderno rompeu com o pensamento medieval e clássico, por sua descoberta do “tempo evolutivo”, a presença dessa representação promoveu poderosos estímulos para a reflexão histórica, todavia:

Obras como as de HEGEL, MARX, DILTHEY OU as dos existencialistas (acrescente-se ainda a descoberta científica do tempo evolutivo) operaram neste sentido como poderosos “excitantes”. Por isso mesmo, mais que a construção de uma “teologia da história” no sentido da articulação de categorias teológicas compreensivas da totalidade do processo histórico (triunfo demasiado fácil sobre HEGEL!) O que nos parece realmente interessante e fecundo na problemática recente em torno da visão cristã da história é a possibilidade de um decisivo aprofundamento nas raízes da cultura ocidental moderna — nas suas raízes cristãs — para captar aí aqueles elementos dinâmicos capazes de explicar a significação e o destino da prodigiosa aventura planetária e agora cósmica a que o homem se lançou.⁵²⁵

Ou seja, a luta de classe e as filosofias da história seculares seriam um subproduto de uma revelação ainda superior: o destino cristão na história. Pois a “teleologia do progresso” em Hegel e Marx limitaria-se apenas ao desenvolvimento fenomenológico e temporal, e não à condição ontológica do humano, orientada pela revelação de Cristo. A partir disso, poderíamos compreender quando Freire expressa sua ontologia do ser no texto de 1979, *Educação e mudança*, do qual identifica certos predicativos do ser (como já visto em suas obras anteriores):

O homem está no mundo e com o mundo. Se apenas estivesse no mundo não haveria transcendência nem se objetivaria a si mesmo. Mas como pode objetivar-se, pode também distinguir entre um eu e um não eu.
(...)

524 LIMA VAZ, H. C. de. **Cristianismo E Consciência Histórica**. Seminário II, Síntese: Revista De Filosofia, 3(9), 35–66., 1961. p. 46.

525 LIMA VAZ, H. C. de. **Cristianismo E Consciência Histórica**. Seminário II, Síntese: Revista De Filosofia, 3(9), 35–66., 1961. p. 38.

O homem, por ser inacabado, incompleto, não sabe de maneira absoluta. Somente Deus sabe de maneira absoluta.

(...)

Para Deus também não existe tempo, porque está sobre ele. O homem, ao contrário, está no tempo e abre uma janela no tempo: dimensiona-se, tem consciência de um ontem e de um amanhã.

(...)

As relações do homem são também temporais, transcendentais. O homem pode transcender sua imanência e estabelecer relação com os seres infinitos. Mas esta relação não pode ser uma domesticação, submissão ou resignação diante do ser infinito.

(...)

O homem enche de cultura os espaços geográficos e históricos. Cultura é tudo o que é criado pelo homem. Tanto uma poesia como uma frase de saudação. A cultura consiste em recriar e não em repetir. O homem pode fazê-lo porque tem uma consciência capaz de captar o mundo e transformá-lo. Isto nos leva a uma segunda característica da relação: a consequência, resultante da criação e recriação que assemelha o homem a Deus. O homem não é, pois, um homem para a adaptação. A educação não é um processo de adaptação do indivíduo à sociedade. O homem deve transformar a realidade para ser mais (a propaganda política ou comercial fazem do homem um objeto). O homem se identifica com sua própria ação: objetiva o tempo, temporaliza-se, faz-se homem-história.⁵²⁶

É a partir dessa dimensão transcendental que Freire acredita não ser marxista, pois ele não seria um militante somente da causa proletária, pois, no fundo, a luta de classes é um subproduto da desumanização. É como ele diz: “A luta de classes não é o motor da história, mas certamente é um deles”.⁵²⁷

Não é apenas Vanilda Paiva quem apresenta o marxismo no “existencialismo cultural”. Posteriormente, Saviani insiste que Freire se aproximou do marxismo pela influência do personalismo solidarista. Embora Saviani não leve em consideração que o nacionalismo desenvolvimentista e o socialismo/solidarismo nacionalista eram divisões internas do “existencialismo cultural”, ele compreende que o radicalismo dos jovens cristãos desembocou na teologia da libertação. A questão é que, entre 1959 e 1967, Freire integrou-se à ala progressista nacional liberal do cristianismo, aos isebianos históricos e ao Movimento de Cultura Popular (MCP). Este último era um movimento católico que congregava integrantes da Ação Católica, da JAC (Juventude Agrária Católica), da JEC (Juventude Estudantil Católica), composta por estudantes secundaristas, da JOC (Juventude Operária Católica) e da

526 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993, edição 2005.

527 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993, edição 2005. p.47.

Juventude Universitária Católica. O MCP se contrapunha à CPC (Centros Populares de Cultura), orientada pelo marxismo. Já no Chile, Paulo Freire estava em outro contexto: o nacionalismo desenvolvimentista fracassou e os movimentos sociais chilenos, como a Democracia Cristã, como dizem Saviani (2021a) e Torres (1996), tinham uma ala esquerda, com partidos e movimentos de orientação marxista. Além disso, a influência do Concílio Vaticano II, que impulsionou a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, contribuiu para o processo de formação da teologia da libertação. Paradoxalmente, Paulo Freire é um de seus principais realizadores e influenciadores.

Sobre o paradoxo, ele é próprio ao “existencialismo cultural”. O reconhecimento de Freire na teologia da libertação é um efeito retroativo da água suja e o bebê na bacia. Freire (1968-1980) jogou a água suja (nacionalismo liberal) e conservou a forma (o bebê) do “existencialismo cultural” (linguagem e comunicação). Como visto nesta tese, o cristianismo radical influenciou diretamente a teologia da libertação. Eles têm a mesma forma de ler os acontecimentos históricos pela relação comunicação das consciências, entre existencialismo-personalista e marxismo. O marxismo, em Freire, se expressa do mesmo modo que nos cristãos radicais: é abstraído para a compreensão do modo de produção capitalista. É como ele insiste sobre a importância de Marx na década de 1990, ao dizer que: “Justamente por ser a análise dele que me permite desmontar criticamente essa concepção neoliberal que está aí, na pós-modernidade”. Lembremos, novamente, o que diziam os jovens católicos: “Não temos Marx como mestre, pois já tínhamos um outro antes. Mas também sabemos ler Marx”. Freire, portanto, não era um militante marxista, mas um militante de Cristo. Do mesmo modo que Freire foi a Marx pela sua experiência pessoal com os oprimidos, foi para construir o reino de Cristo na terra. É como diz Pe. Vaz, sobre essa questão:

Através da esperança militante do reino messiânico (o que constitui o fundo da mensagem dos Profetas) a Palavra descobre todas as suas promessas, a Aliança revela suas mais profundas exigências, a Presença de Deus na história abre-se enfim em todas as suas dimensões com a expectativa do Messias – Rei e Salvador.⁵²⁸

Nesse sentido, a luta pela transformação radical da sociedade, para os cristãos radicais, é um subproduto da presença messiânica na história, o centro da tensão entre dominação e libertação, que demanda a criação do novo no agora histórico, como a essência da “evolução”

528 LIMA VAZ, H. C. de. **Cristianismo E Consciência Histórica**. Seminário II, Síntese: Revista De Filosofia, 3(9), 35–66., 1961. p. 47.

histórica. É por isso que Freire diz que não acredita que a luta de classes seja o “princípio motor da história”. Ou também, como dizia Pe. Vaz (1980), Marx reduziu a DSE hegeliana à luta de classes, tendo como “princípio” o trabalho; por outro lado, a DSE de Hegel transmite não apenas a experiência fundadora da cultura, mas também sua lógica – a relação com o outro, como comunicação entre consciências. Não é por menos que, dessa lógica, se expressa uma ontologia da natureza humana, uma antropologia da “pessoa humana” destinada a ter o encontro com o outro pelo vínculo dialógico de criatura com o Criador.

Ler a DSE como uma ontologia do ser seria o modo como os “existencialistas culturais” compreendem a práxis de superar as crises da modernidade. Todos os problemas da modernidade são efeitos das antinomias da comunicação: a humanidade é repleta de determinações que não encontram uma unidade geral para seu progresso. Essas contradições são, na verdade, um efeito da negação da natureza humana. Negar a natureza é negar o reconhecimento das qualidades do outro, o que desencadeia a relação distorcida vista na DSE: uma vontade senhorial que subjuga o outro pela força de uma demanda particular. A partir dessa relação, dariam-se as distorções históricas particulares, como a divisão de classes. Mas, da dominação de uma vontade que demanda o trabalho do outro para saciar seus desejos, temos implícita sua libertação, pois o senhor depende do escravo para afirmar e realizar sua identidade. Quebrado esse vínculo, temos o processo de libertação. Nesse sentido, Freire internaliza essa lógica como uma antropologia da humanização: o destino do ser é humanizar-se. Uma pedagogia do oprimido é provocar a consciência da vocação ontológica da “pessoa humana” perdida ao longo da história.

4.7 O marxismo é “fundamental” para a conscientização: uma leitura fundamental do marxismo em Freire

Essa interpretação, como apresentada nesta tese, seja explícita ou implícita, é a leitura canônica sobre Freire. Uma leitura a partir do desdobramento da DSE como uma ontologia da comunicação e diálogo. Reconheçam as especificidades na história por meio das relações culturais e incitem a *práxis* no mundo (e são de fato militantes da causa), por outro, as situações particulares na história são subproduto de uma lei trans-histórica da “evolução” da “pessoa humana”. A história é o desdobramento de “situações limites” onde a consciência

depara-se com o processo de dominação e libertação. Ora, mas a partir dessa antropologia da “pessoa humana” como ser de comunicação e diálogo, não podemos compreender não apenas a interpretação de Freire sobre Marx, como também a interpretação comum dos comentadores de Freire e sua aproximação com o filósofo alemão?

Primeiro, lembremos que Freire interpreta a luta de classes a partir do binômio luta e trabalho, que é estruturado pela dominação e libertação. As relações de produção organizadas pela divisão de classes – é a afirmação da dominância de um sobre os outros, corrompendo a natureza do ser que é a comunhão de todos com o seu criador. Ou seja, quando o educador expressa sua ontologia do ser, ele implicitamente apresenta uma antropologia humanizadora. A luta histórica da “pessoa humana” é a luta contra a opressão, ou seja, luta de classes, para o educador, é uma luta contra a desumanização do mundo. Isto também se apresenta na interpretação comum dos comentadores, Freire humanizou o marxismo com o cristianismo. Ou seja, desde Gadotti, Morrow, Torres, Scocuglia, Saviani etc., explicita ou implicitamente, afirma-se que Freire abstraiu o trabalho em Marx, como uma “categoria” para entender a forma como se organiza o trabalho na sociedade capitalista, e, por outro lado, isso não significa para eles (assim, também, para Freire) inferir a luta de classes como motor da história, mas sim a humanização. Todavia, se para os herdeiros do legado de Freire, a aproximação de Freire a Marx se faz pelo diálogo, o que significa que Freire subsume Marx pela teoria da comunicação do personalismo-existencialista, por outro lado, Saviani insiste que o materialismo dialético é recalcado da educação libertadora de Freire, por ser incompatível com a doutrina cristã (por afirmar a inexistência de *a priori* na história). Embora Saviani (2021b) argumente que o marxismo é reconhecido e internalizado como ciência pelo educador, pois mostra como ocorreu e vem ocorrendo objetivamente o desenvolvimento histórico da humanidade, evidenciando os processos de dominação.

Vejamos mais de perto essa questão. Saviani (2011) diz que o materialismo dialético não parte de nenhum *a priori*, ou seja, de nenhuma lei que organize e determine o sentido e a finalidade da história. Já o materialismo histórico, é “compreensão da história a partir do desenvolvimento material, da determinação das condições materiais da existência humana”⁵²⁹. Gadotti (1995) diz que a virada de ponta-cabeça do materialismo dialético em relação ao

529 SAVIANI, Dermeval. **Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações**/Dermeval Saviani- 11.ed.rev. — Campinas, SP: Autores Associados, 2011. — (Coleção educação contemporânea), p.72.

idealismo é a apreensão do concreto e não da Ideia. Ele diz que a diferença particular entre Hegel e Marx é que o primeiro define abstratamente a contradição geral da história apenas na transformação lógica do pensamento; já o segundo orienta-se não por uma Ideia externa à realidade, mas pelo conhecimento particular de cada realidade. Em cada realidade, há suas contradições peculiares, e o método deve “subordinar-se ao conteúdo, ao objeto, à matéria estudada”⁵³⁰. O ponto de partida do materialista, afirma Gadotti, não é “a ‘substância’, como pensam os materialistas vulgares, nem a ‘consciência de si mesmo’, como pensam os idealistas. O ponto de partida é o trabalho humano – o homem é, assim, um ser ao mesmo tempo autônomo e social”⁵³¹.

Assim, o materialismo dialético para Marx, para os comentadores, é uma proposição que se afirma na certeza de que a matéria vem primeiro que o pensamento. O material deve ser tudo aquilo que não deve ser pensado, ou que existe fora do pensamento. Por outro lado, a matéria se expressa na história pelo trabalho, pelo desenvolvimento do trabalho ao longo da história, e principalmente, por como se dá a relação do trabalho – pois é ele que dá existência humana. Nesse sentido, o trabalho seria a estrutura que possibilita o próprio pensar sobre ela, ou seja, a ciência, a cultura, seria resultado *a posteriori*. Primeiro, garante-se a vida pelo trabalho na natureza, depois pensa-se sobre ela, cria-se cultura, Deus etc. O idealismo, portanto, seria uma atividade “superestrutural”, pois ele pensa a partir dos modos de produção que dão sustento ao seu trabalho intelectual. Embora critiquem o marxismo economicista como mecanicista, para eles há uma dinâmica dialética entre “estrutura” e “superestrutura” (para eles é necessário atualizar Marx pelas leituras de Gramsci e Althusser), onde trabalho e cultura estão em relação não dicotômica. Assim, como Freire afirma a relação entre “estrutura” e “superestrutura”, Gadotti (1995) nos diz que:

Assim como Marx institui o trabalho como princípio do processo educativo, Gramsci institui a hegemonia como essência da relação pedagógica. As duas visões do processo convergem e se completam, porque ambas partem do mesmo pressuposto de que a tomada de consciência não é espontânea, isto é, a formação da consciência do indivíduo não é inata, exige esforço e atuação de elementos externos e internos ao indivíduo: a educação é um processo contraditório de elementos subjetivos e objetivos, de forças internas e externas. Ambos partem da crítica ao espontaneísmo". Se a educação fosse um

530 GADOTTI, Moacir. **Concepção Dialética da Educação**. São Paulo, Cortez, 1995. p.32.

531 GADOTTI, Moacir. **Concepção Dialética da Educação**. São Paulo, Cortez, 1995. p.42.

processo espontâneo, "natural" e não cultural, não haveria necessidade de se organizar esse processo de sistematizá-lo.⁵³²

Todavia, a afirmação da matéria como trabalho, como princípio do desenvolvimento da história, entra em contradição com a afirmação de que o materialismo dialético não parte de certezas *a priori*. Ao final a crítica realiza-se da mesma forma que aquilo que foi negado. Ou seja, está afirmando uma propriedade como substância primeira. A partir dessa ontologia do ser produz um limite, onde é necessário negar tudo aquilo que não se enquadra ao seu sistema. Por exemplo, o espaço, na física moderna, é um vazio, um cenário onde eventos físicos realizam-se. O espaço, em si mesmo, não é matéria, e a partir da teoria da relatividade geral de Einstein, é uma entidade que pode ser deformada, do seu em si, pela presença da matéria e energia. Aliás, algumas energias podem ter o fim a matéria (como energia cinética); já outras não temos a matéria como ponto final (como radiação infravermelha). Já na física quântica a natureza é mais flutuante, mesmo no vácuo, onde aparentemente não há matéria, não totalmente vazio – ele contém partículas virtuais – fenômenos que subvertem o nível físico. Já afirmando a história como desdobramento geral das formas de trabalho, buscou-se lidar com os conteúdos particulares de cada época em específico, mas o que efetivamente se fez foi criar um princípio geral da história, ou seja, quis diferenciar do idealismo, mas acabou afirmando uma filosofia da história. Esse seria o problema de leitura do materialismo dialético, como diz Žižek (2016), que tem como princípio uma matéria substancializada – pois ele perde sua historicidade. Lenin, em *Materialismo e Empiriocrítica*, insistia na atualização constante do materialismo dialético às ciências de seu tempo. Žižek concorda com Lenin, afirmando que o materialismo deve ser atualizado diante de novas descobertas científicas. Assim como Lenin fez com Engels, devemos fazer o mesmo com ele, pois, argumenta Žižek, o leninismo falhou ao não mediar ao materialismo dialético as teorias da relatividade e da física quântica, bem como os desenvolvimentos da psicanálise freudiana. Nesse sentido, o materialismo dialético, pela sua constante necessidade de atualização, divergirá acentuadamente das versões essencialistas clássicas e soviéticas, já que nos deparamos com o “desaparecimento” da matéria, como observado na física quântica.

Por outro lado, o que se apresenta no discurso de Freire, assim como em seus comentadores, é uma leitura antropológica de Marx a partir de uma ontologia do ser. A

532 GADOTTI, Moacir. *Concepção Dialética da Educação*. São Paulo, Cortez, 1995. p.62.

“estrutura” do trabalho está relacionada à “superestrutura” antropológica do humano. Tanto Freire quanto grande parte de seus comentadores interpretam Marx a partir de uma leitura geral do desenvolvimento humano na história. Gadotti (1995) interpreta Marx afirmando o trabalho como princípio, o marxismo (de Gramsci e Althusser) atualizou Marx, como a relação dialética entre “estrutura” e “superestrutura”, mas a dominação, ao longo da história, são distorções da antropologia humana; Torres (2019) compreende o trabalho em Marx como a relação de produção na história, sendo a luta de classes o motor da história, mas argumenta que é necessário atualizá-lo, pois no presente há problemas além da luta de classes, e a humanização, como a concebida por Freire, abarca mais as situações atuais; Scocuglia (2019) interpreta o trabalho em Marx como princípio e a luta de classes como o motor de sua realização, mas critica a leitura teológica de Marx por não dar conta da complexidade do presente; para Saviani (2021b), o materialismo histórico é a ciência dos processos de dominação, sendo necessário relacionar “estrutura” e “superestrutura” ao longo da história. Ou seja, para eles, a partir de Marx, há uma filosofia da história onde a história se desdobra pelas contradições das relações de produção, mas eles atualizam Marx, afirmando a negação de uma antropologia universal do humano. A história é, essencialmente, uma exposição da deturpação da natureza humana, sendo necessário recuperar essa natureza perdida, corrompida pelas relações de dominação.

Badiou (1979) argumenta que essa leitura de materialismo se estrutura pela forma de um “marxismo fundamental”. Nas suas palavras:

O marxismo fundamental, dedicado quase que exclusivamente à interminável interpretação dos Manuscritos de 1844(s), proclama-se indiferente à construção científica de Marx, à determinação particular de seus objetos de conhecimento, e propõe uma antropologia geral centrada na noção multívoca de trabalho. A história, lugar de exílio e de cisão é apreendida como Parúsia afastada da transparência, como um *atraso* imprescindível no qual se cria o Homem total. As noções covariantes a partir das quais é declarada possível uma leitura exaustiva são as noções de praxis e alienação, cuja combinação “dialética” repete inconscientemente a velha cantiga de ninar emaranhada com as noções do bom e do mal.⁵³³

Ou seja, o “marxismo fundamento” é a leitura que afirma uma antropologia geral do Homem, tendo como princípio primeiro o trabalho. Em sua “natureza”, é como expressa por

533 BADIOU, Alain. O (re) começo do materialismo dialético In: ALTHUSSER, Louis e BADIOU, Alain: **Materialismo histórico e materialismo dialético**. São Paulo: Global Editora, 1979, p.8.

Gadotti (1995), o homem é um ser autônomo, mas a história de dominação castra suas qualidades por meio dos processos de dominação. Assim, a história é marcada por uma divisão fundamental: por um lado, temos o homem com suas vocações de racionalidade, autonomia, liberdade etc.; por outro, a alienação social, que não permite ao homem exercer suas qualidades. Assim, a história é composta por uma repetição de atrasos pela negação da natureza do Homem; mas, superado o trabalho alienado, teríamos o nascimento do “Homem total”. Nesse sentido, o comunismo é como a segunda vinda de Cristo, e a práxis no mundo é a inserção desse novo Homem que traz consigo a superação da dominação do mundo.

Como diz Badiou (1979) o “marxismo fundamental” recupera a unidade como o princípio das formas, já que todo evento particular é uma expressão de seu princípio. A natureza externa ao homem é vista como essencialmente passiva em relação ao trabalho. Os fenômenos históricos são finitos, subsumidos à determinação de um sujeito que busca resgatar algo infinito perdido no tempo. A história torna-se, então, subordinada ao resgate da essência humana. Esse fundamento subsume o materialismo dialético ao histórico, afirmando que a transformação da natureza e da história são categorias criadoras advindas da própria natureza humana. Mas o que está implícito, porém não é levado em consideração, é que a transformação da matéria não parte mais de sua determinação interna e contingente na história, mas de sua alienação ao conceito criado por sua forma, sua “segunda natureza” advinda de sua ontologia fundamental do Homem. Assim, estamos diante da mesma assertiva de uma natureza passiva (como em Kojève), onde natureza e história tornam-se dominadas pela filosofia da história.

Ora, a partir dessa leitura, não é estranha a aproximação de Freire ao marxismo. Pois “marxismo fundamental” e Freire compartilham uma antropologia geral do homem. Ambas as correntes compactuam da certeza de uma “segunda natureza” que foi negada pela história, e o desenvolvimento histórico é a busca por realizá-la na terra. Ou seja, os eventos históricos devem ser desdobrados na autorreflexão da consciência (como na conscientização ou consciência de classe) pela rememoração, para que, a partir disso, possa se alargar a compreensão de saberes que antes eram inacessíveis à consciência, recalcados pelos processos de dominação e atraso histórico. A partir da tomada de consciência de sua “segunda natureza” – seja a humanização em Freire (como luta contra a desumanização) ou a luta contra o

trabalho alienado (luta de classes) no marxismo fundamental – engaja-se politicamente, pois a consciência tornou-se ciente de sua tarefa geral histórica. A aproximação seria, portanto, um modo de aparência da “atualização”; a conscientização representa sua atualização, pois incorpora para si o debate sobre as relações de produção, mas, por outro lado, apresenta-se do mesmo modo, conservando sua forma anterior. Nesse sentido, seria uma maneira de Freire reforçar que a conscientização não era abstrata ou idealista, pois tanto o “método Paulo Freire” quanto o “materialismo histórico dialético” compartilham a necessidade de conscientizar sobre a verdadeira natureza do ser que foi deturpada ao longo da história.

Como vimos, seja pelos comentadores que engajam no legado de Paulo Freire (como também o próprio Paulo Freire e os “existencialistas culturais”), ou por comentadores críticos presentes nessa tese, compartilha-se a assertiva de que o idealismo é uma expressão subjetivista, abstrata, solipsista ou, por vezes, visto como delírio ou irracionalismo. Enquanto o concreto e material é sinônimo de práxis, uma dialética opositiva entre subjetividade e objetividade, para os “existencialistas culturais”, ou uma dialética antropológica do trabalho na história, para a leitura do “marxismo fundamental”. A crítica comum sobre o idealismo é que tudo se limita à consciência, e a história é a incorporação da Ideia de liberdade na consciência de si. Essa foi a crítica comum da leitura marxista a Freire (1959-1967): seu método de ensino se restringia à assertiva de que basta transformar a consciência para que a realidade se transforme. Já para os comentadores, Freire (1968-1980) incorporou a *tese XI* de Marx, dando centralidade ao trabalho e estabelecendo uma relação entre “estrutura” e “superestrutura”.

Capítulo 5

5.1 Hegel e Marx: uma crítica aos fundamentos primeiros

Como vimos na capítulo sobre Hegel, essa é uma leitura bastante genérica do idealismo e, principalmente, do idealismo hegeliano, pois não apresenta o que é constitutivo em sua dialética: a lógica da mediação. Hegel, seguindo o legado de Kant (2015) e sua crítica da Razão Pura, já não permite inferir uma ontologia do ser, mas somente apresentar suas determinações lógicas e fazer críticas sobre o modo como se estrutura o modelo de racionalidade. Sobre essa questão, Žizek (1989) nos diz:

Contrariamente à representação clássica da forma externa que supostamente dissimula o conteúdo verdadeiro, a abordagem dialética concebe o próprio conteúdo como “fetiche”, como dado objetivo que, por sua presença inerte, mascara sua própria forma: a verdade do Ser dos eleatas é o processo formal por cujo meio se demonstrou a inconsistência do movimento. Por isso é que a dialética hegeliana implica a experiência da inutilidade essencial do “conteúdo” no sentido do X, no núcleo do Em si do qual supostamente nos aproximamos através do processo formal: nesse X devemos reconhecer um efeito invertido do próprio processo formal. Se Hegel censura Kant por seu formalismo, é por ele não ser suficientemente “formalista”, ou seja, por conservar o · postulado de um Em-si que supostamente escaparia à forma transcendental, não sabendo reconhecer nele uma pura “coisa-de-pensamento”.⁵³⁴

Nesse sentido, a dialética hegeliana não repousaria em um princípio primeiro positivo, uma substância pura da qual se desencadeia o sistema; também, não é como Kant, para quem o X da questão é inacessível, e onde apenas podemos compreender as expressões fenomênicas do em si. Para Hegel, o X inacessível ainda é um resquício do pensamento clássico, onde repousa a certeza de que há um *noumeno* para além da experiência. Para ele, o “em si” é abstrato, uma fantasia do entendimento, que acredita que há uma determinação isolada das

⁵³⁴ ŽIŽEK, Slavoj, **O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1991, p.28 a p.29.

constituições das determinidades. Mas, se com Kant processa-se o nascimento da filosofia crítica, por expor as rachaduras da realidade e suas antinomias, Hegel, como diz Žizek (2013), as radicalizou. Em toda a sua obra, há um esforço em situar que cada fenômeno falha à sua própria maneira, que sempre há uma rachadura, um antagonismo que o desequilibra internamente. Logo:

a figura mais elementar da reversão dialética reside na transposição de um obstáculo epistemológico para a coisa em si, como sua falha ontológica (o que nos parece incapacidade de conhecer a coisa indica uma rachadura na coisa em si, de modo que nosso próprio fracasso em atingir a verdade plena é indicador da verdade).⁵³⁵

A dialética seria, portanto, como afirma Lebrun (2006), uma apresentação crítica de como uma racionalidade opera. Essa crítica não significa, como em Freire, a vocação crítica do ser, mas sim as operações que constituem um modelo de racionalidade levando às últimas consequências suas proposições. É por essa razão que Hegel (2019) deixa claro que a refutação de um sistema não se realiza externamente a ele, mas sim pela apresentação de sua coerência na realização de si com suas próprias leis. De outro modo, como diz Hegel (2019): “Se a refutação for radical, nesse caso ela é tomada e desenvolvida do próprio princípio, e não estabelecida através de asserções opostas ou palpites aduzidos de fora”⁵³⁶. Podemos dizer que, no fundo, a dialética estaria centrada nos sintomas do sistema, naquilo que ele nega, se contradiz para afirmar sua infinitude.

Aliás, presença da finitude é constante em Hegel, pois o “olhar fixo de Hegel sobre a realidade é o de um aparelho de raio X: ele vê em tudo o que é vivo os traços de sua futura morte”⁵³⁷. E sobre a morte, Žižek (2016) argumenta que, embora saibamos que somos seres finitos, quando a guerra se apresenta, agimos como se não aceitássemos essa identidade finita. O inimigo é visto como o outro que apresenta nosso predicado, nossa identidade finita, que negamos. O impossível, o externo, se apresenta como interno, e ao lutar com o inimigo, lutamos com nossa própria essência. Isso significa que, na subjetividade, há uma negação do próprio sensível, do próprio limite da natureza. O outro é uma ilusão que, na verdade, serve

535 ŽIŽEK, Slavoj, **Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético**. São Paulo, Boitempo 2013, p. 23.

536 HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito** / Georg Wilhelm Friedrich Hegel; traduzido por Paulo Meneses. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP, Editora Universitária São Francisco, 2019, § 24.

537 ŽIŽEK, Slavoj, **Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético**. São Paulo, Boitempo 2013, p.

como motor para a afirmação de nossa identidade. A própria finitude é negada, e o outro se apresenta como uma negação determinada, uma negação da negação para manter sua identidade finita como infinitude.

Nesse sentido, a dialética é simplesmente uma operação de negações, somente por meio de mediações pode-se compreender algo. Mas, ao afirmar a negatividade como impulso da lógica, não estaria inferindo uma ontologia? Sim, aqui estaríamos naquilo que Lebrun (1988) nos diz: a dialética não é um discurso isento, ela também tem suas pressuposições. Mas, diferentemente, a dialética não teria nenhum princípio positivo (um conteúdo positivo como do primeiro motor e seus subprodutos como: o amor, *agapé*, nacionalismo, humanização, trabalho etc.), mas sua análise parte quando algo vem a ser. Ela apenas se apresenta pelo outro, é uma apresentação lógica de alguma racionalidade e se realiza pelas relações que constituem a estrutura do modo de ser de uma determinada racionalidade analisada. Nesse sentido, a dialética é uma espécie de parasita retroativo, operando apenas a partir do vir a ser de algo na história. Não é sem razão que temos a famosa passagem de Hegel, na *Filosofia do Direito*, em que ele diz que a coruja de Minerva só alça voo ao entardecer.

Uma ontologia negativa seria a apresentação da inadequação de toda determinação finita. Não é sem razão que a negação da finitude se expressa como reificação do conceito de história, como na passagem em que Hegel diz: “Os Persas são o primeiro povo histórico, porque a Pérsia é o primeiro império que desapareceu (*Persien ist das erste Reich, das vergangen ist*)”⁵³⁸, deixando atrás de si ruínas. A filosofia da história hegeliana, como argumenta Safatle (2015), é a apresentação da finitude, não pela perspectiva de que as coisas são cristalizadas como conteúdos finitos, mas porque a história é a apresentação da insatisfação da finitude. O cerne, portanto, não é uma leitura ontológica da transformação ontológica infinita da história, sendo sua essência o desenvolvimento e a transformação teológica, e sim a finitude como centro. Algo torna-se histórico não porque a história progride em constantes transformações, mas porque algo, para se tornar história, deve perecer, pois não se conta a História daquilo que ainda não se tornou ruína.

538 HEGEL, G.W.F.; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 215 apud SAFLATE, Vladimir.

Dialética hegeliana, dialética marxista, dialética adorniana. Em Curso ministrado no Primeiro Semestre de 2015 Pós-graduação Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo., p.36.

Assim, adentramos no tema do progresso em Hegel. Mas devemos tomar o cuidado de não concluir que, em Hegel, progresso é desenvolvimento do aperfeiçoamento do espírito na História. Pois como diz Fredric Jameson (2010), quem postula “um tipo de sucesso ou progresso na externalização e internalização que dificilmente faz justiça à apreciação mais profunda de Hegel do fracasso e da contradição e transforma o movimento histórico da dialética em uma saga banal e edificante de progresso inevitável.”⁵³⁹ Do mesmo modo, como lembra Adorno (2013), o progresso hegeliano é, na verdade, a destituição da leitura do progresso como fetiche da história, onde há uma normativa que todo acontecimento tem, implicitamente, a busca do desenvolvimento humano. Na verdade, o tema progresso, como diz Safatle:

“Progresso” não diz respeito, inicialmente, a uma destinação, mas a uma certa forma de pensar a origem. Pois, sob o progresso, a origem é o que, desde o início, aparece marcada pela impossibilidade de permanecer. “Origem” é, na verdade, o nome que damos à consciência da impossibilidade de permanecer em uma estaticidade silenciosa. Por isto, a verdadeira origem, esta que aparece na Pérsia, é caracterizada por um espaço pleno de ruínas, por uma mistura entre tempo e fogo que tudo consome.⁵⁴⁰

A questão do progresso está na impossibilidade de pensar uma ontologia do ser como princípio estável, como algo que se fixa em uma origem estática absoluta. A “origem” se apresenta justamente pela impossibilidade de um começo primordial: ele é negação do seu evento original, pois o acontecimento real é reificado pela linguagem; a origem trata-se, portanto, da apresentação real da impossibilidade do começo. A “origem” trata-se de um efeito retroativo de um evento finito que pereceu no tempo e se propõe como finito. No entanto, por não ter essência pura em si mesmo, apenas ruínas reais mediadas pela linguagem, para conservar sua identidade de “origem”, ela deverá negar seu “núcleo” em si imutável, criar para si uma barreira para afirmar sua infinitude, ou seja, não se limitará apenas à representação da origem, mas a um dever ser, como uma apresentação, como um movimento que resiste ao teste do tempo em sua identidade.

É por isso que Žižek (2016):

539 Tradução nossa, JAMESON, FREDRIC. *The Hegel variations: O The Phenomenology of Spirit*. Verso, Londo, New York, 2010, p.24.

540SAFLATE, Vladimir. *Dialética hegeliana, dialética marxista, dialética adorniana*. Em Curso ministrado no Primeiro Semestre de 2015 Pós-graduação Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo., p.36.

O início da lógica de Hegel, bem como o início de sua 'lógica da essência', que trata do conceito de reflexão, são dois exemplos que mostram quão confusa, até mesmo errônea, é a percepção difundida do processo dialético como método, que começa com uma entidade positiva, depois a nega e, finalmente, nega essa mesma negação, retornando a um nível mais alto do que o ponto de partida positivo.⁵⁴¹

Distinta da famosa leitura da tríade progressiva, como progresso histórico, em que os momentos são superados até chegar a uma síntese superior, onde se começa com o nada, e só pela autonegação do nada algo aparece – como conteúdo positivo para o ser. Mas, numa leitura mais atenta, não temos esse tipo de “progresso”; na verdade (a partir do ponto de vista de uma leitura comum progressista sobre Hegel) temos um retrocesso. Pois, retroativamente, ser e nada sempre foram o mesmo; são, por ser reflexão, sua essência é a mediação, sua diferença, como externalização de um para outro, era na verdade uma aparência. Como diz Hegel:

*O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo. O que é a verdade não é nem o ser nem o nada, mas que o ser não passa, mas passou para o nada e o nada não passa, mas passou para o ser. Igualmente, porém, a verdade não é sua indiferencialidade, mas que eles não são o mesmo, que são absolutamente diferentes, mas são igualmente inseparados e inseparáveis e cada um desaparece em seu oposto imediatamente.*⁵⁴²

Um detalhe-chave dessa passagem, que não podemos perder de vista, sinaliza Žižek (2016), é a determinação do sempre já; esse paradoxo retroativo do “não passa/mas passou”, isto é, o ser e o nada sempre já passaram para algo. Pelo movimento de reflexão, o imediato/original está sempre já perdido – não há como chegar ao seu início, somente temos a perda desse início. Essa é a primeira determinação: não existe um lugar primeiro (princípio primeiro) – não há uma ontologia do ser. Não é estranho, em vista disso, a essência, em Hegel, ser “como ‘zeitlos-gewesene Sein’, um ser passado atemporal, isto é, um passado que não era presente e depois passado, mas passado desde o início”.⁵⁴³ É nesse sentido a insistência de Hegel (2016): a passagem do ser ao nada não é, na verdade, uma passagem para um momento superior, mas antes a impossibilidade de passar. Em outras palavras, não há determinação de conteúdo positivo no ser, não encontramos nada nele. Todavia, esse nada de determinação, não é jogado fora como nas filosofias do entendimento, ou seja, uma

541 ŽIŽEK, S. **Contragolpe absoluto**. Para una refundación del materialismo dialéctico, Madrid, Akal, 2016.

542 HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser** / Georg Wilhelm Friedrich Hegel; [traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini]. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP, Editora Universitária São Francisco, 2016, p.42.

543 ŽIŽEK, S. **Contragolpe absoluto**. Para una refundación del materialismo dialéctico, Madrid, Akal, 2016.

determinação que faz o pensamento parar. Ao contrário, para a dialética, a ausência de determinações é considerada como a única determinação do ser.

Essa uma determinidade que não opera como a leitura desenvolvimentista teológica de Hegel. Não é, portanto, um desenvolvimento em linha reta, mas, como lembra Lebrun (1988), “recurvado (*zurückgebogen*, *Umbeugung*) e afirmado como ‘retorno-a-si’”. Não seria possível compreender esse “recurvamento”, ou retorno, caso simplesmente passássemos a uma análise sobre a égide de um progresso cujo fim é sempre atingir um nível “superior”. Mas, como diz o filósofo:

(...) ou, ainda, disséssemos que a análise ‘fez surgir’ (*hervorgeheri*), do conteúdo anterior, um conteúdo novo. Em qualquer grau que seja do desenvolvimento da Idéia, não ocorre *passagem* de um conteúdo incompleto a um conteúdo mais completo. Essa representação, embora não seja inteiramente falseadora, tem o inconveniente de dar a entender que a instância anterior é deixada para trás e conserva, pois, alguma presença. A dialética assim não será mais que o movimento que enriquece uma significação original, passando despercebida sua radicalidade autocrítica.⁵⁴⁴

Não há uma passagem do ser para o oposto, o nada, mas a negação de si mesmo, o retorno a si, que desencadeia sua determinação. Esse retorno a si é compreender que sua cisão já é interna à “origem”.

É nessa leitura que podemos compreender tanto o paradoxo da “conscientização” de Freire, que afirma uma “origem” do ser pela humanização, como sua “gênese”. Freire afirma que o ser é humanização. Em sua obra, como vimos, Freire não sistematiza o humanismo; na verdade, em Freire não encontramos o humanismo, e sim a humanização. Humanização seria um neologismo, reforçado pelo pragmatismo indutivista em contraposição ao humanismo abstrato. A ênfase na forma verbal gerúndio expressa uma ação em andamento, uma práxis infinita na história. Assim, essa “origem” do ser humano não se constitui “estaticamente”; ela necessita afirmar sua antropologia com uma ação humanizante “no-e-com-o-mundo”. Todavia, para fazer isso, ela nega tudo que é externo às qualidades da “pessoa humana”; para ser, ela deve se opor à desumanização como práxis. Mas ao fazer isso, seu ser se constitui

544 LEBRUN Gérard. **O avesso da dialética: Hegel a luz de Nietzsche** / Gérard Lebrun ; tradução Renato Janin Ribeiro. — São Paulo: Companhia das Letras, 1988,p.235.

concretamente pelo seu oposto: todas as suas qualidades estão em mediação com a desumanização, pois a humanização só se realiza ao negar a desumanização.

Essa leitura da DSE cai em paradoxo justamente ao ontologizá-la como movimento geral da história. Como vimos, a finalidade da DSE não é instituir uma dialética das consciências, e sim apresentar uma lógica do sujeito, de uma consciência que, cuja essência é negar tudo, acaba, ao final, se sujeitando a uma identidade. Em Hegel, o escravo e o senhor constituem sua qualidade pela mediação; por outro lado, em Freire, a humanização e a desumanização se constituem pela centralidade da relação entre as consciências de si. Freire (1968) reconhece que a verdade do senhor está no escravo, daí a pedagogia do oprimido. No entanto, ele apenas abstrai essa determinação e não considera que ela se constitui pela mediação com o senhor. Ou seja, por um lado, é verdade que a verdade do senhor está no trabalho do escravo, ele necessita de um sujeito servil para realizar-se como senhor; mas, por outro lado, a verdade do escravo está no senhor, pois o escravo reconhece sua existência em seu Senhor. A questão é que, para Freire, a dialética é um processo de oposições externas, em que uma afirmação nega o seu contrário, e apresenta um terceiro momento de superação. Em Hegel, por outro lado, a dialética é uma lógica da própria coisa – como negação determinada.

Todavia, isso não significa ontologizar que a coisa é verdadeira e seu contrário também o é; isso não é Hegel, mas uma leitura sofista. Em Hegel, a DSE é somente uma lógica, um enredo constituído pela relação dos personagens senhor e escravo. As consciências de si aparecem como uma negação externa à outra – como afirmação da negatividade da subjetividade sobre as coisas. Esse caráter de oposição é sua aparência, é a certeza da consciência de si ao enunciar sua autonomia própria, mas sua constituição (negação ao outro) afirma uma mediação, uma determinidade do sujeito – daí sua angústia. O senhor é aquele que desejou realizar sua vontade como o Si puro, mas tornou-se sujeito dominador dependente do trabalho e do reconhecimento do escravo; o escravo negou sua vontade particular, temeu por sua vida ao opor-se ao outro, tornando-se sujeito dominado – mas, por outro lado, deu conteúdo ao vazio do Si. Contrário aos “existencialistas culturais”, que inclui também Freire, não é apenas o senhor que é sujeito dessa relação; o escravo também o é, ambos são sujeitos dessa estrutura lógica. O senhor sente a angústia pois não encontra nenhuma essência para si, e o escravo tem sua identidade, mas por uma figura que a domina. Quebrada essa lógica,

apenas o vazio resta, por isso que Lebrun (1981) insiste no núcleo de nulidade da DSE, pois ela expressa nenhuma identidade para além da relação; é a mediação que constitui a determinidade (essência) dessa relação.

Assim, a desumanização é a verdade da humanização, o que torna a negatividade uma necessidade do ser, pois serve como motor para a afirmação de sua identidade. Mas não podemos dizer que a humanização é a verdade da desumanização, pois para isso seria necessário decretar o fim da história. Nesse sentido, a desumanização é o substrato ideológico da humanização, aquilo que dá vida ao “método Paulo Freire” – sem desumanização no mundo (ser a corrupção e distorção do ser) não há necessidade de práxis humanizadora. Do mesmo modo, podemos afirmar o dever ser do educador com a “gênese” do “existencialismo cultural”, não porque ela seja o princípio primeiro do “método Paulo Freire”, mas sim porque, nas suas atualizações (integração de conteúdos filosóficos distintos), são para reforçar a conscientização como destino vocativo do ser, conservando o método de humanização como necessário.

Nesse sentido, é verdade quando Torres (2019) diz que o método de Paulo Freire é uma expressão de *aufhebung*, mas devemos compreender que ela não é uma “superação” de sua forma anterior, mas sim a conservação e elevação da forma do “existencialismo cultural” para outro momento, para as novas “situações-problema” que a personalidade do educador presencia. Ele incorpora novos conteúdos para negar a finitude da humanização, para que ela nunca pereça e se torne um evento histórico, e sim que seja o próprio movimento da história, uma filosofia da história. Pois o infinito, como a humanização, carrega em si mesmo sua própria negação (desumanização) que, ao invés de destruí-la, a conserva como determinidade. Essa é expressão da infinitude em Hegel (2019), nas palavras do filósofo: “A infinitude, ou essa inquietação absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo, [faz] que tudo o que é determinado de qualquer modo – por exemplo, como ser – seja antes o contrário dessa determinidade.”⁵⁴⁵

Isso significa que algo que se afirma como sendo infinito contém em si mesmo uma contradição. Mas, contrariamente as filosofias do entendimento, essa contradição não impede seu realizar; ao contrário, ela impulsiona seu vir a ser. Ou seja, os princípios que se afirmam

545 HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2019, § 163.

como infinitos afirmam que seu próprio realizar é o realizar do infinito, mas seu realizar está em negar aquilo que o constitui. O infinito é a negação de tudo aquilo que é finito, mas essa constituição pressupõe uma determinidade, ou seja, o infinito porta em si mesmo sua própria negação. Logo, o infinito se reifica em seu próprio movimento. Esse movimento torna-se seu dever absoluto, negar o finito para ser. Caso rompa esse movimento, ele próprio desvanece e vem a ser finito. Como diz Hegel (2016): “No dever ser, começa o ir além da finitude, a infinitude. O dever ser é aquilo que, no desenvolvimento ulterior, apresenta-se conforme aquela impossibilidade como o progresso para o infinito.”⁵⁴⁶ Essa é a mesma lógica da humanização como infinito: ela é um ideal que jamais pode ser realizado por completo, pois se caso o fosse, destruiria sua própria infinitude. A lógica do infinito é a inquietação absoluta de mover-se a si mesmo, negando o outro, mas esse outro, ao final do processo, não é sua oposição, mas uma negação interna, essa negação realiza seu próprio princípio.

Assim, sobre a *aufhebung* Hegel (2016) nos diz que:

Esse suprasumir não é, com isso, a alteração ou o ser outro em geral, não o suprasumir de *algo*. Isso, em que o finito se suprassume, é o infinito como o negar a finitude; mas essa é há muito tempo, ela mesma, apenas o ser aí determinado como um *não ser*. É, portanto, apenas a *negação* que na *negação se suprassume*. Assim, por sua vez, a infinitude está determinada como o negativo da finitude e, com isso, da determinidade em geral, como o além vazio; seu suprasumir-se no finito é um retornar a partir da fuga vazia, *negação* do além que é um *negativo* nele mesmo.⁵⁴⁷

Nesse sentido, *Aufhebung* é um movimento formal, onde a substância atua como sujeito, ou seja, seus conteúdos particulares são reificados como sujeito de uma racionalidade. Para Hegel, as identidades se constituem por suas mediações, das quais resulta a sujeição da coisa, como determinidade, ao modelo de racionalidade. Abstrair dessa experiência de mediação é o mesmo que retornar ao vazio. É por essa razão que Hegel (2019) diz:

A aparição é o surgir e passar que não surge nem passa, mas que em si constitui a efetividade e o movimento da vida da verdade. O verdadeiro é assim o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e porque

546 HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser** / Georg Wilhelm Friedrich Hegel; [traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini]. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP, Editora Universitária São Francisco, 2016, p.64.

547 HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser** / Georg Wilhelm Friedrich Hegel; [traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini]. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP, Editora Universitária São Francisco, 2016, p.70.

cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples. Perante o tribunal desse movimento não se sustêm nem as figuras singulares do espírito, nem os pensamentos determinados; pois aí tanto são momentos positivos necessários, quanto são negativos e evanescentes.⁵⁴⁸

O ser unívoco é uma pura abstração, pois retira-se do processo que o constituiu. Ou seja, os “princípios primeiros” são como uma fuga ébria do processo que realizaram, fantasiando que a substância verdadeira não se corrompe por aquilo que nega. Para eles, a determinação é pura, para além da experiência; a verdade está para além da finitude fenomênica. A questão é que não levam em consideração que essa abstração já é sujeita à sua própria racionalidade: desde o início, a coisa está sujeita a uma lógica que dá sentido ao ser, portanto, ela impõe uma normatividade que as coisas devem sempre cumprir para ser. Enquanto, para Hegel, o sentido de totalidade é um processo retroativo que redimensiona e reconfigura por meio das necessidades próprias do ser-aí, por outro lado, os princípios primeiros como amor, ágape, humanização e trabalho impõem suas próprias leis à realidade, e não as leis que constituem uma determinada realidade. Logo, os princípios, origem do ser, afirmam uma assertiva pré-hegeliana: a consciência buscou afirmar um princípio realista, calcado no mais puro concreto ou material, mas afirma um sistema ideal. Como a assertiva do trabalho como princípio do “marxismo fundamental” (ou Freire como humanização, isebianos e cristãos radicais como regresso da força carismática cristã), em vez de superar o idealismo absoluto de Hegel, regressa às assertivas pré-modernas de princípios primeiros. Ou seja, agora o trabalho torna-se uma lei geral da história, afirmada por uma antropologia ontológica do Homem. A história torna-se uma filosofia da história como o resgate da natureza negada pelo estado de dominação da história. A matéria, como substância pura, torna-se um ideal como tantos outros. A dialética torna-se um método ontológico do ser, onde a análise de toda forma social começa com a certeza a priori de que a estrutura de seu modo de ser, da forma como o mundo e o homem existem, é uma dialética do trabalho.

5.2 Marx e a crítica às teorias e filosofias gerais da História

Mas, então, qual seria a crítica de Marx ao idealismo de Hegel? É importante debruçarmo-nos sobre essa crítica, tanto para compreendermos o paradoxo em que Freire adentra pela ontologia da humanização (assim como seus interpretes), como também para

548 HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2019, § 47.

analisar o desdobramento do pensamento de Paulo Freire na pós-modernidade. Aqui, assim como fizemos com Hegel, não vamos interpretar Marx a partir das interpretações comuns vistas em Freire e seus comentadores. Pois, como vimos, eles interpretam Hegel e Marx por uma lógica de oposições, onde, a partir de desdobramentos de oposições, se encontram princípios gerais. Essas interpretações não apresentam os processos de ruptura que houve no idealismo alemão com o pensamento clássico, e, por não reconhecerem essa ruptura, também, não é possível compreender a ruptura de Marx com o idealismo alemão.

A comum leitura é que há um princípio geral na história, pois Marx diz no *Manifesto Comunista* que: “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes”⁵⁴⁹. Todavia, nessa passagem, há uma nota onde Engels insiste que essa afirmativa se refere a toda a história escrita. “A Pré-História, a organização social anterior à história escrita, era desconhecida em 1847”⁵⁵⁰. O Manifesto foi escrito no início de 1848. Mas tarde, argumenta Engels, a historiografia e a antropologia do século XIX descobriram a propriedade comum da qual tribos teutônicas derivam de comunidades rurais desde a Índia até a Irlanda. Os processos de dissolução da propriedade comunal foram tratados posteriormente por Marx e Engels em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*.

Poderíamos entender que, a partir da História escrita, se apresentam implicitamente os processos de dominação eurocêntrica ao longo da história, onde os agentes produtores não usufruem do produto de seu trabalho devido à constituição social de classes. Além disso, a História escrita nega as partes constitutivas de seu processo histórico, onde não apenas os vencedores dominaram concretamente a vida, mas também dominam, posteriormente, as narrativas históricas pela escrita da História. Com a descoberta da Pré-História desdobra-se uma reviravolta a partir da negação da naturalidade da escrita, com a afirmação de que houve um tempo na História onde não havia organização social pautada pela divisão de classes, todavia, esse estado comunal foi dissolvido pelos processos de formação da propriedade privada, onde as relações de produção são orquestradas por vezes pela força ou por mecanismos externos ao processo de produção.

549 MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2005, p.40.

550 MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2005, p.40.

Aqui, poderíamos compreender a interpretação cuja inferência é concluir que essas determinações são representação da gênese da história e da natureza humana, onde o trabalho era organizado pelas necessidades da *bios* em relação com a comunidade, mas, em um momento da história, houve a distorção desse estado de natureza, o paraíso adâmico comunal foi corrompido pela divisão de classes. Mas, antes de concluir um fundamento geral abstraindo apenas uma determinação, devemos mediá-la como outras determinações apresentadas nos textos de Marx. Em uma de suas mais famosas passagens de *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, o filósofo diz: “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram”⁵⁵¹. Nessa primeira proposição, temos a afirmação de que não há nenhum agente externo aos homens, nenhuma ideia externa, um motor primeiro ou um Deus guiando a história. O processo da história é interno às determinações de suas especificidades contextuais. Essa determinação impõe constituição, ou seja, que as ações dos homens não são atividades isoladas, mas mediadas por limites históricos e da natureza. Daí a produção da vida, como a *bios* é organizada pelos limites sociais que lhe são impostos, independentemente de vontade particulares. Há, portanto, necessidades da natureza, mas que no ser humano, não está abstraída da relação social.

O problema é que as abstrações tomaram centralidade, as essências das determinações não consistem no processo do qual fazem parte, e sim em determinações lógico-metafísicas em suas formas mais abstratas. O interesse não está no modo como a vida é constituída, mas numa lógica externa a ela. O trabalho filosófico se dirige ao pensamento abstrato, perdendo a determinação na política. Assim, diz Marx (2010): “A constituição política foi reduzida à esfera religiosa, à religião da vida do povo, o céu de sua universalidade em contraposição à existência terrena de sua realidade”⁵⁵². Ora, não poderia haver uma ideia geral da história para Marx, como teorias gerais da história, ou muito menos uma filosofia da história, pois a realização da história está na constituição de seu processo específico. Caso houvessem leis gerais, o materialismo perderia seu sentido, pois ele partiria dessas leis abstratas perdendo a constituição com o caso específico, não havendo ruptura com o reino dos céus. As leis são

551 MARX, Karl, **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo : Boitempo, 2011, p.25.

552 MARX, Karl, **Crítica da filosofia do direito de Hegel**, 1843 São Paulo, Boitempo, 2010, p.51.

normativas da constituição do processo, são produtos do seu contexto específico. Nas suas palavras:

Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. No primeiro modo de considerar as coisas, parte-se da consciência como do indivíduo vivo; no segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como *sua* consciência.⁵⁵³

As regras das determinações (seja cultura, trabalho, natureza, consciência, ciência etc.) são pressuposto dessa história em específico; a forma como organiza essas determinações ao seu modo de vida geral, suas leis particulares podem em nada dizer respeito a uma outra forma de organização social, seja no mesmo período histórico, anterior e posterior. Isso também não quer dizer que determinações particulares de períodos anteriores não possam se tornar presentes em formas sociais posteriores. A questão é como esse conteúdo anterior é orquestrado e pressuposto pela forma social presente. O filósofo insiste que:

Esse modo de considerar as coisas não é isento de pressupostos. Ele parte de pressupostos reais e não os abandona em nenhum instante. Seus pressupostos são os homens, não em quais quer isolamento ou fixação fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições. Tão logo seja apresentado esse processo ativo de vida, a história deixa de ser uma coleção de fatos mortos, como para os empiristas ainda abstratos, ou uma ação imaginária de sujeitos imaginários, como para os idealistas.⁵⁵⁴

Desse modo, até aqueles que os historicizam os eventos passados estão constituídos pelos pressupostos, pelos limites que as ciências e as filosofias impõe ao seu tempo. Ora, então modelo de crítica dialética, para Marx, seria apenas um fruto histórico passageiro? Não, embora se processe na história, ele não é absorvido pelo historicismo. Para Marx, a dialética, diferente dos outros modelos, tem como impulso à crítica aos modelos do seu tempo que o constituíram. Safatle (2017) diz que Marx propõe é: “radicalizar a proposição kantiana a respeito da época moderna como a época da crítica.” Como crítica, ela só pode emergir dos processos reais que o constituíram, apresentados no sistema presente. Como exposição da forma social, de sua lógica como sistema; como apresentação, a dialética não infere finalidades gerais para história, etapas e destinos, por seu resultado apenas se deve a crítica da experiência normatizada pelo sistema analisado, inferir o contrário, é formar apenas

553 MARX, K., & ENGELS, F. (2007). **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo. p. 94

554 MARX, K., & ENGELS, F. (2007). **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo. p. 94 e p.95.

abstrações; pois, para o filósofo, a história, em sua forma genérica, é somente um suceder de gerações distintas. Nas palavras de Marx (2007):

A história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições, o que então pode ser especulativamente distorcido, ao converter-se a história posterior na finalidade da anterior, por exemplo, quando se atribui à descoberta da América a finalidade de facilitar a irrupção da Revolução Francesa, com o que a história ganha finalidades à parte e torna-se uma “pessoa ao lado de outras pessoas” (tais como: “Autoconsciência, Crítica, Único” etc.), enquanto o que se designa com as palavras “destinação”, “finalidade”, “núcleo”, “ideia” da história anterior não é nada além de uma abstração da história posterior, uma abstração da influência ativa que a história anterior exerce sobre a posterior.⁵⁵⁵

As abstrações, ao final, recalcam o processo que as constitui, afirmando que o processo específico não é uma realização de si mesmo, mas sim de uma lei externa. Ao afirmarem uma normativa externa, perdem determinações singulares, pois, assim como os eventos particulares, não são para si mesmas, mas sim operações de uma Ideia autônoma ao processo. Isso deduz, ao final, uma exclusão das mediações que as constituíram, voltando-se para a normativa da separação operada pelo entendimento. Um conceito superior, suprahistórico, é aquilo que Adorno (2022) comenta como “receitas vazias”, resultando em externalismo. Sobre isso, Marx (2007) nos diz:

A filosofia autônoma perde, com a exposição da realidade, seu meio de existência. Em seu lugar pode aparecer, no máximo, um compêndio dos resultados mais gerais, que se deixam abstrair da observação do desenvolvimento histórico dos homens. Se separadas da história real, essas abstrações não têm nenhum valor. Elas podem servir apenas para facilitar a ordenação do material histórico, para indicar a sucessão de seus estratos singulares. Mas de forma alguma oferecem, como a filosofia o faz, uma receita ou um esquema com base no qual as épocas históricas possam ser classificadas. A dificuldade começa, ao contrário, somente quando se passa à consideração a e à ordenação do material, seja de uma época passada ou do presente, quando se passa à exposição real. A eliminação dessas dificuldades é condicionada por pressupostos que não podem ser expostos aqui, mas que resultam apenas do estudo do processo de vida real e da ação dos indivíduos de cada época.⁵⁵⁶

Como sucessão de gerações não significa a destruição absoluta de algo; isso não determina que algumas determinações passadas não se expressem no presente. Como vimos,

555 MARX, K., & ENGELS, F. (2007). **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo. p.40.

556 MARX, K., & ENGELS, F. (2007). **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo. p.95 .

diferente da interpretação comum de superestrutura como ideias, a superestrutura, na verdade, é aquilo que não é necessário para uma estrutura se retroalimentar. Logo, pode haver determinações singulares que persistam no tempo, assemelhando-se a formas sociais completamente distintas, e que, por sua vez, podem ter apresentações sociais distintas. O centro da questão do materialismo dialético é analisar o processo em sua especificidade pela apresentação de sua própria lógica.

No que concerne à questão da especificidade, a análise de Marx não se detém no discurso de uma substância geral da história, tampouco se limita às representações das etapas econômicas, ou ainda, à construção de um modelo econômico. O foco reside, antes, na crítica da economia política do capitalismo. Sobre isso, temos uma passagem esclarecedora nos *Grundrisse*, onde o filósofo diz:

Seria impraticável e falso, portanto, deixar as categorias econômicas sucederem-se umas às outras na sequência em que foram determinantes historicamente. A sua ordem é determinada, ao contrário, pela relação que têm entre si na moderna sociedade burguesa, e que é exatamente o inverso do que aparece como sua ordem natural ou da ordem que corresponde ao desenvolvimento histórico. Não se trata da relação que as relações econômicas assumem historicamente na sucessão de diferentes formas de sociedade. Muito menos de sua ordem “na ideia” ([como em] Proudhon) (uma representação obscura do movimento histórico). Trata-se, ao contrário, de sua estruturação no interior da moderna sociedade burguesa.⁵⁵⁷

A ordem das categorias econômicas, portanto, não é determinada pela sucessão histórica, mas sim pela constituição que elas têm entre si interna à sociedade burguesa moderna. Deste modo, é a lógica do capitalismo que define a estrutura dessas categorias, e não uma progressão histórica linear. Nesse ponto, a centralidade dos esforços de Marx é a crítica ao capitalismo.

Essa é uma passagem importante, pois ela refuta tanto as leituras fundamentalistas quanto as etapistas de Marx. Aliás, ao falar dessas interpretações, elas já estavam presentes no tempo de Marx. Ao final de sua vida, na carta à redação da *Otechestvennye Zapiski* de 1877, ao responder a um crítico da Rússia, Marx expõe a confusão de seu crítico ao induzir uma filosofia geral da história a partir da crítica apresentada em *O Capital*. Segue a passagem completa:

Ora, como o meu crítico aplicou esse esboço histórico à Rússia? Tão somente assim: se a Rússia tende a tornar-se uma nação capitalista a exemplo das

557 MARX, K. *Grundrisse: Fundamentos da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011. p.88

nações da Europa ocidental – e durante os últimos anos ela se esforçou muito nesse sentido –, não será bem-sucedida sem ter transformado, de antemão, uma boa parte de seus camponeses em proletários; e, depois disso, uma vez levada ao âmago do regime capitalista, terá de suportar suas leis impiedosas como os demais povos profanos.

Isso é tudo! Mas isso é pouco para o meu crítico. Ele ainda tem necessidade de metamorfosear totalmente o meu esquema histórico da gênese do capitalismo na Europa ocidental em uma teoria histórico-filosófica do curso geral fatalmente imposto a todos os povos, independentemente das circunstâncias históricas nas quais eles se encontrem, para acabar chegando à formação econômica que assegura, com o maior impulso possível das forças produtivas do trabalho social, o desenvolvimento mais integral possível de cada produtor individual. Porém, peço-lhe desculpas. (Sinto-me tão honrado quanto ofendido com isso.) Tomemos um exemplo. Em diferentes pontos de O capital fiz alusão ao destino que tiveram os plebeus da antiga Roma. Eles eram originalmente camponeses livres que cultivavam, cada qual pela própria conta, suas referidas parcelas. No decurso da história romana, acabaram expropriados. O mesmo movimento que os separa de seus meios de produção e de subsistência implica não somente a formação da grande propriedade fundiária, mas também a formação dos grandes capitais monetários. Assim sendo, numa bela manhã (eis aí), de um lado homens livres, desprovidos de tudo menos de sua força de trabalho, e do outro, para explorar o trabalho daqueles, os detentores de todas as riquezas adquiridas. O que aconteceu? Os proletários romanos não se converteram em trabalhadores assalariados, mas numa “mob [turba]” desocupada, ainda mais abjetos do que os assim chamados “poor whites [brancos pobres]” dos estados sulistas dos Estados Unidos, e ao lado deles se desenvolve um modo de produção que não é capitalista, mas escravagista. Portanto, acontecimentos de uma analogia que salta aos olhos, mas que se passam em ambientes históricos diferentes, levando a resultados totalmente díspares. Quando se estuda cada uma dessas evoluções à parte, comparando-as em seguida, pode-se encontrar facilmente a chave desse fenômeno. Contudo, jamais se chegará a isso tendo como chave-mestra uma teoria histórico-filosófica geral, cuja virtude suprema consiste em ser suprahistórica.⁵⁵⁸

Isto expressaria como são errôneas as interpretações que induzem ou inferem uma filosofia geral da história, seja por um fundamento humano, pelo trabalho, luta de classes, ou etapas econômicas. Porque, para Marx, ao contrário, a forma social deve ser analisada pela sua especificidade, o que não significa abstrair das mediações com as formas anteriores. O que importa é sua apresentação e qual é o arranjo dessas particularidades pretéritas dentro das formas posteriores, e quais são as razões dessas para ela. Por isso, como diz Marx e Engels, a História não faz nada:

A História não faz nada, “não possui nenhuma riqueza imensa”, “não luta nenhum tipo de luta”! Quem faz tudo isso, quem possui e luta é, muito antes, o

558 MARX, K.; ENGELS, F. **Lutas de classes na Rússia**. São Paulo: Boitempo, 2013. Coleção Marx-Engels. p.62 e p.63.

homem, o homem real, que vive; não é, por certo, a “História”, que utiliza o homem como meio para alcançar *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.⁵⁵⁹

Nesse sentido, materialismo dialético para Marx, partiria da perspectiva que tudo que externo as constituições daquilo que o produziu são abstrações. Por isso que diferente da interpretação de Saviani, não dá para separar materialismo dialético de histórico, pois materialismo dialético seria a apresentação das constituições internas de uma forma social, e história, é a historicidade desses determinações em sua especificidades. Não há operação autônoma, uma separação das parte, pois sua operação realiza-se internamente na racionalidade, nos desdobramento categóricos do sistema analisado; assim, também, não pode haver uma determinação maior de um sobre o outro, pois ambos são pela sua constituição.

5.3 Marx e a crítica à *Aufhebung* hegeliana

O materialismo dialético seria reversão crítica comum ao idealismo da época de Marx, principalmente a Hegel. É como diz Lowith (2014) sobre as críticas comuns a Hegel no século XIX:

Não era apenas a opinião de Schelling, mas também para os jovens hegelianos faltava à ontologia de Hegel a referência imediata à existência efetiva. Sua afirmação de que Hegel somente "afetava" o real e o transformava em um "deserto do ser" corresponde às críticas de Feuerbach, Marx e Kierkegaard, que defenderam Schelling contra Hegel, porque ele sempre havia tentado paralisar a autorreflexão do pensar.⁵⁶⁰

Nesse momento, o materialismo, para o pressuposto científico da época, era a substância primordial do mundo físico, em que todas as coisas são compostas por ela. Já para Marx, não era somente materialismo, mas histórico. O que significa que, o materialismo dialético não deveria ser apenas um diagnóstico realista de época contra mundo extraterrenos, mas sim partir dos pressupostos próprios e de sua época para fazer a crítica não apenas de suas posições epistemológicas, mas do que efetivamente se realizou. Daí o caráter dialético e histórico como crítica imanente ao próprio materialismo, contextualizando seus pressupostos com sua historicidade. Pois, se o materialismo é uma apresentação do real, o próprio objeto

559 MARX, K. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes** / Karl Marx e Friedrich Engels São Paulo : Boitempo, 2011.p.111.

560 LÖWITH, Karl, **De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionário no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard** - 1. ed. - São Paulo: Editoro do Unesp, 2014, p.145.

deve expressar a negação de qualquer determinação exógena, leis ou causas externas. Por outro lado, a dialética marxista, ele não deve se limitar apenas ao diagnóstico realista, pois a negação da naturalização se expressa na apresentação de que eventos particulares estão mediados pela temporalidade de sua época, ou seja, ele também é uma negação ao momento histórico. Logo, para Marx, qualquer enunciado que diz ser real, mas é simplesmente subsumido às abstrações de conceitos para a consciência, deduções e lógicas externas, são, ao final, puras representações acima das relações que o constituem. Abstrair é externalizar, a coisa real perde-se de sua determinação, ela se reifica em uma legislação para além dela mesma.

Reificar-se em outra lógica, é, para Marx, o misticismo das representações. Como na passagem da anotação “Relação do Estado e do direito com a propriedade”, no compilado texto *Ideologia Alemã*, o filósofo diz:

No que diz respeito à relação entre seu ofício e a realidade, eles criam ilusões tão mais necessárias quanto isso já é condicionado pela própria natureza do ofício. As relações, na jurisprudência, na política, convertem-se – em conceitos na consciência; por não estarem acima dessas relações, também os conceitos dessas relações são, na cabeça de religiosos, juristas, políticos e moralistas, conceitos fixos; o juiz, por exemplo, aplica o código, e por isso a legislação vale, para ele, como o verdadeiro motor ativo.

Respeito por sua mercadoria, pois seu negócio tem a ver com o geral. Ideia do direito. Ideia do Estado. Na consciência *comum*, a questão é colocada de cabeça para baixo.⁵⁶¹

O idealismo seria, simplesmente, a expressão de momentos de ilusão, solipsismo e misticismo, nos quais o evento concreto perderia sua constituição real. Afinal, ideias filosóficas são ideologias, assertivas de que há um mundo extraterreno onde as identidades se realizam harmoniosamente, em negação ao mundo material. Mas, ao abstrair do concreto, a sinfonia dos céus recalca o real traumático, pois, se no céu soam como cantos gregorianos, na Terra, a orquestra dos agentes de carne e osso soa com gritos e ranger de dentes. Nesse sentido, a dialética para Marx, se expressa, como em suas famosas analogias de “virar de ponta cabeça”: o real não é legislação de uma identidade que transcende o mundo físico e o sofrimento nele presente, encontrando-se em harmonia consigo mesmo em outro plano. O materialismo está em processo de realização, na constituição de suas determinações endógenas.

561 MARX, K., & ENGELS, F. (2007). **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo. p..

Todavia, para Marx, o idealismo e, principalmente, Hegel, a coisa em seus momentos de mediação se perderia pelo processo conceitual. A “coisa originária” perde-se na constituição da contingência de novas determinidades – a substância imediata abstraiu-se no processo de subordinação formal da apresentação, tornando-se algo diferente de si mesma. A História, como desenrolar da finitude nas teias das constituições da determinidade, a coisa torna-se apenas um objeto ou personagem na grande trama do espírito. Da sucessão de ruínas na História, restaria somente em apresentar sua lógica, se por um lado a História é construída pela ação humana em constituição a sua temporalidade, por outro, é uma determinidade do sujeito absoluto. Sobre a História, restaria apenas a consciência filosófica rememorar o feito de homens subjugados pelo sujeito da História. Por isso, Marx diz:

(...) em *Hegel* vemos que o *espírito absoluto* da História tem na *massa* o seu material, e a sua expressão adequada tão só na *filosofia*. Enquanto isso, o filósofo apenas aparece como o órgão no qual o espírito absoluto, que faz a História, atinge a consciência *posteriormente*, depois de passar pelo movimento. A participação do filósofo na História se reduz a essa consciência *posterior*, pois o espírito executa o movimento real *inconscientemente*. O filósofo vem, portanto, *post festum*.

Hegel se torna culpado, pois, de uma dupla insuficiência, de um lado ao explicar a filosofia como a existência do espírito absoluto, negando-se, ao mesmo tempo, a explicar o *indivíduo filosófico real* como o espírito *absoluto*; e, de outro lado, ao teorizar que o espírito absoluto, na condição de espírito absoluto, apenas faz a História em *aparência*. Uma vez que o espírito absoluto, com efeito, apenas atinge a *consciência* no filósofo *post festum*, na condição de espírito criador universal, sua fabricação da História existe apenas na consciência, na opinião e na representação do filósofo, apenas na imaginação especulativa.⁵⁶²

Nesse caso, Marx, como diz Safatle (2017), parte da leitura “quietista” da leitura hegeliana – que pode ser problematizada, mas que não vem ao caso debater nesta tese (já que esse tema por si só já demandaria uma tese). Mas o centro desse quietismo é a realização de uma terapêutica filosófica, uma forma de leitura conservadora da história, onde se deve aceitar a presença do ser-aí como dado realisticamente realizado pelo sujeito substância. A subordinação formal da conciliação hegeliana apenas apresenta a prova da efetividade da realidade presente, como uma espécie de antídoto da fantasia daquilo que poderia ser. Essa organização do real ao pensamento não estaria longe da normatividade de princípios de identidades, subsumindo coisas em ser-pensado. O trabalho do conceito hegeliano, ao final do

562 MARX, K. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes** / Karl Marx e Friedrich Engels São Paulo : Boitempo, 2011.p.103.

processo, é uma operação de resignação. O real se expressa como desamparo na consciência de si ao se deparar com a finitude histórica, onde coisas são dissolvidas em objetivos pelos quais o espírito absoluto teve que percorrer para formar sua cultura. Logo, o objeto é apenas uma aparência de objeto, pois ele se tornou apenas um saber mediado pelas teias da rememoração da consciência de si.

O absoluto, o sujeito substância, é considerado em Marx como uma ideia transcendental, no sentido de que o diverso para experiência sensível somente se realiza pois desde sempre foi previamente assegurado por uma lei extraterrena. Sobre isso, basta lembrarmos da famosa passagem do posfácio da segunda edição de *O Capital*:

Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem.
(...)

Por essa razão, declarei-me publicamente como discípulo daquele grande pensador e, no capítulo sobre a teoria do valor, cheguei até a coquetear aqui e ali com seus modos peculiares de expressão. A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico

Em sua forma mistificada, a dialética esteve em moda na Alemanha porque parecia glorificar o existente. Em sua configuração racional, ela constitui um escândalo e um horror para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, uma vez que, na inteligência positiva do existente, inclui, ao mesmo tempo, a inteligência de sua negação, de seu necessário perecimento. Além disso, apreende toda forma desenvolvida no fluxo do movimento, portanto, incluindo o seu lado transitório; porque não se deixa intimidar por nada e é, por essência, crítica e revolucionária.⁵⁶³

Mas essa proposição do material como substância forte do real parece, a princípio, se aproximar mais da afirmativa pré-hegeliana (como a matéria em Aristóteles) do que da dialética. Pois não há processo sem mediação; não se pode inferir apenas uma determinação como a substância determinante das demais, já que propor isso é abstrair do processo. Aliás, em Hegel, o processo não é a manifestação de uma Ideia externa, de um destino pressuposto –

563 MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**: livro I: o processo de produção do capital; tradução de Rubens Edeler – 2.ed. São Paulo: Boitempo, 2017., p.129 a p.130.

como uma História sem acontecimentos, onde desde sempre tudo já foi determinado de antemão. Não; em Hegel, o acontecimento é expressão de uma lógica de mediações próprias ao acontecimento, e seu papel é compreender, ao final, qual é o sujeito que dá substância a esse ser-aí – sendo conteúdo contingente e historicamente determinado. Não há como purificar ideias pela substância material, pois isso contradiz sua própria proposição de matéria. Como bem coloca Lebrun (1988) em sua crítica a Marx pela sua leitura de Hegel acerca da questão dos misticismos da ideologia:

(...) Marx e os marxistas mostraram em relação ao ideológico, entendido por eles como reunião de representações fantásticas na cabeça dos homens. Infelizmente, porém, o ideológico tem mais solidez do que os alegres sofismas do Eutídemus: governa, ainda mais que as opiniões, os comportamentos; investe-se em simbolismos; encarna-se em instituições; em suma, “entra em nosso sangue”, como às vezes afirma Nietzsche.⁵⁶⁴

Ou seja, Lebrun está afirmando a perda da mediação da determinidade como real da ideologia, coisa que Hegel não deixou de notar. Sem os “delírios”, representações, o misticismo, o próprio evento real se desfaz. Em uma leitura hegeliana, a afirmativa de uma identidade transcendente infinita de um sistema já pressupõe uma estrutura finita, pois sem negação a ela, o próprio o infinito se desfaz.

Isso se deve, como diz Safatle (2007), para Marx, não há o real em Hegel, mas apenas o movimento desse em se dissolver em conceitos. Vimos como, para Hegel, o real não é algo simples de definir, seja por meio da experiência imediata sensível com a coisa, pela intuição, ou pela indução, ou pelos momentos do entendimento. Por exemplo, a matéria (ou qualquer substância) como substância do real em Hegel (2016) seria simplesmente uma afirmativa do entendimento, que abstrai uma determinação particular como geral. A partir dessa certeza, como exemplo da matéria como o princípio do ser, entra em contradição com seu conceito de matéria como negação a qualquer princípio para além da experiência. Outra questão é que essa certeza pressupõe e deduz duas proposições: uma é que há separação entre pensar e coisa, e outra é que há uma adequação do pensar à coisa. Sobre isso, Hegel diz:

Se a lógica é admitida como a ciência do pensar em geral, entende-se com isso que esse pensar constitui a *mera forma* de um conhecimento, que a lógica se abstrai de todo *conteúdo* e que a assim chamada segunda *parte constituinte*, que pertence a um conhecimento, a *matéria*, tem de ser dada de outro lugar, que, assim, a lógica, da qual esta matéria seria total e inteiramente

564 LEBRUN, Gérard. **O avesso da dialética: Hegel a luz de Nietzsche** / Gérard Lebrun ; tradução Renato Janin Ribeiro. — São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p.62.

independente, apenas pode indicar as condições formais do conhecimento verdadeiro, mas não pode conter a própria verdade real e tampouco pode ser o *caminho* para a verdade real, porque justamente o essencial da verdade, o conteúdo, está fora dela.

Em primeiro lugar, porém, já é inapropriado dizer que a lógica abstrai de todo conteúdo, que ela apenas ensina as regras do pensar, sem poder se dedicar ao pensado e levar em conta a sua constituição. Pois, uma vez que o pensar e as regras do pensar devem ser seu objeto, ela já possui assim imediatamente seu conteúdo peculiar; com isso, ela também tem aquele segundo elemento constitutivo do conhecimento, uma matéria, de cuja constituição ela se ocupa. Entretanto, *em segundo lugar*, as representações sobre as quais até agora repousava o conceito da lógica, em parte, já sucumbiram e, em parte, é hora de que elas desapareçam completamente, de que o ponto de vista dessa ciência seja apreendido de modo mais elevado e de que ela adquira uma figura totalmente alterada.

O conceito da lógica até agora repousa na separação, pressuposta como definitiva pela consciência comum, do conteúdo do conhecimento e da forma do mesmo ou da verdade e da certeza. Primeiramente, pressupõe-se que a matéria do conhecimento como um mundo acabado presente em e para si fora do pensar, que o pensar para si é vazio, aproxima-se exteriormente daquela matéria como uma forma, preenche-se com ela e apenas assim ganha um conteúdo e torna-se, através disso, um conhecer real.

Logo, essas duas partes constituintes (pois elas devem ter a relação de partes constituintes e o conhecer é composto a partir delas de modo mecânico ou no máximo de modo químico) se encontram uma frente à outra na seguinte hierarquia: o objeto é algo para si consumado, acabado, que poderia dispensar perfeitamente o pensar para sua efetividade; ao contrário, o pensar seria algo deficiente, que apenas deveria se completar em uma matéria e, na verdade, como uma forma maleável e indeterminada, deveria se adequar à sua matéria. Verdade é a concordância do pensar com o objeto e, a fim de gerar essa concordância – pois ela não está presente em e para si –, o pensar deve ajustar-se e acomodar-se ao objeto.

Em terceiro lugar, na medida em que a diversidade da matéria e da forma, do objeto e do pensar, não é abandonada àquela indeterminidade nebulosa, mas é tomada de modo mais determinado, cada um é uma esfera separada da outra. Portanto, o pensar não ultrapassa a si mesmo em seu receber e em seu formar da matéria, seu receber e seu acomodar-se a ela permanecem uma modificação de si mesmo; desse modo, ele não vem a ser o seu outro; e o determinar autoconsciente pertence de todo modo apenas a ele; portanto, ele não consegue também em sua relação com o objeto, sair de si em direção ao objeto: este permanece, enquanto uma coisa em si, pura e simplesmente um além do pensar.⁵⁶⁵

A crítica de Hegel está na certeza de que não há separação das determinações de suas constituições. A coisa real já expressa uma determinidade lógica própria, que não é subsumida, como no entendimento, pela adequação do pensamento à coisa (materialismo, ou

565 HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser* / Georg Wilhelm Friedrich Hegel; [traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini]. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP, Editora Universitária São Francisco, 2016 p.22 a p.23.

realismo), ou seu contrário (idealismo clássico), mas apresenta a inadequação do real ao pensar, assim como seu oposto. No entanto, essa oposição não apresenta uma ideia positiva operacionalizando os conteúdos particulares, mas o real como negação determinada. Nesse sentido, como lógica de negações, o conceito, em Hegel, é operação de inadequação dos particulares à unidade. Essa determinidade é a que Adorno (2013) insiste em dizer que:

O fato de ela não produzir em princípio, com um só golpe, a unidade de todo e de suas partes, se torna sua fraqueza. Se cada sentença particular da filosofia hegeliana reconhece a si mesma como inadequada, a forma expressa esse fato na medida em que não é capaz de apreender de modo inteiramente adequado conteúdo algum. Do contrário, a forma estaria separada da pobreza e da falibilidade dos conceitos que Hegel acaba por nos mostrar.⁵⁶⁶

Essas operações do conceito, não apresentaria a dominância do conceito sobre o real, como a lógica tradicional, mas a insuficiência da adequação da coisa a sua identidade.

No entanto, devemos observar com mais atenção a proposta de Marx. Como insiste Safatle (2017) a proposição marxiana de virar Hegel é mais ambígua do que parece. Como diz o filósofo:

Mas notemos como o movimento aqui é duplo. Não é apenas o pensar que determina as possibilidades de existência em um idealismo que parece tender a confundir percepção com mero delírio. É a existência que limita um pensar que aparece agora sob a figura privilegiada da rememoração do já estabelecido, e este é o ponto que deve ser salientado. Isto fica claro na crítica que Marx faz à concepção hegeliana de *Aufhebung*. Através da *Aufhebung*, dirá Marx, tudo o que é superado continua existindo sob a forma de momentos necessários da auto-confirmação do Espírito. Ou seja, o pensar é apenas a reconfirmação da contingência da existência sob a forma da necessidade.⁵⁶⁷

Safatle (2017) parte da leitura adorniana de Marx sobre Hegel. Se, por um lado, a dialética hegeliana reconhece a inadequação da coisa à identidade, por outro, ela a deixa como está. As negações são, ao final, subordinadas aos processos no interior da determinidade da razão, e não à inadequação como impulso de desintegração do particular ao geral, mas a inadequação particular é lida como impulso de unificação. Isso fica explícito quando Marx diz:

Mas Hegel não fala, aqui, de colisões empíricas; ele fala da relação das “*esferas* do direito privado e do bem privado, da família e da sociedade civil” com o Estado; trata-se da *relação essencial* dessas próprias esferas. Não apenas seus “interesses”, mas também suas “leis”, suas determinações

566 ADORNO, Theodor W. **Três estudos sobre Hegel**. São Paulo: Editora UNESP, 2013. p.178.

567SAFATLE, V. P. (2017). **Materialismo e Dialéticas sem *Aufhebung*: Adorno, leitor de Marx; Marx, leitor de Hegel**. Veritas (Porto Alegre), 62(1), 226–256. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2017.1.26210>

essenciais são “dependentes” do Estado e a ele “subordinadas”. Ele se relaciona com seus interesses e leis como “*potência* superior”. Tais “interesses” e “leis” apresentam-se como seus “subordinados”. Eles vivem na “dependência” do Estado. Precisamente porque “subordinação” e “dependência” são relações *externas*, que restringem e se contrapõem à essência autônoma, é a relação da “família” e da “sociedade civil” com o Estado aquela da “necessidade *externa*”, de uma necessidade que vai contra a essência interna da coisa. Que “as leis do direito privado” dependem “do caráter determinado do Estado”, que elas se modificam segundo ele, é algo que está subsumido na relação da “necessidade *externa*”, precisamente porque “sociedade civil e família”, em seu verdadeiro, quer dizer, autônomo e pleno desenvolvimento, são pressupostas ao Estado como “esferas” particulares. “Subordinação” e “dependência” são as expressões para uma identidade “externa”, *forçada* e aparente, para cuja expressão lógica Hegel utiliza, corretamente, a “necessidade *externa*”. Na “subordinação” e na “dependência”, Hegel continuou a desenvolver o lado da identidade discrepante, o lado da alienação no interior da unidade, “porém, de outro lado, é o Estado seu fim *imanente* e tem sua força na unidade de seu *fim último geral* com os *interesses particulares* dos indivíduos, na medida em que tais indivíduos têm *deveres* perante ele assim como têm direitos.”

Hegel estabelece, aqui, uma *antinomia* sem solução. *De um lado*, necessidade externa; *de outro*, fim imanente. A unidade do *fim último geral* do estado e dos *interesses particulares* dos indivíduos deve consistir em que seus *deveres* para com o estado e *seus direitos* em relação a ele sejam idênticos.⁵⁶⁸

Ou seja, as antinomias são conservadas, (e não superadas, como na leitura tradicional de Hegel), como momentos da determinidade da *aufhebung* (como, por exemplo, o Estado que nega o indivíduo como centro, mas conserva seu momento parcial em mediação à normatividade geral). A crítica de Marx a Hegel se concentra na assertiva de que, na *aufhebung*, as contradições são reificadas ao conceito, enquanto na realidade concreta elas permanecem intactas. O processo de *aufhebung* da família ao Estado ainda conserva a normatividade particular da família tradicional: a negação retirou sua centralidade, mas sua qualidade particular é conservada, ela tem sua autonomia, ao ser reconhecida pelo Estado.

5.4 Marx e a crítica ao modelo representação capitalista

Ora, essa duplicidade da crítica de Marx a dialética hegeliana não se apresenta como sua força máxima na crítica Marx ao Capital? Grespan (2019) sobre o Capital de Marx (2013) delinea esse ponto crucial: a normalização das entidades pela subjugação formal do capital. Um exemplo patente é o dinheiro, que, em certas ocasiões, “representa” a riqueza, porém, ao

568 MARX, Karl, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, 1843 São Paulo, Boitempo, 2010, p.28.

mesmo tempo, atua como mediador nas relações entre os diversos agentes envolvidos em uma “apresentação”. Como salienta o historiador, pois em Marx a utilização do verbo “representar” (“vorstellung”) abarca diferentes nuances. As conotações mais recorrentes de “vorstellung” são: representar por ausência da coisa, como uma representação mental ou simbólica; atuar como procurador ou mandatário, representando alguém ou algo. Ademais, Marx emprega o verbo “darstellen” (“apresentar”), que também engloba diversos significados: apresentar o problema, ou seja, expor uma questão ou dificuldade; apresentação enquanto método, como evidenciado no primeiro prefácio de *O Capital*, onde Marx explicita sua metodologia de pesquisa; apresentar como uma peça teatral, comparando os agentes econômicos a atores e seus artefatos performativos aos signos de valor que impulsionam a economia capitalista.⁵⁶⁹

Não está, portanto, nessa divisão entre representação (dos agentes particulares) e apresentação do sistema (na realização da subordinação dos agentes à racionalidade capitalista), o sujeito-substância? As representações não são fantasias sem concreticidade. Para Marx, as representações, na forma social capitalista, são tomadas como o absoluto. Logo, sem as mediações entre representação e apresentação da realidade – já que elas são como Deus filho e Deus pai, como divisão e única pessoa –, perde-se a concreticidade dessa forma social. Como na passagem de *O Capital*:

Se na circulação simples o valor das mercadorias atinge no máximo uma forma independente em relação a seus valores de uso, aqui ele se apresenta, de repente, como uma substância em processo, que move a si mesma e para a qual mercadorias e dinheiro não são mais do que meras formas. E mais ainda. Em vez de representar relações de mercadorias, ele agora entra, por assim dizer, numa relação privada consigo mesmo. Como valor original, ele se diferencia de si mesmo como mais-valor, tal como Deus Pai se diferencia de si mesmo como Deus Filho, sendo ambos da mesma idade e constituindo, na verdade, uma única pessoa, pois é apenas por meio do mais-valor de £10 que as £100 adiantadas se tornam capital, e, assim que isso ocorre, assim que é gerado o filho e, por meio do filho, o pai, desaparece sua diferença e eles são apenas um, £110.⁵⁷⁰

569 GRESPAN, Jorge Luís da Silva. **Marx e a crítica do modo de representação capitalista** / Jorge Luís da Silva Grespan.- 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2019, p.13.

570 MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**; tradução de Rubens Edeler – 2.ed. São Paulo: Boitempo, 2017.,p.298.

Nesse sentido, não apenas a formalização dos direitos do indivíduo, da família, do Estado, das filosofias e da ciência, mas a organização de cada coisa em particular está mediada pelas normativas gerais do Capital. Se a formação do sujeito no modelo capitalista o leva a se enunciar como portador de sua própria “substância”, como se fosse um agente livre e autônomo, podendo pensar e agir como “quiser”, no entanto, essa liberdade é condicionada, mediada pela normatividade do “grande Outro”, o Capital, e não é fruto de sua vontade particular, das negações das representações particulares, como acredita essa consciência de si. Como diz Grespan (2019):

Esses agentes podem ser comparados, portanto, a atores “representando” as cenas em que se desenrola e se “apresenta” por eles. A maneira como os atores veem ou encenação – como liberdade, não encenação ou improviso – faz parte do próprio enredo. Porém, eles são cativos dessa “apresentação” implacável, que segue o desdobramento das formas sociais em cujo quadro são obrigados a se mover, para que sua ação seja possível.⁵⁷¹

Assim, o enredo apresenta uma duplicidade constitutiva: a autonomia do sujeito liberal se declara através da legislação da consciência autoconsciente, visto que, no âmago, a lei que a governa é também a que rege a sociedade civil; por outro lado, essa representação da consciência, de sua liberdade, é normatizada pela lógica capitalista, onde a gramática do Capital assume o papel de sujeito da enunciação, e sua liberdade é mediada pela necessidade de suas demandas. Contudo, longe de ser uma abstração por si só, a realidade propriamente dita se dissolve sem o modelo de representação, pois para ser real ela necessita de seu enredo. Sem a encenação da liberdade abstrata, a apresentação da outra cena não se realiza. Pois, se por um lado a identificação da consciência com o enredo se efetua através da materialização da atividade do sujeito, por outro a representação da consciência diante das antinomias reais do capital é superada pela representação racional dela. Isso porque, por sua autonomia, ela incorporou para si sua liberdade abstrata, construindo uma identidade harmoniosa consigo mesma e com a sociedade civil, pois, essencialmente, as trocas e dinâmicas de mercado são produtos de sua ação consciente. Essa é a realização de sua liberdade abstrata, onde o Si detém o controle na formação da realidade – logo, a realidade é fruto consciente de si. No entanto, ao concretizar essa atividade, ao disseminar o modelo de representação, ao

571 GRESPAN, Jorge Luís da Silva. **Marx e a crítica do modo de representação capitalista** / Jorge Luís da Silva Grespan.- 1. ed. - São Paulo : Boitempo. 2019, p.14.

representar sua liberdade, ao fim do processo, a apresentação não lhe pertence, pois o enredo não é seu, o roteiro é do Capital, onde o sujeito liberal se torna meramente um representante da racionalidade capitalista.

Esta dinâmica se revela de modo explícito no clássico capítulo 1, “A Mercadoria”, em o *Capital*, no qual Marx (2013) apresentou a categoria valor do Capital. O valor não se configura meramente como uma abstração fantasiosa; ao contrário, ele demanda uma alteração sensível dos objetos para serem inseridos na equação de valor. Por exemplo, ao afirmar que 10 varas de linho equivalem a um casaco, implica dizer que a primeira mercadoria sofre uma metamorfose e se transfigura em algo inteiramente distinto de sua qualidade original, tornando-se uma entidade diversa em si mesma. Ela simplesmente assume a forma do outro objeto, que então aparece como expressão de seu valor imediato. Nessa interação entre as mercadorias, ela é forçada renunciar à sua configuração natural e adota uma nova. Isso denota que o objeto se submeteu à regulação do campo abstrato e equacional do valor. Essa representação enfatiza a transformação tangível do mundo e a autonomia valorativa absoluta do valor. Marx (2013) apresenta tal determinidade ao afirmar: “Mas quando o casaco, enquanto tipo de mercadoria, assume o papel de equivalente na expressão de valor, sua grandeza de valor não é expressa como tal. Na equação de valor, ele figura, antes, como uma quantidade específica de outra coisa.”⁵⁷²

Nesse contexto, todas as entidades convergem para a equação do valor, onde cada uma perde sua singularidade e, subsequentemente, é reduzida à identidade de mera “quantidade determinada de uma coisa”. Por conseguinte, o trabalho se converte em mercadoria, e aquele que o executa se torna subjugado ao valor abstrato. Este é um ponto crucial, pois a lógica do sistema possibilita a conversão de tudo em mercadoria para fins de troca. A abdicação da identidade sensível é essencial para que tanto objetos quanto indivíduos sejam englobados pelo sistema. É nesse cenário que a ideologia entra em cena. Se anteriormente a subordinação ocorria de forma direta, como nos regimes de escravidão antiga, feudal, indígena e negra, em que a violência se manifestava sem intermediações ideológicas explícitas, no capitalismo, a

⁵⁷²MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**; tradução de Rubens Edeler – 2.ed. São Paulo: Boitempo, 2017.,p.184.

subordinação assume um caráter formal e se metamorfoseia cada vez mais por meio das legislações das representações. É como diz Grespan (2019):

Estritamente relacionado a esse sentido geral de “forma” como “forma social”, Marx desenvolve em seguida os sentidos de “forma de valor”, “forma de mercadoria”, “de dinheiro” e “de capital”. A relação é estrita, porque a forma de mercadoria dos produtos de trabalho é condicionada pela forma privada da propriedade: produtos só podem ser vendidos se o vendedor for o seu proprietário privado, pois o característico aí não é a posse, o *jus utendi* da fórmula latina, e sim *o jus abutendi* o direito à alienação do bem. Nesse caso particular da propriedade, mais do que a relação direta proporcionada pelo direito ao usufruto das coisas, importa a relação interpessoal e negativa típica da alienação na troca delas. O objeto de produção e de consumo adquire então a “forma de mercadoria”, que, como forma social”, se autonomiza do seu conteúdo material e configura as determinações mais complexas da sociabilidade capitalista, como foi visto na parte anterior.⁵⁷³

Portanto, a posse (*jus utendi*) e o direito à alienação (*jus abutendi*) denotam que a relação se estabelece através da troca, na qual a posse absoluta do produto não é relevante, mas sim a capacidade de vendê-lo a outrem. O direito à alienação representa o reconhecimento das identidades do comprador e do vendedor, não sendo determinado pela posse total da mercadoria, mas pela necessidade de transferir a propriedade para terceiros. Desse modo, ocorre uma transição da forma posse absoluta para o direito de alienação pleno no capitalismo. Em outras palavras, adquire-se a mercadoria trabalho, pois o direito de alienação implica na renúncia ao produto do trabalho por parte do vendedor em favor do comprador. Todavia, tal fenômeno constitui apenas um momento, formalizado no contrato de tempo de trabalho, pois não nos encontramos mais na subordinação escravagista, mas sim na subordinação formal, onde as identidades do vendedor e do comprador são formalmente determinadas.

Ora, aqui não estamos diante da apresentação do “espírito é um osso” do Capital? A coisa particular está atravessada por várias mediações obscuras que não revelam de imediato sua violência implícita, a coisa retorna como objeto reificado da forma. A chave, aqui, é compreender que o “sujeito substância”: “A estrutura do universo das mercadorias e do capital em O Capital, de Marx, não é (enuncia Žižek [2017]), apenas a estrutura de uma esfera empírica limitada, mas sim uma espécie de a priori sociotranscendental, uma matriz que gera

⁵⁷³GRESPLAN, Jorge Luís da Silva. **Marx e a crítica do modo de representação capitalista** / Jorge Luís da Silva Grespan.- 1. ed. - São Paulo : Boitempo. 2019, p.97 a p.98.

a totalidade das relações sociais e políticas.”⁵⁷⁴ Daí o transcendental interno ao capital e sua imediata naturalidade ideológica de mercado. É por esta razão que O Capital de Marx, como crítica, apresenta a lógica do capital no seu próprio sintoma, a coisa torna-se em absoluto mercadoria, mas suas categorias a priori de realização da coisa não apresenta uma harmonia entre forma e conteúdo, e, mais, seu resultado se realiza de uma forma específica na história.

Nesse sentido, a crítica ao Capital, em Marx, já é implicitamente uma crítica a Hegel, ao “sujeito substância”. Primeiramente, a análise da apresentação do Capital, a lógica do capital, é expressão do hegelianismo, o desenvolvimento dos momentos dessa racionalidade em específico, desde os momentos da coisa sensível aos processos de dessubstancializações formais operados pela forma social capitalista, da perda da substância imediata ao mais-valor, à substância capital que se transforma em processo automediador de sua própria reprodução. No entanto, a inversão de Marx a Hegel se expressa no proletariado: o agente que produz concretamente a realidade, mas para fazê-lo, nessa forma específica, é obrigado a submeter-se a uma racionalidade heterônoma que dessubstancializa sua ação imediata pelas operações do sujeito substância, o Capital. Nesse sentido, Marx não se limita apenas a apresentar a lógica do sujeito-substância, como ser-aí realisticamente operando sua normatividade na realidade. A operação da dialética marxista apresenta a racionalidade da forma social, mas desmitifica suas operações formais, com o fim não de sua refutação, mas de sua destruição. Essa destruição não será feita pelo processo de rememoração da consciência de si, que se vê refém do sujeito substância, mas pela ação política. Para superar esse estado, é necessária a formação de um novo sujeito, que não apenas leve para um novo momento, mas destrua essa subordinação formal por meio do sujeito coletivo que reapropria-se de sua substância reificada pelo sistema. Assim, na leitura crítica de Marx a Hegel, é como diz Žizek (2013):

(...) o capital para Marx não é “realmente” um sujeito-substância que se reproduz ao pôr seus próprios pressupostos, e assim por diante; o que essa fantasia hegeliana da reprodução autogeradora do capital oblitera é a exploração dos trabalhadores: como o círculo da autorreprodução do capital tira energia da fonte externa (ou melhor, “ex-tima”) de valor, como tem de parasitar os trabalhadores.⁵⁷⁵

574 ŽIŽEK, Slavoj. **Interrogando o real** / Slavoj Žižek [recurso eletrônico] ; organização Rex Butler, Scott Stephens ; tradução Rogério Bettoni. -- 1. ed. -- Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2017.p,272.

575 ŽIŽEK, Slavoj, **Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético**. São Paulo, Boitempo 2013, p. 106.

Assim, na crítica de Marx ao Capital, já expressa a crítica filosófica, a reviravolta contra a consciência teórica hegeliana. O sujeito substancial é, no fundo, o *modus operandi* da racionalidade capitalista, ou seja, o processo pelo qual todos os entes devem se subordinar aos momentos da forma para vir a ser. A dialética hegeliana, para Marx, embora expresse a “intelecção positiva do existente”, se limita apenas a alterar as interpretações do seu tempo, mas tal operação não produz nenhuma condição efetiva de alteração real da sociedade.

Como diz Marx (2013), a intelecção do existente já expressa sua negação, e seu necessário perecimento, como o valor opera pela subordinação total da realidade a sua lógica, a negação do imediato do sensível deve ser afirmada como crítica ao “sujeito substância”. A experiência imediata deve tornar-se força material forte contra a mística das representações do capitalismo; a ênfase na experiência e produção da vida em todas as suas dimensões deve ser afirmada. Se a abdicação da identidade sensível é essencial para que tanto objetos quanto indivíduos sejam englobados pelo sistema, essa necessidade deve ser impetuosamente negada. É por essa razão, como diz Safatle (2017), que Marx procurou estabelecer um metabolismo entre humano e natureza que perpassa a sensibilidade entre sujeito e objeto, pela figura da indução, que inclui as intensidades emocionais, ritmos temporais e funcionalidades práticas. Os modos como a experiência sensível constitui uma internalização com seu mundo geram mudanças na matéria. O objeto perderia sua corporeidade e assumiria outra forma, em um movimento de mutação contínua. A sensibilidade apresentaria que ela não produz apenas modos de afeição, não sendo uma matéria inerte ao entendimento, mas uma negativa à submissão autárquica dos momentos do conhecimento. A sensibilidade se apresenta como elemento irreduzível a qualquer atividade, sendo ela um movimento de autonegação. Assim, na relação entre sujeito e objeto, não seria uma apropriação que reduz o objeto à posse do sujeito, mas sim uma apropriação sem posse. Contrariamente ao entendimento de Locke, onde a identidade se realiza na posse do sujeito sobre o objeto, o sujeito submete os objetos, mas não os reduz à posse.

Essa seria a estratégia de Marx contra o capitalismo: uma negação da integração forçada de objetos à identidade. A natureza e a história não devem ser entendidas como uma interpenetração, o que significa que há uma imposição de uma sobre a outra, mas uma mediação negativa de ambas, que rompe com a normatividade de uma força sobre a outra.

Adorno (2009), ao interpretar Marx, argumenta que essa divisão é simultaneamente verdadeira e falsa. Nas palavras de Adorno: “[É] verdadeira na medida em que enuncia o que acontece com o momento natural; falsa na medida em que repete apologeticamente o encobrimento da naturalidade da história por meio dessa história mesma graças à sua construção conceitual a posteriori.” A contradição apontada por Adorno (2009) não deve ser interpretada como um mero equívoco formal, uma negação abstrata ou uma falha a ser corrigida, como se fosse apenas um erro de correspondência entre coisa e identidade. Não é suficiente ajustar meramente as proposições ou desdobramentos das premissas aos conceitos, dos conceitos às categorias, a fim de formalizar uma totalidade orgânica em que cada identidade particular se fixe em suas classificações isoladas das outras. A contradição não pode ser considerada como um valor zero ou abstrato, mas sim como uma negação determinada. Por um lado, ela é verdadeira, pois expressa a historicidade da natureza, que não depende da afirmação humana para ser o que é. A natureza possui sua própria existência histórica, independente do conceito. Por outro lado, essa contradição é falsa porque não reconhece a presença da história na natureza, pois ela é, somente o que é, por suprimir sua própria historicidade.

É como insiste Safatle (2017), a dialética em Marx não se limita à descrição historicista ou empirista, mas nega a naturalização da natureza e sua submissão como objeto de posse para a história. Assim, a natureza perderia sua identidade reificada pela história, e o objeto negaria e realizaria o sujeito, permanecendo um núcleo não completamente absorvido pela consciência. Nas suas palavras:

Da mesma forma, poderíamos dizer que o objeto nega e realiza o sujeito. Ele nega o sujeito ao resistir à subsunção idealista, resistir a ser a mera projeção de uma subjetividade constituinte. Mas, no mesmo movimento, ele o realiza por ser um momento da posição do próprio sujeito, que compreende agora como é habitado por “um núcleo do objeto”, por algo que não é completamente consciência. Neste sentido, o sujeito é conservado, mas seu sentido passou no oposto e modificou sua configuração.⁵⁷⁶

É por essa razão que insistimos que os “existencialistas culturais”, em um momento, são subversivos; a assertiva que suas induções consideradas apenas irracionalismo e misticismo, pela crítica, não leva em consideração o momento da indução como estratégia

576 SAFATLE, V. P. (2017). **Materialismo e Dialéticas sem Aufhebung: Adorno, leitor de Marx; Marx, leitor de Hegel.** Veritas (Porto Alegre), 62(1), 226–256. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2017.1.26210>, p.

política negativa à hegemonia da racionalidade europeia. Como exemplo, o isebiano apresenta crítica à normatividade eurocêntrica – a crítica expressa a necessidade de centrar nos problemas particulares do Brasil – de afirmar a particularidade sem a necessidade de ser subjugada pelo agente externo que guia seu destino. O indutivismo isebiano apresenta um sintoma da razão europeia: a reificação do particular por subordinação exógena. Também, como “método Paulo Freire”, que realiza esse movimento na educação, a educação hegemônica abstrai-se para finalidades externas àqueles que compõem e produzem efetivamente a educação. O “dizer sua palavra”, por processos indutivos, é negação das racionalidades que nada dizem sobre sua experiência singular. É interessante, aliás, que nem mesmo os comentadores e legatários de Freire trabalham a questão da indução e sua proximidade com as estratégias marxistas. A questão das estratégias indutivas da política, seu pragmatismo político, é a determinação que mais aproxima Freire do marxismo. Por outro lado, o problema, dos “existencialistas culturais”, ocorre no momento em que, a partir da indução, que tem seu momento particular, contra-hegemônico, de estratégia política, não é reconhecida como momento negativo à normatividade de uma racionalidade, mas é inferida como ontológica.

A indução tem força apenas negativa, ela não pode, a partir de si mesma, inferir nenhuma proposição geral para o ser. Pois a indução material tem como fim a transformação da intensidade, ritmo, funcionalidade da realidade, de mudar os modos de determinação efetiva da experiência, o que significa transformar o que está posto e pressuposto. Ou seja, a indução tem força negativa na forma social capitalista, pois o *modus operandi* do Capital é reificar a experiência sensível e imediata. Assim, não é uma mudança conceitual ou categorial – mas da afirmação da experiência sensível em negação ao modo de representação capitalista. É por isso que a divisão entre existência e vida nos “existencialistas culturais” acaba por mistificar o processo concreto. Se, por um momento, os “existencialistas culturais” querem transformar a existência efetiva e induzem a necessidade do particular, eles afirmam uma existência Universal para além do processo, uma existência ontológica, como amor, *agapé*, humanização, etc., ou seja, eles negam o processo hegemônico para retornar, no final, à representação. Daí os constantes paradoxos de suas representações.

É por essa razão que Marx diz que:

O comunismo não é para nós um *estado de coisas* [*Zustand*] que deve ser instaurado, um *Ideal* para o qual a realidade deverá se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento *real* que supera o estado de coisas atual. As condições desse movimento [devem ser julgadas segundo a própria realidade efetiva. (S. m.)] resultam dos pressupostos atualmente existentes.⁵⁷⁷

De outro modo, o comunismo não é um estado perdido onde o Homem deve resgatar, não é uma situação a ser implantada, não é um ideal utópico a ser realizado. O comunismo é uma insurgência produzida pela própria forma social existente. Por isso, em Marx temos a investigação da apresentação da realidade, suas determinações estruturais, o modo como produz e reproduz, a partir de suas determinações, a partir de seus pressupostos existentes, impor um objetivo estratégico de destruição da mesma.

5.5 Para uma filosofia da História da humanização é inevitável a necessidade da desumanização

Assim, como não há filosofia geral ou teoria geral da História, para Marx, ele não cai em paradoxos como os “existencialistas culturais” e, principalmente, os isebianos e Freire. Pois em Freire, como dizem Morrow e Torres (2019), a história é transhistórica, pela relação de transcendência da relação entre opressor e oprimido. Por outro lado, esse pressuposto é suprahistórico, pois ela normatiza um telos geral para a “História”, um estado de ser para além da história: a humanização. Nesse sentido, como já argumentamos, ele deixa implícito um paradoxo, pois para transcender estados, aquilo que dá movimento à História necessita intrinsecamente daquilo que ele nega, a desumanização. Ao final, a desumanização não é apenas um estado corrompido de deturpação do ser, ela move o próprio ser; sem a negação da desumanização não há humanização, portanto não há “História”. Se Marx, também, inferisse uma filosofia geral da “História” a partir da luta de classes, ele também cairia no mesmo paradoxo: sem luta de classes não há história. Por outro lado, o centro da crítica em Marx é a crítica à sociedade capitalista, e jamais ocorre contrapondo a ela um estado de ser, ou uma sociedade ideal, como socialismo ou comunismo. Como argumenta Adorno (2022):

Em Marx isso cautelosamente evitado a todo momento, da mesma maneira que Hegel nunca se incumbiu de imaginar a utopia ou a ideia efetiva. Acerca disso predomina, em ambas as versões da dialética, um severo tabu. Quando Marx realiza uma crítica a sociedade, ele procede de tal maneira que avalia,

577 MARX, K., & ENGELS, F. (2007). **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo. p.38 .

por aquilo que ela, a partir de si mesmo, reivindica a partir de si mesma, reivindica ser, dizendo por exemplo: “esta sociedade pretende ser uma sociedade de troca livre e justa. Ora, nós queremos ver se ela corresponde a essa pretensão que lhe é própria.”⁵⁷⁸

A moderna dialética é uma crítica imanente, interna em si para si do desdobrar da coisa mesma, e não externa a ela. Por isso, não é sobre a falsidade que uma “antítese” externa acusa a tese (como socialismo, humanização, amor etc.), da mesma maneira não é sobre a correção dos seus erros nos desdobramentos de “tese” e “antítese” pela síntese (como vocação a ser mais, comunicação, diálogo, transcendência, ou uma ontologia momentânea, como nacionalismo desenvolvimentista, como nos isebianos), mas o reconhecimento da insuficiência interna na própria “tese”. Ao final, a dialética “existencialista cultural” abstrai as determinações do pressuposto interno da racionalidade hegemônica e, a partir da certeza de que há uma razão externa, mais verdadeira e pura do que o próprio real insuficiente e finito da realidade existente.

Ou seja, a crítica está na própria finitude daquilo que se representa como infinito, e não a partir do finito da realidade, pressupor externamente uma ideia verdadeira infinita. O pensamento e a ação advêm do próprio sistema. É como Adorno (2019) insiste ao afirmar que o indivíduo se afirma como tal quando se reconhece que é sujeito a algo. Ou seja, que sua identidade se forma por uma constituição universal, uma identidade. Mas o individual é afirmação de uma determinação que é própria, é afirmação de si, de sua percepção, indução, é uma mimesis em relação à identidade definida como sujeito, ou seja, não há adequação entre indivíduo e sujeito, pois são qualidades distintas. O pensar sobre sua situação como sujeito, afirmar que sua identidade como tal está normatizada por um caminho, por uma racionalidade, uma lógica do particular que dá “unidade” ao seu ser. A capacidade de unificar isto ao entendimento é uma forma de afirmar suas experiências em referência à lei, daí sua autonomia de si e do outro, produzindo uma experiência possível. Mas essa reflexão de estar determinado pela universalidade, pela autonomia de uma lei que é externa, a negatividade da individuação produz uma barreira para si, uma conservação de si em negação à identidade externa. Se a universalidade da lei quer dominar tudo, dominar a própria individualidade, para realizar a própria individualidade, a consciência de si, ao final, é dividida, pois a determinação

578 ADORNO, Theodor. **Introdução à dialética**. Tradução e apresentação à edição brasileira por Erick Calheiros de Lima. – São Paulo. Editora Unesp, 2022, p.130.

da lei demanda o reconhecimento de sua liberdade e autonomia, mas ela deve apresentar uma alteridade que lhe é própria, pois essa é sua “natureza”. Subverter ou conservar a lei para si é afirmação de sua mediação à universalidade, ele afirma a própria universalidade da lei que é externa. Ou seja, a contradição está no próprio sistema, ela afirma universalidades que estão em contradição entre si, para ser livre e autônomo a racionalidade concreta subjugou o indivíduo à sua normatividade formal.

O problema dos “existencialistas culturais” é como a crítica de Adorno (2009) aos personalistas e existencialistas de sua época: eles negam o formalismo presente na tentativa de analisar objetos, mas acabam por formalizar uma filosofia da identidade externa ao próprio problema. Isso se deve ao fato de eles terem tentado afirmar o todo pela normativa da subjetividade teórica. No entanto, essa consciência está normatizada pela totalidade social, ou seja, ela está sujeita a uma determinação que lhe é externa à vontade da consciência racional. Mas Adorno adverte que, sim, o todo faz parte de uma formalização, e essa formalidade é social, e no contexto em que estamos inseridos, é a forma mercadoria. Adorno critica, antes de mais nada, o sujeito substância, que na forma social capitalista, é a forma mercadoria, não apenas identificando os fenômenos, mas produzindo identidade, e essa identidade sujeita todas as coisas. Portanto, a identidade é a coerção, a mediação, a constituição entre coisa e identidade, formalizando um sistema de coerção mercadológico. Assim, como Hegel e Marx, Adorno afirma que a filosofia não tem a forma da identidade universal de maneira imediata (intuitiva, indutiva, dedutiva), assim, ela é obrigada a formar mediações, pois ela não parte do nada, ela já é constituída pelo processo de racionalidade hegemônico; sua crítica parte do particular para refletir qual é a identidade universal que atua sobre ele. Mas essa operação insere uma duplicidade no conceito, pois tem a tarefa de identificar as coisas do mundo, mas não pode afirmar o conceito em si mesmo, pois ele está sobredeterminado pelo real, o real como mediação ao conceito, como negação a suas formas de identidade. Se há uma negação em relação ao conceito, o conceito internaliza para si o não-verdadeiro, pois sua determinação afirma uma qualidade que não foi identificada. Por outro, *modus operandi* da forma é subsumir o particular ao conceito, daí seu poder coercitivo. Mas, por outro lado, a coisa, como negação, afirma um resto, algo que não foi subsumido pelo conceito, uma não-identidade como afirmação de si sobre a coerção do conceito.

É nessa não-identidade que está a possibilidade de luta para emancipação, não porque as contradições da racionalidade hegemônica induzem uma transcendência suprahistórica, que potencialmente se realiza porque se infere que há uma substância vocativa de libertação na História (como nas ontologias do ser, humanização de Paulo Freire, onde a busca pela liberdade, autonomia dialógica, o processo de conscientização, entendido como a essência vocativa dada por um ser externo ao processo em si), mas advém dos próprios limites do pressuposto conceitual hegemônico da realidade. Pois, fazer o contrário, como diz Adorno (2009), perde-se a própria liberdade. Nas suas palavras:

O juízo de que alguém é um homem livre refere-se, pensado de maneira enfática, ao conceito de liberdade. Esse conceito, contudo, é por sua vez mais do que aquilo que é predicado desse homem, tanto quanto todo homem, por meio de outras determinações, é mais do que o conceito de sua liberdade. Seu conceito não diz . apenas que podemos aplicá-lo a todos os homens singulares definidos como livres. Aquilo que nutre esse conceito é a ideia de um estado no qual os singulares teriam qualidades que não poderiam ser atribuídas aqui e hoje a ninguém. Celebrar alguém como livre tem sua especificidade no *sous-entendu* de que lhe é atribuído algo impossível porque esse algo se manifesta nele; esse elemento que ao mesmo tempo salta aos olhos e é secreto anima todo juízo identificador que de alguma maneira é válido. O conceito de liberdade fica aquém de si mesmo no momento em que é aplicado empiricamente. Ele mesmo deixa de ser então o que ele diz.⁵⁷⁹

A apresentação crítica do sistema problematiza aquilo que nega seus pressupostos, afirmando o limite da identidade nesse modelo de racionalidade. As determinações que apresentam falta na identidade é onde está o real do sistema. Mas quando se busca a liberdade conceitual externa à pressuposta pela hegemonia, perde-se a própria liberdade. Como no exemplo da conscientização em Freire, se a liberdade tem seu momento indutivo, subversivo à racionalidade da forma social, por outro lado, essa liberdade só atua pois deve estar em acordo com o processo vocativo do ser. O que significa que a liberdade, em Paulo Freire, somente é autêntica pelos aparatos predicativos do conceito desumanização – fora desse horizonte teórico subjetivo, não é possível liberdade. Logo, o momento subversivo político é subordinado a um aparato conceitual externo, a liberdade torna-se não-liberdade, e a liberdade só é reconhecida pela coerção do conceito de humanização, pela sua arbitrariedade.

Ou seja, é como diz Safatle:

Liberdade não é algo que se predica de um sujeito sem que tal predicação não acabe por nos levar a um processo contraditório com a situação atual e suas

579 ADORNO, Theodor W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.p.131.

relações de reconhecimento e trabalho, a uma desarticulação do próprio campo dos predicados, a um estado impossível de ser determinado a partir das potencialidades de determinação vigentes no aqui e agora. Daí a necessidade de afirmar que o conceito de liberdade é “mais do que aquilo que é predicado deste homem”. Por isto, determinar enfaticamente um homem como livre é, ao mesmo tempo, atribuir-lhe algo que destrói o conceito de liberdade tal como ele atualmente determina e identifica em sua potencialidade afirmativa.⁵⁸⁰

O locus da questão não é operar numa lógica, como diz Adorno, da *equation*, onde os sujeito-objetos são apenas o que são pelo seu movimento pelo dissolver nos conceitos, mas apresentar-se ao fim representação natural coincide pela realidade concreta. Ou seja, a dialética não inferirá um predicativo do que é a verdadeira liberdade, o que é humanismo, igualdade, diálogo, amor etc., ela, por outro lado, reivindica-se aquilo que é enunciado pelo sistema normativo corresponde de fato à realidade vivida. Ela não busca a humanização, por outro, ela problematiza-se aquilo que considerado como o Humano (seja qual for seu predicativo vigente Universal), se aplica como determinação para todos. Ou na sociedade capitalista e seus *telos* pela liberdade e autonomia individual, sua normatividade pretende uma sociedade de trocas livres e justas, esse pressuposto deve ser analisado como as determinidades da realidade para ver se corresponde com sua representação. É como diz Adorno (2019):

Uma tal confrontação o conduz a uma contradição consigo mesmo. Toda tentativa de excluir do conceito de liberdade, por meio de uma definição meramente instaurada, “operacional”, aquilo que a terminologia filosófica outrora denominou a sua ideia minimizaria arbitrariamente o conceito em favor de sua aplicabilidade em relação àquilo que ele designa em si. O singular é mais e menos do que a sua determinação universal. Todavia, como é somente por meio da suspensão dessa contradição, ou seja, por meio da identidade obtida entre o particular e seu conceito, que o particular, determinado, poderia chegar a si mesmo, o interesse do singular não é apenas conservar para si aquilo que o conceito de universal rouba dele, mas do mesmo modo conservar esse “mais” do conceito ante a sua indigência. Ele o experimenta até hoje como a sua própria negatividade. A contradição entre o universal e o particular tem por conteúdo o fato de que a individualidade ainda não é e por isso é ruim onde ela se estabelece. Ao mesmo tempo, essa contradição entre o conceito de liberdade e a sua realização também permanece a insuficiência do conceito; o potencial de liberdade exige uma crítica àquilo que sua formalização obrigatória fez dele.⁵⁸¹

580 SAFATLE, V. P. (2017). **Materialismo e Dialéticas sem Aufhebung: Adorno, leitor de Marx; Marx, leitor de Hegel**. Veritas (Porto Alegre), 62(1), 226–256. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2017.1.26210>, p.230.

581 ADORNO, Theodor. **Introdução à dialética**. Tradução e apresentação à edição brasileira por Erick Calheiros de Lima. – São Paulo. Editora Unesp, 2022, p.131 a 132.

A problemática está na desestabilização entre a síntese entre sujeito e predicado, a associação entre “Homem” e “liberdade”. Paulo Freire (assim como os “existencialistas culturais”), por outro lado, inferem que em outro mundo há uma síntese transcendental entre o Homem, a vida concreta, e o Deus, a substância humanizadora do Homem. Todavia, para isso devem passar pela aprovação desse mundo desumano, pela negação desse mundo, não pela abdicação asceta da fé, mas pelas tribulações da práxis, pela constante luta contra o desumano retornamos à graça da comunhão de Cristo, impulsionando a transformação na realidade. Mas como o reino de Deus é na terra, a luta nunca acaba, ao final, aquilo que era para ser destruído, a desumanização, acaba por se transformar em motor da realização de um mundo mais humano. Daí a necessidade intrínseca ao seu conceito, o destino do ente é ser subordinado eternamente a essa “teodiceia”, o Homem é livre, mas somente é livre ao ser subjugado pela autonomia da humanização. Daí a relação paradoxal entre representação e realidade concreta, jamais pode chegar ao vir a ser, nunca suficiente, é sempre necessário mais e mais humanização. É por essa razão o “ser-mais” é uma atividade impossível, pois se chegar ao seu horizonte teleológico – adequation entre conceito e realidade vivida, acaba a própria História, a própria realização do conceito perde a substância do seu conteúdo.

Por outro lado, a dialética materialista centra-se na crítica social que reina no aqui e agora – somente se limita ao campo normativo que foi constituído historicamente como agora. Celebrar que alguém é livre, é como diz Safatle (2017): “é apelar àquilo que não é sequer possibilidade de um estado atual, ou seja, que não é normatividade realizada sequer como possibilidade da situação atual, mas que é impossibilidade que coloca o atual em contradição.”⁵⁸² É por isso que o “método Paulo Freire” entra em contradição, pois se há momento da subversão crítica, o processo de “dizer sua palavra”, por outro lado, essa atividade só se realiza pois, em outra cena, é normatizada pela representação da Humanização; ele predica que o ser verdadeiro é livre, mas não nesse mundo atual, mas em outro. Se por um lado essa proposição é transhistórica, como dizem Morrow e Torres (2019), pois ela infere que o campo normativo da liberdade atual não realiza efetivamente a liberdade concreta, ou seja, sua representação ideológica tem potencialidade pragmática de formar

582 SAFATLE, V. P. (2017). **Materialismo e Dialéticas sem Aufhebung: Adorno, leitor de Marx; Marx, leitor de Hegel**. Veritas (Porto Alegre), 62(1), 226–256. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2017.1.26210> , p.231.

práxis para transcender esse estado, por outro lado, o “impossível” da liberdade atual não se restringe somente ao campo possível da liberdade interna a uma determinada relação, ele se torna um ideal supra-histórico, a essência humanizadora da redenção da História.

Por outro lado, para nós o “impossível” é apenas demarcado pela experiência histórica, não como uma determinação absoluta de impossibilidade de passar para outro momento, como uma certeza aporética, mas que a própria normatividade da situação atual impõe seu “impossível”. É “impossível” hoje uma liberdade para além do capitalismo, não porque não se possa ter outra forma de organização social, mas porque esse modo de racionalidade impõe que não há nada além do realismo capitalista. A liberdade, portanto, não é um predicativo do ser, mas ela se expressa como falta às possíveis normatividades atuais de liberdade. Sua função na política é negativa, apresenta o descompasso, como um impulso da liberdade concreta com a liberdade reconhecida pela razão geral. É como diz Adorno (2009), a liberdade é insuficiência de conceito, se conceituá-la, como fez Freire, perdemos a liberdade. Nas palavras do frankfurtiano:

A contradição entre o universal e o particular tem por conteúdo o fato de que a individualidade ainda não é e por isso é ruim onde ela se estabelece. Ao mesmo tempo, essa contradição entre o conceito de liberdade e a sua realização também permanece a insuficiência do conceito; o potencial de liberdade exige uma crítica àquilo que sua formalização obrigatória fez dele.⁵⁸³

Nesse sentido, podemos compreender que a dialética em Marx, numa leitura de dialética materialista, diverge das leituras economicistas, mecanicistas e fundamentais comuns nas leituras de Freire e dos seus comentadores. A comum aproximação de Freire a Marx, ou até mesmo a certeza de que Freire foi um autor marxista ou “marxista heterodoxo”, se repousa na certeza de que ambas as teorias são, ao final, ontologias gerais de emancipação. Por um lado, Freire, a luta contra a desumanização, é o motor da Humanização, e Marx, as lutas de Classes, é o motor da História. Mas o problema é que essas leituras que afirmam um materialismo, seja pela práxis, e pela afirmação do trabalho como princípio geral do ser, acabam por fazer com que as descrições dos processos se tornem sistemas de ideias, seja pelas leituras empiristas sensíveis, a partir da particularidade da situação induzir um ser geral, ou

583 ADORNO, Theodor. **Introdução à dialética**. Tradução e apresentação à edição brasileira por Erick Calheiros de Lima. – São Paulo. Editora Unesp, 2022, p.132.

pelo devir da transformação do ser, uma passagem historicista para uma filosofia da história. Nessas leituras, perdemos a leitura dialética tanto de Hegel como de Marx, apenas temos ao final sistemas de ideias – a dialética está, por outro, na operação dos processos internos, ela é apenas apresentação lógica do ser-aí, como em Hegel, por outro lado, a versão materialista é apresentação, a negação ou destruição dessa normatividade dada como horizonte geral. A apresentação dialética materialista não tem como fim produzir conceitualmente ontologias externas ao problema, como teorias gerais da história e do ser. Seu propósito é a apresentação da realidade subsumida a uma determinada subordinação formal, e a partir desses pressupostos gerais fazer sua crítica, se necessário, propor estratégias de superação.

A confusão de dizer que Paulo Freire era um marxista se deve à razão de que a versão dos “existencialistas culturais” e “materialistas fundamentais” converge em telos gerais para o ser, ao final, acabam por retornar a uma leitura pré-hegeliana – para conceitos legislativos externos à realidade. Freire em toda sua história sempre negou seu idealismo, dizendo que no fundo sempre advogou a práxis, o educador sempre criticou em toda sua obra teorias subjetivistas, enfatizando a transformação social, a liberdade e um mundo mais justo. Se por um lado é verdade que o educador sempre foi um militante pragmático, por outro lado, Freire interpretava o idealismo apenas como solipsismo, academicismo ou distorções ideológicas. Mas não é interessante que o educador, quando mais lapidava seus conceitos contra o idealismo, mais seu idealismo se apresentava? Se, na sua virada para a pedagogia do oprimido, ele considerou que antes ele era apenas um intelectual burguês por finitizar o “ser-no-e-com-o-mundo” a reformas no capitalismo; por outro, no seu processo de radicalização, a problemática do socialismo não se expressa pelos impasses do capitalismo, mas sim porque se limitar a reformar no capitalismo está em contradição com a Humanização.

A questão é: Freire, assim como o “materialismo fundamental”, ou também o “diamat”, tenta a todo custo lapidar, extirpar a impureza do idealismo. Mas quanto mais tenta fazer isso, mais no idealismo eles caem. Na verdade é por isso que, como diz Frank Ruda (2016), o materialismo dialético sempre foi uma “teoria ridícula”. Nas suas palavras:

O materialismo dialético sempre foi uma teoria ridícula. Se alguém procura reconstruir sua genealogia, encontra – e como não poderia ser o caso - versões contraditórias dela. Alguns argumentam – a meu ver, com razão – que o termo foi introduzido pela primeira vez por Joseph Dietzgen, outros que foi introduzido por Karl Kautsky em sua biografia de Frederick Engels e,

portanto, já implícito na *Filosofia da Natureza deste último*. O materialismo dialético, em sua versão (tradicional) engelsianakautskyana, implicava que se poderia aplicar o princípio da evolução natural e teleológica aos fenômenos culturais, sociais e históricos. Joseph Dietzgen, a quem o mundo também deve a formulação do “Holzwege”, os *marcos* que Heidegger mais tarde tornou “popular”, teve uma influência importante sobre Lenin e, portanto, como segue esta outra versão da história, em última análise, o termo dialética o materialismo passou a ser usado para designar a doutrina oficial do Partido Comunista da União Soviética. No entanto, o termo nunca foi, como se sabe, usado pelos próprios Marx ou Engels, mas fez sua carreira através das intervenções teóricas de Plekhanov, Lenin, e, claro, Stalin. Por que sempre foi ridículo? Porque jogou a dialética contra a metafísica e o materialismo contra o idealismo e procurou apresentar um sistema de pensamento não metafísico e não idealista, mas capaz de cobrir e lidar com tudo o que existe. Mas, assim, encontra-se uma contradição aberta, simplesmente porque a distinção de que a dialética é como tal não metafísica implica uma reivindicação altamente não dialética (como se alguém pudesse purificar o lado da dialética daquilo que ela nega) e a distinção entre materialismo e idealismo é em si altamente idealista (simplesmente porque é preciso ter uma versão idealista do materialismo para opô-lo *sensu stricto* a qualquer forma de idealismo). O materialismo dialético parece, assim, conter uma forma dobrada de contradição, uma forma dobrada de contradição em seu próprio conceito.⁵⁸⁴

Ou seja, o materialismo dialético é uma alternativa contra a metafísica, mas impor uma substância material entra em contradição com sua lógica. A tentativa de separar a metafísica da dialética pressupõe negar a própria dialética. No final, a oposição entre materialismo e idealismo, no materialismo dialético, é constituída por uma posição idealista. Para afirmar o materialismo puro, é necessário criar uma ideia abstrata de materialismo que, paradoxalmente, purifique seu idealismo. Normalmente, essa essência se expressa em princípios gerais na história, mas ao fazer isso, já não estamos numa leitura dialética. Assim, o ridículo é propor uma teoria geral para o materialismo dialético, um método geral que busca a pureza do conceito de matéria, na tentativa de formar um sistema completo onde abarque tudo o que existe, entrando em contradição com a própria dialética, que é o movimento da mediação da própria racionalidade envolvida. É por isso que a perspectiva materialista da dialética advém do que é pressuposto de uma racionalidade específica; ele não pode inferir nada além do que é dado na experiência. Não há como inferir um conceito além da experiência, pois sua análise centra-se nas possíveis inadequações do sistema de representações com as coisas – por isso ele é somente um modelo de leitura crítica.

584 Tradução nossa. RUDA, Frank. *Dialectical Materialism and the Dangers of Aristotelianism* in **Slavoj Zizek and Dialectical Materialism**, eds A. Hamza and F. Ruda (London: Palgrave Macmillan). p.110.

De certa forma é como Pfaller (2016) argumenta que, retornando a Althusser, a abordagem materialista deve se abster de questões tradicionais da filosofia. Os problemas para a filosofia materialista não devem se concentrar em uma “nova fundamentação” para o materialismo dialético, ou muito menos responder “Qual é o verdadeiro materialismo?”. A abordagem materialista deve recusar-se a responder a essas questões, resistir à “tentação filosófica”, ter uma “preguiça” ou “acédia” em relação ao movimento especulativo. Deve-se reprimir essas questões filosóficas tradicionais, tratando-as como doenças ou sintomas teóricos. Esses sintomas devem ser vistos como um deslocamento, ou solução ideológica para problemas. Abstendo-se do conceito que sustente o materialismo, a vontade direciona-se para “linhas de demarcação” ou “cortes epistemológicos” que diferenciam o idealismo do materialismo. A filosofia materialista não deve ter um objeto específico, pois, se não, ela se transforma em objeto do conhecimento, e não em ferramenta crítica. Aliás, Pfaller, em sua leitura de Althusser, insiste que o materialismo deve ser “leve economicamente”, “caber na palma da mão” e poder “disparar” no inimigo que está às portas (como se fosse um “tiro de pistola”, para lembramos de Hegel (2019) e sua crítica ao imediatismo). Segue seu comentário:

Sob a condição de ser uma ferramenta leve, fácil de manusear e transportar, o materialismo é capaz de disparar quando o inimigo está às portas. Isso é algo que o marxismo hegeliano muitas vezes não conseguiu fazer; ele provou repetidamente ser particularmente incapaz de problematizar questões, enquanto estava muito certo de sua abundância de soluções.⁵⁸⁵

Embora, esse recalcque ao hegelismo necessariamente não impõe sua superação, mas apenas uma repressão – que impõe, paradoxalmente, uma mediação com ele. Essa problemática, da reificação traumática de Hegel, é exposta até mesmo por Foucault (1970):

Mas escapar realmente de Hegel supõe apreciar exatamente o quanta custa separar-se dele; supõe saber até onde Hegel, insidiosamente, talvez, aproximou-se de nós; supõe saber, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que ainda é hegeliano; e medir em que nosso recurso contra ele é ainda talvez um ardil que ele nos opõe, ao termo do qual nos espera, imóvel e em outro lugar.⁵⁸⁶

585 Tradução nossa. PFALLER, R. (2016). “The althusserian battlegrounds,” in **Slavoj Zizek and Dialectical Materialism**, eds A. Hamza and F. Ruda (London: Palgrave Macmillan). p.25.

586 FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France**, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p.72 a p.73.

Embora esse tema necessita de uma outra tese, o que podemos dizer sobre essa questão, como afirma Žižek (2013) que o problema já tem sua solução. A questão para Žižek (2013) é que não temos como voltar para uma noção de “matéria forte” pré-hegeliana. Žižek (2016) afirma que o problema do materialismo é como explicar presença de desejos de ideias eternos a partir da atividade de pessoas presas em uma situação histórica finita. Isto não seria a relação entre falta e excesso? Se o real da matéria é a própria finitude, o pensar apenas pode expressar como falta da matéria, a matéria torna-se apresentação do objeto falta na própria realidade. Como em Hegel (2016), o pensar apenas pode vir a ser de realidade finita, pois o pensar é um processo de reificação da coisa finita em uma identidade; o fracasso da identidade em afirmar sua identidade plena é o que torna o movimento infinito. O próprio fracasso da identidade a torna uma repetição infinita, mas ao contrário de apresentar uma infinitude além da experiência, a própria reificação apresenta a finitude como um real da coisa. Como as pessoas estão presas em uma realidade material finita e reificada pelo espírito, não é por menos que elas desejam algo do “impossível” – algo para além dessa experiência. Ou seja, as ideias, não expressão de uma ideia externa, ela apresentam uma falta e um excesso na própria realidade finita. Pois a falta e o excesso são apresentações da antinomia como um real traumático que corta a experiência finita.

O problema dos “existencialistas culturais”, que inclui Freire, é externalizar as ideias para além da própria situação que a constituiu. Nesse sentido, ao final, eles perdem a subversão do próprio excesso de real da liberdade – a fim de suprimir esse excesso, eles inferem e induzem finalidades gerais para a História. Essa necessidade de Freire em pregar ao ser, ao final, não apresenta a dialética, como modelo em Hegel e Marx, por outro lado, aproxima, em certo sentido, das leituras intersubjetivistas da dialética hegeliana e “leituras fundamentais” do marxismo. No entanto, essa aproximação é própria da concepção metodológica de Freire, pautada na comunicação e no diálogo no processo de conscientização. Todavia, não é como senso comum sobre sua filosofia, pautado, principalmente, pelos comentadores do legado de Freire mais reconhecidos, Torres e Gadotti, que, equivocadamente, afirmam que essa dialética seria a determinação da inovação do “método Paulo Freire”; para nós, por outro lado, essa apresentação certifica que o educador

nunca rompeu com sua “gênese” com o “existencialismo cultural”. Ou seja, o marxismo está integrado à lógica da comunicação e da intersubjetividade, pela conscientização humanizadora, assim como qualquer campo de pensamento que, para o educador, possa ser uma ferramenta de emancipação para a humanização. Essa metodologia é a expressão pura do modelo sistematizado pela IBF, e posteriormente posto em práxis e conflito entre isebianos históricos e católicos radicais.

Sessão 3

A virada para a pós-modernidade: um pós-modernismo extirpado de suas propriedades nocivas

Capítulo I

1.1 Regresso ao Brasil

Com a sessão II, foi possível compreender o contexto em que Freire rompeu com o horizonte histórico nacionalista da democracia liberal. Contexto marcado fortemente pelo levante contra colonial na América Latina, onde, assim como ocorreu no Brasil dos anos 1950-1960, pelos movimentos que o educador fez parte ou teve uma relação direta ou indireta, impunha uma necessidade de apresentar uma particularidade a mais do que é hegemonicamente reconhecido como o ser. Essa particularidade aparece no seu método, que se centrou no processo de produzir a “própria palavra” centrada na situação particular do envolvido. Nesse sentido, o indutivismo presente nos “existencialistas culturais” é internalizado em Freire como ferramenta subversiva contra os processos colonialistas do seu tempo. Assim, como os países imperialistas impõem suas diretrizes aquém das necessidades reais dos países subdesenvolvidos, a razão escolar hegemônica impõe suas diretrizes sem a relação dos agentes que fazem parte do processo. Esse mecanismo, em todas as esferas da vida escolar, principalmente no desenvolvimento do ensino e da aprendizagem, faz com que educandos sejam apenas depositários de ideias externas, colecionadores e fichadores de normativas que não dizem nada sobre sua realidade.

Embora essa metodologia esteja desde o princípio em sua “gênese” filosófica, temos uma atualização sobre o processo epocal, mas não de sua forma, a conscientização. Essa é uma confusão comum nas leituras dos comentadores de Freire, que acreditam que a partir do momento em que ele rompeu com o horizonte nacional desenvolvimentista, ele jogou fora a forma do “existencialismo cultural”. Como apresentado em nosso trabalho, a forma persiste, até porque ela pressupõe, assim como os próprios isebianos históricos já advertiam,

atualizações às situações do “ser-no-mundo”. Essas atualizações são necessárias, pois o método da conscientização deve estar a par das situações-problema que o ser está a presenciar, isso engloba todas as determinações do presente da vida cultural. O ponto é que as determinações estão em contradição entre si, pela tensão conflitiva da comunicação; o destino desse conflito está implícito em um “inédito-viável”, mas para ser, é necessário passar da comunicação para o diálogo. É nesse sentido que adentra os marxismos em Freire: eles, para o educador, são simplesmente novas vozes conflitantes que ele presenciou, assim, como tantas outras, que apontam caminhos para superar situações de crise. E isto não é, como acreditam alguns comentadores ou o “senso comum”, o indício de uma reviravolta ou transformação radical na filosofia da conscientização.

Embora, como apresentado nesta tese, a maioria dos comentadores não advogue um Freire marxista, mas no máximo afirme um Freire “marxista heterodoxo”, “marxista humanista cristão” que não o tornam um autor completamente marxista, e sim um educador que, absolutamente, diz sua palavra e se aproxima do marxismo, assim como outras tradições. Essa aproximação, por vezes, se expressou de forma imediata pela tese 11, pela relação da dominância da práxis política, ou pela similaridade e tensão entre Freire e as leituras “marxistas fundamentais”. O enunciado de Scocuglia (2019), resume esse senso geral dos comentadores, ao dizer que:

Torna-se importante entender a adoção de certos parâmetros teóricos marxistas por parte de Paulo Freire. Tal adoção (repita-se: aberta e não-dogmática) não implicou utilizar os marxismos como modelos, ou mesmo a concordância com suas noções teleológicas (sobre a inevitabilidade do socialismo e, depois, do comunismo, por exemplo) e positivistas, componentes das suas “vulgatas”. Freire tem, por exemplo, a noção de democracia e de diálogo como fundamentais, as quais não suportariam a “ditadura do proletariado ou do partido” ou qualquer outra ditadura. Importante, também, destacar dois pontos: primeiro, a aproximação de Freire às categorias “superestruturais” dos marxismos (de Marx-Engels, Lukács, Goldman, Sartre...) e, depois, com categorias “infraestruturais” (como trabalho, produção econômica...) e, segundo, sua aproximação gramsciana.⁵⁸⁷

Para nós, todavia, Freire operou sempre no mesmo campo normativo já visto desde seu primeiro texto. As filosofias diversas que ele relaciona à sua situação são orquestradas pela racionalidade de uma comunicação das consciências – advinda da dialética das

587 SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas** / Afonso Celso Scocuglia.- 7a .ed.- João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p.45.

consciências dos “existencialistas culturais”. Simplesmente, a consciência, nessa nova situação “no-e-com-o-mundo”, já compreende que não é possível, assim como foi para os católicos radicais, administrar o capitalismo para que ele se torne mais humano. A consciência de si atualiza sua reflexão, nessa nova época de crise, em que, para ela, a humanização e capitalismo estão em contradição fundamental. A questão é que o núcleo personalista-existencialista-cristão, formalizado pelas necessidades e particularidades do “existencialismo cultural”, ainda é a estrutura do pensamento do educador. É esse fundamento que é sempre posto como a necessidade do infinito por Paulo Freire. Para ele, todas as negações históricas que sua personalidade experimenta na sua jornada histórica têm como fim manter e reforçar esse horizonte, para mantê-lo cada vez mais forte (seja pelas suas experiências, ou pelas problemáticas e diálogos com as novas consciências de si). Reforçá-lo com a diversidade é, para ele, o mesmo que a presença da essência absoluta do ser.

O problema é que para comentadores a forma se abstraiu das mediações dos seus conteúdos. Eles abstraem Freire como uma consciência de si absolutizada, é como se o educador sempre operasse por uma autonomia que lhe é própria. Embora reconheçam que ele não fundamentou a conscientização, por outro lado, dizem que ele “reformulou”, mas, ao final, em vez de apresentarem essa “reformulação”, eles operam pela mesma estrutura lógica que eles negam. É como a passagem que Gadotti (1989) argumenta, em referência a Freire, sobre o que é o seu pensamento, como teoria e prática da libertação, nas suas palavras:

O pensamento de Paulo Freire é um pensamento utópico, mas não utópico no sentido definitivamente irrealizável. Para ele, a utopia não é idealismo: “é a dialetização dos atos de denunciar e anunciar, é o ato de denunciar a estrutura desumanizante e anunciar a estrutura humanizante. Por esta razão, a utopia é também compromisso histórico”.⁵⁸⁸

Eles repetem exaustivamente sempre a mesma estrutura argumentativa, mas não reconhecem que essa estrutura do ser não é uma “reformulação”, mas é a expressão da forma pura do “existencialismo cultural”. A consciência de si, autônoma que quer dizer sua palavra como uma verdade do ser, que denuncia e anuncia suas vontades utópicas, só é possível dentro da gramática da dialética das consciências. As negações das consciências, seus conflitos, são a expressão de uma particularidade “suprahistórica” mais pura e para além de qualquer dispositivo da razão hegemônica; ele é a presença da essência do ser na realidade concreta.

588 GADOTTI, Moacir. **Convite à leitura de Paulo Freire**. São Paulo: Scipione, 1989, p.79.

Esse elemento induz a necessidade do reconhecimento, do diálogo como integrador do ente ao “ser-no-e-com-o-mundo”, como telos do ser, o que significa que a História é simplesmente a tentativa de formar uma comunidade de Cristo na terra, e este sempre foi o *modus operandi* do “existencialismo cultural”.

Esse período de peregrinação pelo mundo, impulsionado, principalmente, pelos períodos conturbados das ditaduras latino-americanas, aparece um Freire que não se limita mais à formação militante de um projeto ôntico particular, formado pela relação da passagem da intelectualidade às massas, como no nacionalismo desenvolvimentista, mas a uma ontologia que se fixe no particular daqueles que sofrem a desigualdade na carne. A transformação não pode mais se confinar sob a tutela de um projeto vertical, como o nacionalismo desenvolvimentista. Nos anos 1950 e 1960, esse nacionalismo, junto à democracia liberal, representava o horizonte de transformação para Freire; entretanto, em sua nova leitura ôntica, tais projetos não apenas falham em superar a desumanização, mas se inscrevem na própria estrutura desumanizante. Para Freire, a transposição das problemáticas da intelectualidade ao campo popular, formando um conhecimento hierarquizado em que aquele que sabe o que é o ser ensina o outro a ser. A partir de pedagogia do oprimido, as “palavras geradoras” aparece não mais como síntese de um projeto de cima para baixo, como no nacionalismo e a democracia representativa. Agora ele aposta que essas palavras geradoras irão “despertar” no oprimido sua essência humanizadora, e, assim, a partir deles formarem um projeto de práxis. Freire aparenta realizar aquilo que antes já era pressuposto pelos “existencialistas culturais”, todos são potencialmente “intelectuais orgânicos”. Aqui, é possível compreender a necessidade da categoria “oprimido” para sua metodologia, como uma estratégia ideológica geral, uma forma do educador, assim como disseram Morrow e Torres (2019), englobar o estado geral do ser na História. É verdade que essa fórmula é a mesma da sua “gênese”, como unidade supra-sensível, a problemática situacional que impulsiona um projeto histórico que vai resgatar a humanidade dos desumanizados. O oprimido, portanto, seria uma categoria ainda mais ideologicamente plástica e pragmática do que “consciência nacional” ou “consciência democrática”, pois ela não necessita, primeiramente, de intelectuais ativos que sistematizem primeiramente uma ideologia geral para a situação do ser-no-mundo, como fizeram os isebianos históricos. Sua operação é mais

simples e muito mais popular – sua luta está sempre mediada pelas experiências sensíveis daqueles que sofrem a opressão. Aparece não mais como um projeto construído pelas elites e intelectuais ou ideias externas ao contexto cultural – somente atividade de convencimento a partir de temas geradores. Mas diretividade está presente, mas como telos “supra-sensível”, como uma deontologia de se tornar mais humanizado.

Com desdobramento disso, a terceira parte desta tese vai de encontro ao terceiro momento, canonicamente conhecido em sua literatura, o Freire que volta do exílio e se “abre” para uma época de “incertezas”. Uma transformação ou ruptura que, posteriormente, seria conhecido como “terceiro Freire”, como diz Scocuglia (2019), um Freire que se atualiza com o advento da situação pós-moderna, momento em que o educador ressignifica a crise dos paradigmas da situação epocal para um “indeterminismo progressista”.

É uma atualização que, novamente, enuncia-se com ar de ruptura, como evidente nas palavras de Torres (2019): “pós-modernismo progressista com o qual ele eventualmente se identificou ao retornar ao Brasil, que rejeitava explicitamente a certeza epistemológica e o reducionismo de classe que eram frequentemente aparentes em *Pedagogia do Oprimido*.”⁵⁸⁹ A partir disto, o foco deste capítulo é analisar se há realmente rupturas no pensamento freiriano a partir das três principais obras desse novo momento da conscientização: *Política e Educação*, *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido* e *Pedagogia da Autonomia*.

1.2 O indeterminismo da era pós-moderna determinado como necessidade de esperança

Após 16 anos de exílio, Freire retorna ao Brasil. Freire retorna, como diz Gadotti (1989), com uma vontade de apreender o Brasil do seu presente. Essa nova aprendizagem foi, novamente, operada por muito engajamento de Paulo Freire. Ele trabalhou como professor na Faculdade de Educação da Pontifícia Universidade Católica e na Faculdade de Educação da Universidade de Campinas, em São Paulo. Criou o Centro de Estudos em Educação (VEREDA), projeto organizado por pessoas com quem ele trabalhou na educação popular na década de 1960. Freire colaborou na comissão de Educação dos Trabalhadores (da qual fazia parte desde 1979, quando morava em Genebra), e posteriormente, como diz Torres (1996),

589 Tradução nossa. TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2019.

“aceitou a posição honorária de Presidente da Universidade dos Trabalhadores de São Paulo – uma instituição financiada pelo Partido dos Trabalhadores e preocupada com o sindicato e a educação política”⁵⁹⁰. Em 1989 a 1991, Paulo Freire foi secretário da Educação de São Paulo, gestão Luiza Erundina, Partido dos Trabalhadores (PT), tornando-se responsável por 662 escolas e mais de 720 mil alunos, do jardim de infância à 8ª série. A passagem pela Secretaria de Educação de São Paulo é marcada por um dos últimos grandes trabalhos do educador. Seu trabalho, em parceria com entidades não governamentais, gerou a ampliação dos cursos de Educação de Jovens e Adultos, com a criação do MOVA-SP (Movimento de Alfabetização de Jovens e Adultos), que tinha como objetivo minimizar a alta taxa de analfabetismo existente no município de São Paulo.

A estrutura formal de alfabetização contínua a mesma operada desde sua “gênese”. Gerhardt (1996) apresenta a fases do processo educativo do MOVA-SP:

- a) observação participante dos educadores, “sintonizando-se” com o universo vocabular do povo;
- b) uma árdua busca das palavras geradoras e temas em dois níveis: riqueza silábica e elevada carga de envolvimento vivencial;
- c) uma primeira codificação dessas palavras em imagens visuais, que estimulam as pessoas “submersas” na cultura do silêncio, para que “emergam” como criadores conscientes de sua própria cultura;
- d) introdução do “conceito antropológico de cultura”, com sua diferenciação entre homem e animal;
- e) decodificação das palavras e temas geradores pelo “círculo de cultura”, sob o discreto estímulo de um coordenador, que não é o professor no sentido convencional da palavra, mas sim, um educador-educando em diálogo com educandos-educadores;
- f) uma nova codificação criativa, explicitamente crítica e voltada para a ação, na qual os que eram formalmente analfabetos começam a rejeitar seu papel de meros “objetos” na história natural e social. Eles assumem tornar-se “sujeitos” de seus próprios destinos.⁵⁹¹

Em termos de estratégia política, a filiação com o Estado é, também, a mesma operada desde sua guinada ao nacionalismo dos anos 1950-1963, ou no Chile e no resto do mundo. É como diz Torres (1996), o educador abraçou a oportunidade de implementar sua filosofia da educação como política de Estado (ainda mais gerido por um partido com viés socialista), mas agora no seu país. Essa operação não tem como finalidade a orientação acadêmica dos rumos

590TORRES, Carlos Alberto. Uma voz do biógrafo latino-americano **UMA BIOGRAFIA INTELECTUAL**. Em GADOTTI, M. (org.). Paulo Freire: **Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco,1996, p..

591 GERHARDT, Heinz Peter. Uma voz europeia Arqueologia De Um Pensamento. Em GADOTTI, M. (org.). **Paulo Freire: Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco,1996, p.156.

da educação municipal, e sim ideológica, como diz o sociólogo é ser um “ativista político num município governado por um partido socialista”. Aliás, esses objetivos socialistas, insiste Torres, devem ser considerados pelo contexto da nova reforma constitucional e pelo processo de redemocratização do Brasil dos anos 1990. Gerhardt (1996), entretanto, diz que esses objetivos, no fundo, tornaram-se mais ideias, que foram se enfraquecendo com o tempo, e isto se deve as diferenças ideológicas no interior do PT dificultaram a relação entre setores públicos e movimentos sociais. Assim, ele argumenta que isso deve a “insolúvel relação entre uma superestrutura cristalizada, a reforma educacional e a necessária ‘reinvenção do poder’ foram os problemas com os quais tinham de lidar. Outros educadores progressistas terão de continuar de onde Freire e sua equipe pararam em São Paulo.”⁵⁹²

É irônico, mas é usual essa operação que se desdobra no interior do “existencialismo cultural”. Eles propõem uma ruptura radical da situação atual pela esperança do novo como ideal para o futuro. Essa operação política é dividida por uma relação ideológica mística de uma essência perdida no tempo, que, por outro, é a substância ôntica, o *dasein* de uma época, mas que se relaciona concretamente às necessidades das massas. Se por um lado o indivíduo verdadeiramente sofre a opressão na vida cotidiana, mas o discurso ideológico enfatiza que esse estado se deve ao estado geral de degeneração da “pessoa humana”. A utopia é partir desse estado geral de opressão de massa, produzir um povo que está consciente da autonomia do Estado nacional ou socialismo utópico. Mas, como diz Paiva, lembrando de Vieira Pinto, as novas condições históricas devem partir das condições dos modelos econômicos vigentes, no caso dos isebianos é o nacionalismo desenvolvimentista, “que se apoia sobre a demanda, o consumo de massa, sobre a regulação do Estado e que procura chegar ao poder pela via eleitoral”⁵⁹³; já o ideal “socialista” do petismo como dizia Torres nos 1990, opera ao final como o mesmo destino: o PT dos anos 1990 estava mediado pelos limites do neoliberalismo, mas desejava, como utopia, o socialismo, mas, o que se efetivou posteriormente como o poder em suas mãos, como política nacional, nos anos 2000, foi a generalização das necessidades do consumo de massa e a regulação do poder pela via eleitoral. Nesse sentido, a tese de Paiva é bastante perspicaz sobre esse ciclo de repetição entre ideais e fracasso de concretização no

592 GERHARDT, Heinz Peter. Uma voz europeia Arqueologia De Um Pensamento. Em GADOTTI, M. (org.). **Paulo Freire: Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 1996, p.157.

593 PAIVA, Vanilda Paiva. **Ainda sobre Vieira Pinto**. em https://www.academia.edu/33894632/Ainda_sobre_VIEIRA_PINTO, p.10.

“existencialismo cultural”. Nele, temos a pressuposição de que a democracia nasce do povo, mas o povo está massificado, assim, ele necessita de uma ideia externa que o impulse a agir e reagir. Eles dizem que cada particular diz sua palavra, mas efetivamente o que fazem é operar essa particularidade por uma ideia situacional – advinda de “consciências autênticas”. Aliás, em termos ideológicos, ela se adapta a circunstâncias e a ideias diversas, pois ele pode ao mesmo tempo servir a setores ideologicamente conflitantes, liberais, comunistas, esquerda católica, e formas de conciliação com setores antagônicos, pois todos, ao final, estão buscando emancipar das opressões. Corretamente instaura e “compatibiliza autoritarismo e populismo: a vanguarda pensa, mas induz do povo este pensamento e esclarece a ambiguidade entre autoritarismo e ideais libertários dos autores que dele se nutriram”⁵⁹⁴. Paiva nos diz que: “nacional desenvolvimentismo e radicalismo cristão como base importante da evolução política que chega até nossos dias e que permite justificar igualmente formas novas e mais modernas de populismo”⁵⁹⁵.

Em 1991, Freire saiu da secretaria para reassumir as atividades acadêmicas, mas um de seus colaboradores foi indicado para substituí-lo. Como diz Torres (1996), ele saiu, mas aceitou permanecer como um “Embaixador Honorário” da administração municipal. No entanto, se em 1988 o PT ganhou a maioria dos votos em São Paulo, nas eleições de 1992, Paulo Maluf, conhecido como diz Gerhardt (1996) um “‘prefeito-biônico’ da época dos militares, ganhou, em eleições livres, a maioria dos votos da população, que consiste, predominantemente, de trabalhadores, um quarto dos quais estão desempregados, além de setores da classe média”⁵⁹⁶.

594 PAIVA, Vanilda Paiva. **Ainda sobre Vieira Pinto.** em https://www.academia.edu/33894632/Ainda_sobre_VIEIRA_PINTO, p.8.

595 PAIVA, Vanilda Paiva. **Ainda sobre Vieira Pinto.** em https://www.academia.edu/33894632/Ainda_sobre_VIEIRA_PINTO, p. 10.

596 GERHARDT, Heinz Peter. Uma voz europeia Arqueologia De Um Pensamento. Em GADOTTI, M. (org.). **Paulo Freire: Uma biografia.** São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 1996, p.157.

Capítulo 2

2.1 A pós-modernidade em Freire: determinismo local constituído pela meta-narrativa da Esperança.

Mas, ao retornar às atividades acadêmicas na década de 1990, o que se atualiza em sua filosofia? Aqui, ele articula a necessidade de atualização da consciência, uma resposta crítica às demandas situacionais do presente. O ensaio *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido* emerge como uma síntese crítica deste momento, visando revisitar o processo de conscientização delineado em sua obra principal, *Pedagogia do Oprimido*, e, principalmente, contextualizá-lo frente às exigências da pós-modernidade. Aliás, o que seriam as exigências temporais da pós-modernidade? Freire (1993), em um escrito de saudação para o congresso *Communication and Development in a Postmodern Era: Reevaluating the Freirean Legacy*, resume o que, para ele, seria a sua interpretação da modernidade e pós-modernidade, o que resume bem o que é a pós-modernidade para ele nesse novo momento de reflexão:

Que notas nos fazem dizer que este é um pensador da educação pós-moderno ou puramente moderno? A pós-modernidade é uma província histórica em si, uma espécie de “sui generis” momento dentro da história a inaugurar uma nova história, sem quase continuidade, com o que foi e o que virá, sem ideologia, sem utopias, sem sonho, sem classes sociais, sem luta? Assim sendo, seria um “tempo redondo”, “gordo”, “macio”, sem “arestas”, em que mulheres e homens nele se experimentando, terminariam por descobrir que sua marca fundamental é a neutralidade. Sem classes sociais, sem luta, sem sonho por que brigar, sem necessidade de opção, portanto de ruptura, sem o jogo de ideologia que se chocam, seria o império da neutralidade. Seria a negação da história mesma. Ou, pelo contrário, se a pós-modernidade, como a modernidade, como a tradicionalidade, em que pese seu conjunto substantivo de conotações, implica uma necessária continuidade que caracteriza a história mesma enquanto experiência humana cuja forma de ser se escoa de uma província de tempo na outra. Neste sentido, cada província se caracteriza pela preponderância e não pela exclusividade de suas conotações. Para mim, a pós-modernidade hoje, como a modernidade ontem e a antiguidade tradicional anteontem, ao condicionar mulheres e homens pelas e por elas envolvidos, não mata nem matou nelas e neles o que chamamos sua natureza, que não sendo um *a priori* da história nela e só nela se vem socialmente constituindo.

(...)

Ao longo da história se impôs a mulheres e homens, por exemplo, a necessidade de ter certezas em torno do mundo. Certezas contrarrestadas por dúvidas. A tal ponto esta necessidade se impôs aos seres humanos que a sua ausência era um obstáculo à convivência humana. Uma das características da

modernidade, decorrentes da cientificidade que se alongou em cientificismo, foi a mistificação da certeza. O pensamento científico instaurou dogmaticamente a certeza demasiado certa na certeza. Como a religiosidade antes havia dogmatizado sua certeza. Métodos rigorosos para a aproximação e apreensão do objeto mitificaram a certeza, antes da qualidade diferente, na ausência da rigorosidade metódica. Foi esta rigorosidade metódica ou sua mitificação, ou também a mitificação da maior exatidão dos achados, na modernidade, que negou a importância dos sentidos, dos desejos, das emoções, da paixão nos procedimentos ou na prática de conhecer.

Entendo, por outro lado, que assim como houve progressistas e retrógrados na antiguidade, na modernidade, também os há na pós-modernidade. Há uma forma reacionária de ser pós-moderno como há uma forma progressista de sê-lo. A pós-modernidade não está isenta dos conflitos, por conseguinte das opções, das rupturas, das decisões.⁵⁹⁷

Assim, por parte do educador, primeiro há a afirmação de que estamos em uma época de incertezas, em crise de paradigmas, de sentimentos de derrota para sonhos utópicos. Por outro lado, nesse limite histórico, há também sua negação, ou seja, a presença da situação que demanda o “inédito-viável”. A incerteza trouxe consigo os limites das leituras que “mitificam” as certezas, expressando o papel das subjetividades como criadoras de novas possibilidades, mas não garantindo nada na História, pois ele afirma que “não há” “a priori” na História. Todavia, a pós-modernidade é incerta, por ser uma situação de incerteza, ou seja, é para o ser e, a partir de sua natureza de conscientizar sobre o mundo, reflete e age no e com o mundo. A natureza e a História, em si e para si, são uma abertura para a diversidade e para a mudança.

É importante prestarmos atenção nesse discurso, pois ele sintetiza o que será o enunciado normativo nos ensaios da década de 1990. Mas a partir do seu discurso, é possível observar que Freire parte da reflexão do que seria a pós-modernidade a partir de um “clima cultural da pós-modernidade”, em sua estrutura mais simples e genérica. Poderíamos resumir que Freire (1990-1996) posiciona a demanda de conscientização a partir daquilo que Lyotard (2009) nomeia como “condição pós-moderna”. Nas palavras do francês:

Simplificando ao extremo, considera-se “pós-moderna” a incredulidade em relação aos metarrelatos. É, sem dúvida, um efeito do progresso das ciências; mas este progresso, por sua vez, a supõe. Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde sobretudo a crise da filosofia metafísica e a da instituição universitária que dela dependia. A função narrativa perde seus atores (functeurs), os grandes heróis, grandes perigos, os grandes perigos. e os grande périplos. Ela se dispersa em nuvens de elementos de linguagem narrativos, mas também denotativos, prescritivos, descritivos etc.,

597 Paulo Freire, saudação enviada para os participantes do Congresso *Communication and Development in a Postmodern Era: Reevaluating the Freirean Legacy*, Penang, Malásia, dezembro de 1993. Em GADOTTI, M. (org.). **Paulo Freire: Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 1996, p.396

cada um veiculando consigo validade pragmáticas, sui generis. Cada um de nós vive em muitas encruzilhadas. Não formamos combinações de linguagem necessariamente estáveis, e as propriedades destas por nós formadas não são necessariamente comunicáveis.

Assim, nasce uma sociedade que se baseia menos numa antropologia newtoniana (como o estruturalismo ou a teoria dos sistemas) e mais numa pragmática das partículas de linguagem. Existem muitos jogos de linguagem diferentes; trata-se da heterogeneidade dos elementos. Somente darão origem à instituição através de placas; é o determinismo local.⁵⁹⁸

É interessante o escrito de saudação para o congresso de 1993, em que Freire, indiretamente, a partir da condição proposta por Lyotard (2009), afirma que sempre foi um pós-moderno, visto que:

Para mim, a prática educativa progressivamente “pós-moderna” – é nela que sempre me inscrevi, desde que vim à tona, timidamente, nos anos 50 – é a que se funda no respeito democrático ao educando como um dos sujeitos do processo, é a que tem no ato de ensinar – aprender momento curioso e criador em que os educadores reconhecem e refazem conhecimentos antes sabidos e os educandos se apropriam, produzem o ainda não sabido. É a que desoculta verdades em lugar de escondê-las. É a que estimula a boniteza da pureza como virtude e se bate contra o puritanismo enquanto negação da virtude.⁵⁹⁹

É interessante essa leitura retroativa de Freire sobre sua pedagogia desde os anos 1950, pois ela aparece, em seu primeiro momento, como determinismo local – a luta dos populares contra a hegemonia do centro (periferia vs centro). Torres (1978), como vimos, posiciona o pragmatismo dos isebianos históricos ao que viria a ser a ideologia no pós-modernismo, pois, nos isebianos, há o discurso ideológico da relativização absoluta da ideologia a partir da fluidização do discurso científico para narrativas políticas e, por outro lado, o determinismo da localidade como condição da verdade. No primeiro momento do indutivismo do “existencialismo cultural” há relativização dos “metas metarrelatos”, para a verdade da consciência particular. Assim, não é estranho, nesse primeiro momento, as afirmações de Torres (2019) e Scougla (2019) que insistem que a abertura de Freire para a pós-modernidade é marcada pela sua recusa aos discursos mecanicistas da história, afirmando a incredulidade do educador em relação aos metadiscursos das filosofias da História, com suas pretensões atemporais e universalizantes.

598 LYOTARD, Jean-François **A condição pós-moderna** / Jean-François Lyotard; tradução: Ricardo Corrêa Barbosa; posfácio: Silvano Santiago - 12a ed.- Rio de Janeiro: 09-1400 José Olympio, 2009. p.18.

599 Paulo Freire, saudação enviada para os participantes do Congresso *Communication and Development in a Postmodern Era: Reevaluating the Freirean Legacy*, Penang, Malásia, dezembro de 1993. Em GADOTTI, M. (org.). **Paulo Freire: Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 1996, p.396

Mas não devemos nos centrar no debate sobre o que é a pós-modernidade e suas crises de paradigmas, e sim, no que significa situar a pedagogia para aquilo que Freire afirma ser a “situação pós-moderna”. Devemos nos perguntar como Freire interpreta o discurso de uma pós-modernidade para si. Aliás, Freire deixa claro como faz isso em sua proposta de uma pedagogia da esperança para tempos de incertezas. Nas suas palavras:

Na verdade, o meu reencontro com a *Pedagogia do oprimido* não tem o tom de quem fala do que já foi, mas do que está sendo. As tramas, os fatos, os debates, discussões, projetos, experiências, diálogos de que participei nos anos 70, tendo a *Pedagogia do oprimido* como centro, me parecem tão atuais quanto outros a que me refiro dos anos 80 e de hoje. As tramas, os fatos, os debates, discussões, projetos, experiências, diálogos de que participei nos anos 70, tendo a *Pedagogia do oprimido* como centro, me parecem tão atuais quanto outros a que me refiro dos anos 80 e de hoje.⁶⁰⁰

Freire, assim como em seus trabalhos anteriores, parte de suas experiências e delas induz suas reflexões.

Vejamos como ele estrutura a pós-modernidade. Freire (1990) parte de uma proposição geral que a pós-modernidade é uma nova época – que abre o ser para as incertezas. Partido disso, a nova era traz consigo uma divisão na consciência: há a percepção sensível da degradação da vida, que aspira um desejo de mudança; mas as circunstâncias reais a empurram para um estado de desesperança. Como no exemplo, em um “círculo de cultura”, no Chile, Freire fez a seguinte pergunta: “[Freire] E o que é ser camponês? – [Educando] É não ter educação, posses, trabalhar de sol a sol sem direitos, sem esperança de um dia melhor.”⁶⁰¹ Para o educador, esse estado de consciência é o resultado, por um lado, da gestão global do capitalismo neoliberal, que decreta o fim das ideologias, dos antagonismos de classe e da própria História – onde não mais existe sociedade, apenas indivíduos, e o único destino viável é o Capitalismo. Por outro lado, o fracasso do socialismo real, expressando que aqueles que aspiravam à transformação social acabaram por instaurar regimes mais autoritários do que os que pretendiam combater. Diante dessa antinomia, de um lado realismo (a objetividade do capitalismo gerido pelo neoliberalismo) e do outro a estagnação pela culpa pelo fracasso da mudança (a subjetividade insatisfeita com a objetividade), Freire (1992) se recusa a desistir e contra argumenta dizendo que:

600 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.8.

601 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.25.

(...) o discurso neoliberal não tem força para apagar da história a existência das classes sociais, de um lado, e a luta entre elas, de outro, as posições dogmáticas e autoritárias, que caracterizaram o chamado “socialismo realista” e que se acham na base do discurso e das práticas verticais da organização curricular não têm, hoje, como manter-se. Os neoliberais erram quando os criticam e os negam por serem ideológicos, numa época, segundo eles, em que as “ideologias morreram”. Os discursos e as práticas dogmáticas da esquerda estão errados não porque são ideológicos, mas porque a sua é uma ideologia que concorre para a interdição da curiosidade dos homens e das mulheres e contribui para sua alienação.⁶⁰²

Essa crise, que aparece como insuperável, é, todavia, para Freire uma situação do “ser-no-e-com-o-mundo”, assim como as outras situações apresentadas em sua obra. Ela é um novo problema histórico de desenvolvimento, ela é uma provação do ser, o sonho que é “impossível” para a circunstância, é sonho possível para situação existencial. Como na passagem:

(...) mas no mundo, da inexistência das classes e em que diz que qualquer manifestação em favor da superação do capitalismo malvado é voltar ao *sonho* perigoso, negativo e destrutivo que tanto mal já fez. contra os neoliberalismos que temem o *sonho*, não o impossível, pois que esse não deve sequer ser sonhado, mas o sonho que se faz possível, em nome das adaptações fáceis às ruindades do mundo capitalista.⁶⁰³

A forma geral da conscientização, pela pedagogia da esperança, é a necessidade de atualizar a vontade daqueles que foram oprimidos pela desesperança, daqueles que não apenas são oprimidos diariamente, mas agora se veem privados de sonhar com uma nova existência. Lembremos das atualizações da conscientização: a nacional era pelas necessidades do desenvolvimento da nação contra as forças homogêneas dos centros capitalistas contra as periferias; a liberal-democrata tinha como objetivo compelir a vontade para as transições democráticas, que estavam em crise pelos regimes autoritários, seja de direita ou de esquerda; a do oprimido é a consciência crítica da internalização da opressão, a luta é ontológica, ou seja, qualquer privação ou temor à humanização é desumanização; a atualização pela esperança é, como diz Freire:

É neste sentido que se entrecruzam as condições históricossociais em que se pode gestar a pedagogia do oprimido e não me refiro agora ao livro que

602FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.60.

603FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.96.

escrevi e que, por sua vez, se desdobra ou se alonga numa necessária pedagogia da esperança.

(...)

A leitura e a escrita da palavra implicando uma releitura mais crítica do mundo como “caminho” para “reescrevê-la”, quer dizer, para transformá-la.

Daí a necessária esperança embutida na *Pedagogia do oprimido*.⁶⁰⁴

A ênfase na “pedagogia do oprimido” estava na vivência concreta e internalização da subjetividade opressiva que resultava em mais opressão e paralisia pelo “medo da liberdade”, todas elas se fazendo ser, como determinações negativas à humanização. Mas uma determinação importante é que, com o advento da pós-modernidade, a “pedagogia do oprimido” não foi reestruturada pela “pedagogia da esperança”, pelo contrário, ela é, simplesmente, uma potência interna da primeira. Essa potência só virá a ser, como determinação do “ser-no-e-com-o-mundo”, pela necessidade dessa situação. O que significa que a forma se conserva a mesma, no entanto, ela deve ser contextualizada às necessidades do presente. Se na “pedagogia do oprimido” o que impedia a transformação era o “medo da liberdade” que induzia à paralisia na consciência ao se deparar com a responsabilidade de arriscar a vida pela mudança; já na “pedagogia da esperança”, a paralisia tem outra substância. Já não é o “medo da liberdade”, o temor não se expressa como preponderante para inação, pois não há “medo da liberdade” quando há situação e normatizada como uma descrença absoluta. Ou seja, no pós-modernismo, a mudança, em si mesma, é decretada como um fracasso a priori transcendental, isto é, toda ação que busca transformação é desde sempre determinada como insuficiente. Não há outro horizonte possível, pois todos aqueles que tentaram fracassaram.

A partir disso, o educador conclui que a esperança, como a substância que move o “ser-no-e-com-o-mundo” a arriscar na busca de sua transformação, foi usurpada dos oprimidos. Numa situação em que se recalca essa qualidade fundamental da “natureza humana”, não somente se paralisa a situação à circunstância, mas também se destrói a própria historicidade, decretando o fim da História, pois se retira aquilo que dá seu movimento. Como na passagem da *Pedagogia da Autonomia*:

Na verdade, do ponto de vista da natureza humana, a esperança não é algo que a ela se justaponha. A esperança faz parte da natureza humana. Seria uma contradição se, inacabado e consciente do inacabamento, primeiro, o ser

604FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.21 e p.22.

humano não se inscrevesse ou não se achasse predisposto a participar de um movimento constante de busca e, segundo, se buscasse sem esperança. A desesperança é negação da esperança. A esperança é uma espécie de ímpeto natural possível e necessário, a desesperança é o aborto deste ímpeto. A esperança é um condimento indispensável à experiência histórica. Sem ela, não haveria História, mas puro determinismo. Só há História onde há tempo problematizado e não pré-dado. A inexorabilidade do futuro é a negação da História.⁶⁰⁵

Nesse sentido, numa situação existencial onde o sonho é decretado como morto, a esperança expressa-se como necessidade ontológica em negação à circunstância presente. Nas palavras do educador:

A esperança é necessidade ontológica; a desesperança, esperança que, perdendo o endereço, se torna distorção da necessidade ontológica. Como programa, a desesperança nos imobiliza e nos faz sucumbir no fatalismo onde não é possível juntar as forças indispensáveis ao embate recriador do mundo. Não sou esperançoso por pura teimosia mas por imperativo existencial e histórico.⁶⁰⁶

Nesse sentido, o “pragmatismo neoliberal” determina uma “situação-limite”: o limite é: não há outra forma de ser, ao não haver existência e vida fora do capitalismo. Essa negação do sonho, de outras formas de existência, impõe um afeto moral que, na interpretação de Freire, é a desesperança. Ela é o afeto que é normatizado nos oprimidos, o medo da liberdade, embora exista, foi castrado pela impossibilidade do próprio cogitar outra situação. A “pós-modernidade neoliberal” é a determinação epocal da inação do “ser-no-mundo”, a ideologia torna-se uma natureza imobilizante:

A ideologia fatalista, imobilizante, que anima o discurso neoliberal anda solta no mundo. Com ares de pós-modernidade, insiste em convencer-nos de que nada podemos contra a realidade social que, de histórica e cultural, passa a ser ou a virar “quase natural”. Frases como “a realidade é assim mesmo, que podemos fazer?” ou “o desemprego no mundo é uma fatalidade do fim do século” expressam bem o fatalismo desta ideologia e sua indiscutível vontade imobilizadora. Do ponto de vista de tal ideologia, só há uma saída para a prática educativa: adaptar o educando a esta realidade que não pode ser mudada. O de que se precisa, por isso mesmo, é o treino técnico indispensável à adaptação do educando, à sua sobrevivência. O livro com que volto aos

605 FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa** / Paulo Freire. – São Paulo: Paz e Terra, 1996. – (Coleção Leitura), p.37.

606 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.5.

leitores é um decisivo não a esta ideologia que nos nega e amesquinha como gente.⁶⁰⁷

Fica claro Freire opera o raciocínio dialético (subjetividade em oposição a objetividade), corrente em toda sua obra, uma lógica de oposição: a desesperança só pode existir negando aquilo que é oposto, a esperança. Para ele, essa oposição pode operar um terceiro momento, o “inédito viável”, ao dizer que: “Nas situações-limites, mais além das quais se acha o ‘inédito viável’, às vezes perceptível, às vezes não, se encontram razões de ser para ambas as posições: a esperançosa e a desesperançosa.”⁶⁰⁸ Uma pedagogia da esperança é, portanto, uma negação da impossibilidade do sonhar, é operação da subjetividade em suas negações contante de transformar coisas e objetos para si. A esperança consiste em sonhar com aquilo que parece, à primeira vista, impossível, aquilo que considerado “coisa em si” de uma época, uma objetividade intransponível, em subjetividade que modula a coisa em um novo objeto, em uma utopia.

E é por essa determinação que a pós-modernidade, como “clima histórico”, para Freire não cumpre efetivamente o que propõe: ela é ainda demasiadamente moderna. Pois, embora se enuncie como era das incertezas, seja pela rumo do trabalho e da economia, pelo desenvolvimento científico e suas crises epistemológicas, pelo seus decretos de fim das ideologias, fim das classes, ela opera-se centrada em suas próprias certezas. Assim, o educador nos diz que:

Há uma pós-modernidade de direita, mas há também uma pós-modernidade de esquerda e não corno quase sempre se insinua, quando não se insiste, que a *pós-modernidade* é um *tempo* demasiado especial, que suprimiu classes sociais, ideologias, esquerdas e direita, sonhos e utopias. E um dos aspectos fundamentais para a pós-modernidade de esquerda é o tema do poder, o tema de sua reinvenção que ultrapassa o da modernidade, o de sua pura conquista. Não é este tempo demasiado especial, sem classes sociais, o que estamos vivendo no Brasil, nos anos 90, nem tampouco na Suíça, novenas ainda em El Salvador. É por disso, inclusive, que um dos aprendizados que a pós-modernidade progressista exige de nós é o de que nem sempre a vitória total da revolução evita que, mais adiante, ela se perca. Às vezes, se perde em pleno gozo de seu poder, que ela simplesmente conquistou mas não reinventou, não recriou. Se perde pelo arrogante excesso de certeza de suas certezas, pela

607 FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa** / Paulo Freire. – São Paulo: Paz e Terra, 1996. – (Coleção Leitura), p.5.

608 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.6.

conseqüente falta de humildade, pelo exercício autoritário de seu poder. Se perde por sua modernidade.⁶⁰⁹

Como oposição à pós-modernidade conservadora, o neoliberalismo, a esquerda moderna não é mais suficiente, dada a nova situação: uma época de incertezas não pode ser reinventada por epistemologias modernas cujo os dispositivos são limitados por determinismos. A luta de classes como motor da História, ou filosofias gerais da história, não contemplam a diversidade de uma era de incertezas. E, ao final, determinismos históricos das esquerdas modernas, geraram e geriram sectarismos e opressões. O socialismo real, que deveria ser a realização da libertação dos oprimidos, acabou por suprimir a libertação para um “fatalismo libertador”. Deste modo, Freire (1992) nos diz que:

Na verdade, o clima preponderante entre as esquerdas era o do sectarismo que, ao mesmo tempo em que nega a história como possibilidade, gera e proclama uma espécie de “fatalismo libertador”. O socialismo chega necessariamente... por isso é que, se levarmos às últimas consequências a compreensão da história enquanto “fatalismo libertador”, prescindiremos da luta, do empenho para a criação do socialismo democrático, enquanto empreitada histórica. Somem, assim, a ética da luta e a boniteza da briga. Creio, mais do que creio estou convencido, de que nunca necessitamos tanto de posições radicais, no sentido em que entendo radicalidade na *Pedagogia do oprimido*, quanto hoje. Para superarmos, de um lado, os sectarismos fundados nas verdades universais e únicas; do outro, as acomodações “pragmáticas” aos fatos, como se eles tivessem virado imutáveis, tão ao gosto de posições modernas, os primeiros, e modernistas, as segundas, temos de ser pós-modernamente radicais e utópicos. Progressistas.⁶¹⁰

Tanto a modernidade, ou até mesmo o modernismo (poderíamos colocar o “existencialismo cultural” da pedagogia do oprimido), não têm força para as necessidades de transformar e reinventar a circunstância presente. A posição existencial da época, em antagonismo à “pós-modernidade conservadora”, é a “pós-modernidade progressista”. Assim, Freire nos convida a sermos “pós-modernos progressistas”, menos certo de certezas⁶¹¹.

A partir disso, não encontraremos nos textos de 1990 uma apresentação sistematizada do que seria a pós-modernidade, mas sim fragmentações de sua experiência (considera, por ele, como movimento da subjetividade – dizer sua palavra) relacionadas a uma tema geral

609 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.102.

610 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.27.

611 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.50.

(considerado como aquilo que é objetivo, concretamente histórico), como uma situação do “ser-no-mundo”, que é sintetizado a impulsionar uma força geral, uma aposta política para a transformação do seu presente.

Dessa forma, os textos que marcam essa “virada” à pós-modernidade assumem a forma de manifestos. São ensaios que, à semelhança de seus predecessores, buscam refletir quais conteúdos parecem ser aqueles que impedem a mudança e, partir deles, ele tenta persuadir os leitores a um engajamento político em direção à mudança, construindo a necessidade de forma em conjunto um “clima cultural” propício para transformação. O diagnóstico da experiência vivida pelo educador, o dizer “a sua palavra”, deve provocar tanto a reflexão quanto o diálogo com outras experiências e contextos circunstanciais. Assim, seu manifesto, a partir de seu diagnóstico pessoal, afirma que o imobilismo e o fatalismo característicos da pós-modernidade emergem da antinomia de uma era que, ao mesmo tempo, proclama a incerteza e sustenta uma certeza absoluta: somente há realidade pelo capitalismo sob a égide do neoliberalismo. Como uma era marcada pela incerteza que, paradoxalmente, se apresenta como a época do absoluto, pelo capital? A partir dessa contradição, Freire reivindica aquilo que, para si, foi negado pela razão hegemônica: a esperança. Como a essência que impulsiona o ser; não há transformação, para educador, sem sonho, e não há sonho que se sustente sem esperança. Recalcada pelo discurso dominante, a esperança “revela” sua qualidade situacional, manifestando-se como uma vocação para o entusiasmo do “ser-no-e-com-o-mundo”. É um afirmar de que é, sim, viável cultivar um “clima” histórico de otimismo pela esperança. Este otimismo, conforme Freire nos alerta: “Na pós-modernidade progressista, enquanto clima histórico pleno de otimismo crítico, não há espaço para otimismo ingênuos nem para pessimismos acabrunhadores.”⁶¹² O fatalismo, portanto, é um subproduto da desesperança inerente ao sistema hegemônico e não dos oprimidos. Se este não provém dos oprimidos, mas sim daquele que oprime, a luta se torna imperativa, como Freire (1993) insiste, em *Política e Educação*:

É preciso mesmo brigar contra certos discursos pós-modernamente reacionários, com ares triunfantes, que decretam a morte dos sonhos e defendem um pragmatismo oportunista e negador da Utopia.

612 FREIRE, Paulo. **Política e educação**. São Paulo: Cortez, 1993, p. 10.

É possível *vida* sem sonho, mas não *existência humana* e *História* sem sonho.⁶¹³

Não importa se uma era que enuncia uma época de incertezas, do fim das utopias, essas certezas são efeitos negativos da desumanização da época presente, isto é, uma certeza advinda da ingenuidade. Como falsa consciência, o objetivo desse novo momento, na conscientização, é afirmar que: “o espírito de liberdade, seu sonho fraterno, seu ideal socialista estão vivos. Talvez, possivelmente, aguardando o tempo para o regresso possível, que passa pela superação ou pela recusa do discurso “pragmático” neoliberal.”⁶¹⁴

2.2 A pós-modernidade como abertura para incerteza: uma autocritica pela certeza da comunicação dialogal

A “virada” para a pós-modernidade em Freire (1992-1996) é decretada, pelo educador, devido as necessidades da sua contemporaneidade. A nova situação é constituída como uma era de incertezas, seja pelas crises dos paradigmas, seja pela crises epistêmicas e fim das utopias. Para o educador, há uma contradição fundamental em afirmar, por um lado, uma crise dos paradigmas e, por outro, dizer que é o fim das utopias. Se os caminhos do “ser-no-e-com-o-mundo” são incertos, a incerteza pressupõe que há muitos caminhos a serem percorridos, o que infere que nenhum deles é certo. No entanto, a contradição está na conclusão das incertezas; ela, ao final, é uma certeza – caminhos incertos suprimem para um único caminho a ser. Essa contradição não é apenas uma contradição formal, ela tem uma operação ideológica como formadora da situação – ela é uma forma de “ser-no-mundo”. Esse discurso hegemônico, como diz Freire, é neoliberal, que afirma ser pós-moderno, mas, ao final, é ainda “cheio de modernidade”, ele é ainda demasiadamente cheio de certezas. Assim, o objetivo desse novo momento em Freire é convocar todos para a necessidade da mudança, na luta pela transformação, mesmo em uma época em que a mudança não se manifeste como horizonte possível. A era pós-moderna, para educador, é, assim, constituída por uma determinação fundamental: a incerteza. A questão para ele é o que fazer com essa incerteza, pois a crise dos paradigmas é simplesmente a revelação dos limites históricos dos modelos da

613 FREIRE, Paulo. **Política e educação**. São Paulo: Cortez, 1993, p. 17.

614 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.97.

modernidade – eles chegaram ao seu fim, já não dão conta das demandas do presente. Assim ele nos diz que:

Enquanto certa modernidade de direita e de esquerda, mais para cientificista do que para científica, tendia a fixar-se nos limites estreitos de sua verdade, negando a seu contrário qualquer possibilidade de acerto, a pós-modernidade, sobretudo progressista, rompendo as amarras do sectarismo, se faz radical. É impossível, hoje, para o pensamento pós-moderno radical, fechar-se em seus próprios muros e decretar a sua como a única verdade. Sem ser anti-religioso, mas, de maneira nenhuma, dogmático, o pensamento pós-moderno radical reage contra toda certeza demasiado certa das certezas. Reage contra a “domesticação” do tempo, que trans-forma o futuro num pré-dado, que já se conhece – o futuro afinal como algo inexorável, como algo que será porque será, porque necessariamente ocorrerá.⁶¹⁵

Aparece um Freire (1992-1996) que enuncia um novo momento em seu pensamento.

Aliás, o pós-modernismo parece ser, à primeira vista, uma transformação ou ruptura no processo de conscientização pelo advento da nova situação. Essa atualização também é enfatizada pelos comentadores. Torres (2019) afirma ela como uma nova metamorfose no pensamento freiriano – que está profundamente marcada pelo contexto de crise, seja horizonte normativo do neoliberalismo, o colapso da União Soviética e a desintegração do sonho socialista como horizonte viável, assim como fragilidade do pensamento moderno como suas meta-narrativas históricas. O que antes parecia uma estrutura sólida agora se apresenta em desfacelamento, enquanto a teoria social crítica, tanto do marxismo quanto do pós-marxismo, se vê impotente diante da complexidade dessa nova realidade. A contemporaneidade, agora atravessada pelo advento da pós-modernidade, é vivida como um tempo de crise de paradigmas. Scocuglia (2019), do mesmo modo, acentua que os diagnósticos da leitura moderna tornam-se insuficientes diante a situação histórica atual, que desafia qualquer determinação hegemônica ou linear do progresso histórico. Este período é marcado por uma indeterminação estrutural, uma fluidez que se recusa a se fixar em qualquer estrutura predefinida, operando um movimento autodestrutivo que se expressa na multiplicidade de narrativas particulares que apenas podem enunciar sobre seus problemas particulares.

A partir disso, Torres (2019) nos diz que o debate pós-modernista toma palco nas décadas de 1980, principalmente pelas presenças desse particular atrelado as novas consciências sobre opressões. Nessa nova situação, o educador não limita a compreender a opressão pela leitura geral da opressão de classe, para ele a crítica da pós-modernidade abre

615 FREIRE, Paulo. **Política e educação**. São Paulo: Cortez, 1993, p. 11.

para a reflexão e o debate para além das noções economicistas, abrangendo a diversidade das contradições culturais na vida humana. Com a guinada a pós-modernidade, Freire abre-se para reflexão para a diversidade das opressões, nas palavras do comentador:

Freire nos ensinou que dominação, agressão e violência são partes intrínsecas da vida humana e social. Freire argumentou que poucos encontros humanos são sem um tipo de opressão ou outro; em virtude de raça, etnia, classe e gênero, entre outros, as pessoas tendem a ser vítimas ou perpetradores de opressão. Assim, para Freire, sexismo, racismo e exploração de classe são as formas mais salientes de dominação. No entanto, dominação e exploração existem em outros fundamentos, incluindo crenças religiosas, filiação política, origem nacional, idade, tamanho e habilidades físicas e intelectuais, para citar apenas alguns.⁶¹⁶

A “virada” para a pós-modernidade, é enunciada por comentadores e pelo próprio Freire (1990-1993) como um convite para a afirmação e a realização da diversidade em uma época de incertezas. Como dizem Maclaren e Tomaz Tadeu da Silva (1993), a pós-modernidade é o enfrentamento da mistura entre otimismo e inquietação advinda de um desencantamento da contemporaneidade com as promessas da modernidade. O alvorecer da portentosa época pós-moderna acentua as mudanças de paradigmas, a degeneração das fronteiras e a contestação de pensamentos dicotômicos naturalizados. E, por mencionar fronteiras, a teórica feminista Bell Hooks (1993) insiste que Freire foi um intelectual fronteiriço, pois sempre está reexaminando e levantando questões sobre quais as fronteiras que podem ser cruzadas e revisitadas, que tipo de identidades podem ser refeitas e reconfiguradas dentro de novas fronteiras socio-históricas. A autora argumenta que esse impulso advém de sua formação como intelectual exilado, essa subjetividade que nunca se fixa em uma fronteira específica. Sua ação é sempre centrada nas exigências cotidianas, o que invoca sua afinidade com as vertentes emancipatórias do discurso pós-moderno. Nas palavras da autora:

É aqui que Freire é mais presciente ao desvendar e dismantelar ideologias e estruturas de dominação à medida que elas se fundem no seu confronto com as exigências contínuas da vida quotidiana, manifestadas de forma diferente nas tensões, no sofrimento e na esperança entre as margens do fígado. e

616 Tradução nossa. TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2019, p.20.

centros de poder que passaram a caracterizar um mundo pós-moderno/pós-colonial.⁶¹⁷

A produção dessa afetação agri-doce seria representação de uma consciência que compreende que tudo na política é provisório, tudo é luta e transformação, não há finalidades para a história, não há “a priori”, como enuncia Freire (1992-1996), somente há o desenvolvimento da incerteza do transformar-se. Porém, essa “incerteza”, deve ser lida como sonho, como utopia, não deve desembocar no “pessimismo pós-moderno”, a face desumana da pós-modernidade, o neoliberalismo, mas no “pós-modernismo progressista” que sempre está na busca da transformação de um mundo mais humanizante. Por essa razão, como diz Kohan (2020):

Na verdade, como tantos testemunhos mostram, o principal inimigo político de Paulo Freire não é o capitalismo ou qualquer sistema político específico, mas sim o fatalismo, a convicção de que “as coisas não podem ser de outra forma”, o entendimento da história como determinismo e não como possibilidade, seja é sustentado pelos camponeses mais pobres ou pelo intelectual pós-moderno mais sofisticado.⁶¹⁸

A pós-modernidade expressaria em Freire, como diz Peter Robertz (1996), um reconhecimento retroativo da obra de Paulo Freire como um todo, pois ele está aberto a diferentes leituras, não um Freire essencial, mas uma série de posições que o educador toma em sua jornada. A posição pós-moderna é um reconhecimento construtivo e sempre aberto da subjetividade do autor. E isto reverbera na conscientização – ela é sensível, diz o comentador, à recente crítica ao pensamento universalista e de sujeito centrado na razão –, a conscientização está à luz das noções pós-modernas das múltiplas subjetividades. Scocuglia (2008) concorda com essas conclusões e afirma que o “pós-modernismo crítico” em Freire representa uma abertura para o inacabamento teórico da conscientização, o destaque da subjetividade presente na contextualização educativa e na cotidianidade das relações de micropoder, e a introjeção da consciência do outro – o grande problema do oprimido. Assim, ele conclui que:

Na *Pedagogia da esperança* (1992), relendo seus próprios escritos, aprendendo com eles como afirmava, as temáticas nucleares das suas proposituras. práticas e teóricas hegelianas-humanistas-marxistas ganham um olhar multicultural de gênero, de raça, de diversidade. Nem por isso, “classe”,

617 Tradução nossa. BELL HOOKS, Bell Hooks Speaking About Paulo Freire- The Man, His Work IN MACLAREN Peter and LEONARD Peter. **Paulo Freire: A critic encounter**. published .1993 by Routledge 11 New Fetter Lane, London, p.3.

618 Tradução nossa. KOHAN, Walter. **Paulo Freire más que nunca: una biografía filosófica** / Walter Kohan. - 1a edición para el alumno - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2020.p.148.

“hegemonia”, “ideologia”, por exemplo, desaparecem das suas reflexões. Além disso, reitera a posição de combate ao neoliberalismo, ao conservadorismo, ao determinismo, ao unitarismo – sejam eles de que qualquer teor ou conteúdo. Freire é incisivo ao rechaçar a “pós-modernidade neoliberal” e, também, ao criticar o dogmatismo marxista e defender a “pósmodernidade progressista e crítica”.⁶¹⁹

Podemos dizer que, o diagnóstico do pensamento do educador, na década de 1990, pelos comentadores pró-legatários, pode ser resumido pelas palavras de Gadotti (1996):

Os anos 90 caracterizam-se por um pensamento pós-marxista e pósmoderno, o questionamento das teses socialistas ortodoxas e burocráticas e a afirmação da subjetividade que se expressa por meio de movimentos sociais de índole distinta, mais preocupados com questões imediatas do que com uma utopia distante, como pensávamos nos anos 60.⁶²⁰

Aliás, essa abertura à pós-modernidade opera também como um momento de Paulo Freire refletir sobre sua história de vida, como militante e intelectual. A virada pós-moderna como diz Freire (1992), também, está aberta a leitura crítica da sua *Pedagogia do Oprimido*. Aliás, é sua autocrítica um pouco mais explícita, mais do que a releitura crítica, acolhida e apenas implícita de *Educação como Prática da Liberdade* em *Pedagogia do Oprimido*. Essa crítica é tanto para atualizar a pedagogia do oprimido para o presente, mas, também, para responder seus críticos. Como enfatiza Gadotti (1989), nas décadas de 1970 e 1980, o educador foi bastante criticado por autores marxistas, por não se referir explicitamente à luta de classes, mas generalizar os antagonismos à luta entre oprimidos e opressores, que perpassa as classes. Os críticos procuram demonstrar que os primeiros escritos do educador são idealistas e que sua concepção, fundada no humanismo cristão, seria subjetivista e reformista.

Basta lembramos, como vimos nesta tese, Saviani argumenta que a conscientização, em Freire, é uma dialética das consciências, uma concepção idealista da história. Maria Manfredi (1978), igualmente, insiste que, das várias concepções que perpassam o pensamento de Freire, seja o personalismo, o existencialismo cristão, todas são subsumidas a uma concepção humana e idealista do homem, a partir de um essencialismo da natureza humana. Para ela, o ser em Freire, na construção deliberada da história, possui poderes supranaturais.

619 SCOCUGLIA, Afonso Celso. Verbete: Modernidade/Pós-Modernidade. In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José. (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

620 GADOTTI, M. A voz do biógrafo brasileiro A PRÁTICA À ALTURA DO SONHO. **UMA BIOGRAFIA INTELLECTUAL**. Em GADOTTI, M. (org.). Paulo Freire: **Uma biografia**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 1996, p.112.

Já Venício Lima (2011) discute as ambiguidades da teoria da comunicação em Freire, argumentando sobre os aparentes paradoxos da ação dialógica e insistindo, principalmente, na impossibilidade dos oprimidos libertarem-se da opressão de si mesmos e de seus opressores. Possivelmente a crítica mais interessante e embasada a Freire é a de Vanilda Paiva. A autora relaciona essas inconsistências, contradições e paradoxos ao contextualizá-las ao nascimento de uma necessidade de uma filosofia brasileira, o “existencialismo cultural”. O existencialismo, o personalismo e o cristianismo não seriam ideias filtradas, unicamente, pela reflexão do educador, mas fariam parte de um processo ideológico do nacional desenvolvimentismo operado pela gênese contextual do ISEB. Essas contradições, que tanto os críticos expressam não seriam somente problemas internos do “método Paulo Freire”, mas advêm dos raciocínios indutivos, principalmente da filosofia das consciências de Vieira Pinto, da qual Freire é o maior e mais proeminente discípulo.

Aliás, também, não podemos nos esquecer da crítica decolonial, do filósofo argentino Rodolfo Kusch (1976), em *Geocultura del Hombre Americano*. Esse trabalho critica as abordagens desenvolvimentistas da cultura no contexto da euforia desenvolvimentista das décadas de 1950 e 1960. Para ele, Freire se enquadra nessa crítica, pois é fruto desse processo, embora o crítico considere que Freire tenha consciência das condições reais dos camponeses, em última instância, ele promove uma mutação do *ethos* popular a partir de categorias ideais ocidentalizantes. Mas o problema de seu método não se limita somente a isso, para piorar, diz o antropólogo:

Por exemplo, é curioso o sistema binário de classificação que utiliza em sua exposição. Afirma, por exemplo, que 'a posição normal do humano no mundo, seja como um ser de ação ou de reflexão, é a de admirador do mundo'. Um pouco mais adiante, qualifica essa posição como 'afastada' da natureza para depois acrescentar que os camponeses 'se encontram... tão próximos do mundo natural que se sentem mais como 'partes' dele do que como seus transformadores'. Acima de tudo, cabe perguntar se ele realmente compreendeu qual é a posição normal do ser humano: se deve estar afastado ou transformar o mundo. A forma como o sistema de classificação de Freire funciona se observa no exemplo citado por meio da exclusão. Consiste em determinar primeiro o que ocorre conosco em relação ao problema, neste caso, o 'afastamento' da natureza ou a distância em relação ao mundo, e depois situar o camponês no termo oposto sem analisá-lo em profundidade. Dessa maneira, se nós fazemos algo que é 'branco', os camponeses automaticamente farão algo que é 'negro'. O segundo termo funciona como um lixo no qual se deposita o caso. O mesmo ocorre com outros pares de termos opostos como

'doxa' e 'logos', ou 'magia' e 'ciência', entre muitos outros. Isso se deve, seguramente, à atitude de Freire como educador.⁶²¹

Antes de Paiva e Maria Manfredi, o filósofo argentino já apresentava as inconsistências duais do método de Paulo Freire: é pragmático, nega a normatividade hegemônica e afirma a necessidade do particular, mas, paradoxalmente, impõe uma razão Universal, externa ao processo. Esse paradoxo, como vimos, foi esmiuçado pela crítica de Lebrun (1963) à Vieira Pinto. Ademais, a conscientização, intrincada como o desenvolvimento educativo para a libertação e o desenvolvimento da humanização, acaba por ter um sentido de adaptar a realidade da comunidade ao conceito externo de salvação, como a humanização. Assim, como uma reviravolta hegeliana, a emancipação, em Freire, não passa de uma visão eurocêntrica. Ele queria dizer que a conscientização é uma luta anticolonial, mas, ao final, ele nega as culturas originárias. Pois o processo de conscientização, nas fases da transição da consciência ingênua para a crítica, seria, mesmo afirmando não ser diretivo, uma tentativa de dar a verdadeira consciência que a cultura particular não poderia dar conta sozinha. Ao final, a dialética das consciências, em seu processo de transformação, é transformar a cultura marginalizada em outra. É uma atitude, insiste Rodolfo Kusch (1976), típica do iluminismo, modernidade eurocêntrica.

Koham (2019) destaca que, além das críticas marxistas e de correntes decoloniais, Paulo Freire também recebeu críticas de autoras feministas nos anos 1980 e 1990. Blanca Facundo, por exemplo, em 1984, questionou a forma acrítica e romântica com que o pensamento de Freire era difundido nos Estados Unidos. A autora porto-riquenha também analisou os desafios enfrentados pela aplicação do método freireano em contextos como Guiné-Bissau, especialmente no que diz respeito à avaliação. Já Kweiler, em 1991, questionou o pressuposto da opressão e negação como um objetivo abstrato de libertação. A autora propôs uma epistemologia feminista que, ao mesmo tempo em que reconhece a importância da obra de Freire, busca expandir e aprofundar suas análises. Essa epistemologia feminista se baseia em três princípios: 1) questionar o papel e a autoridade dos professores; 2) reconhecer a importância do conhecimento pessoal; e 3) explorar diferentes perspectivas sobre raça, gênero, classes e culturas. Para Kweiler, este último aspecto é menos explorado na obra de Freire.

621 KUSCH, R. (1976). **Geocultura del hombre americano**. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro. p.77 a 78.

Sobre as críticas marxistas, decoloniais e feministas, Freire (1992) delineia um capítulo específico para comentar sobre elas. Diz que essa autocrítica retoma a *Pedagogia do Oprimido*, retomando certas críticas que ele recebeu ao longo desses anos, no sentido de explicar suas proposições de forma melhor, para “clarear ângulos, de afirmar e de reafirmar posições”⁶²². Ele começa pelas críticas feministas, das quais centenas de mulheres norte-americanas, de diferentes partes dos EUA, enviaram cartas, no fim dos anos 1970 e começo dos anos 1980, após alguns meses da primeira edição do ensaio, demarcando a linguagem machista no livro. Essas cartas chegaram às suas mãos quando estava em Genebra durante dois a três meses, quase sem interrupção. Sobre o conteúdo das cartas, Freire diz:

De modo geral, comentando o livro, o que lhes parecia positivo nele e a contribuição que lhes trazia à sua luta, falavam, invariavelmente, do que consideravam em mim uma grande contradição. É que, diziam elas, com suas palavras, discutindo a opressão, a libertação, criticando, com justa indignação, as estruturas apressaras, eu usava, porém, uma linguagem machista, portanto discriminatória, em que não havia lugar para as mulheres. Quase todas as que me escreveram citavam um trecho ou outro do livro, como o que agora, como exemplo, escolho eu mesmo: “Desta forma, aprofundando a tomada de consciência da situação, os homens se 'apropriam' dela como realidade histórica, por isto mesmo, capaz de ser transformada por *elas*”. E me perguntavam: “Por que não, também, as mulheres?”⁶²³

Freire (1992) afirma que, a princípio, retrucou, repetindo uma “meninice” dizendo que: “Ora, quando falo homem, a mulher necessariamente está incluída”⁶²⁴. Mas, ao final, diz ter reconhecido seu machismo, pois esse discurso não é inclusivo, não apenas por incluir ou excluir as mulheres gramaticalmente, mas porque ele é ideologicamente excludente – ela não inclui a participação efetiva das mulheres, somente as subentende, ou seja, elas aparecem como sombras da ação dos homens. Assim, ao recusar a ideologia machista, salienta a necessidade da recriação da linguagem dos oprimidos, das metáforas machistas que marcam seus primeiros escritos, como *Pedagogia do Oprimido* e, antes dele, *Educação como Prática da Liberdade*. Ainda ressalta que a mudança da linguagem não é puro idealismo, não é esperar que o mundo vá se transformando para depois alterar a linguagem, pois é necessário mudar a linguagem para transformar o mundo, dada sua relação

622 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.34.

623 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.35.

624 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.35.

(...) entre linguagem-pensamento-mundo é uma relação dialética, processual, contraditória. É claro que a superação do discurso machista, como a superação de qualquer discurso autoritário, exige ou nos coloca a necessidade de, concomitantemente com o novo discurso, democrático, antidiscriminatório, nos engajarmos em práticas também democráticas.⁶²⁵

É interessante como Freire novamente apenas joga água suja e conserva o bebê e a bacia. Acrescentar novas palavras ou formar um novo sujeito ideológico não significa uma reestruturação da gramática ou da linguagem. Freire ainda se manteria na conservação do sujeito antropocêntrico eurocêntrico, que tanto autores decoloniais e feministas pós-modernas criticam. No final, as pautas das mulheres e do feminismo estariam ainda mediadas pela dialética da consciência, e o ser e suas fases de comunicação conflitante operariam, no final, uma “dialeção” onde os novos reconhecimentos particulares ainda estão essencializados pela Humanização, o que significa que ele repete a mesma “meninice”: “Ora, quando se propõe Humanização, necessariamente homens e mulheres estão incluídos”.

Sobre as críticas multiculturalistas, anticoloniais e decoloniais, Freire diz o seguinte:

Um desses julgamentos, que vem dos anos 70 é o que me toma precisamente pelo que critico e combato, isto é, me toma como arrogante, elitista, “invasor cultural”, portanto desrespeitador da identidade cultural, de classe, das classes populares – trabalhadores rurais e urbanos. No fundo, esse tipo de crítica, a mim feito, fundando-se em uma compreensão distorcida da conscientização e em uma visão profundamente ingênua da prática educativa, vista como prática neutra, a serviço do bem-estar da humanidade, não é capaz de perceber que uma das bonitezas desta prática está exatamente em que não é possível vivê-la sem correr risco. O risco de não sermos coerentes, de falar uma coisa e fazer outra, por exemplo. E é exatamente a sua politicidade, a sua impossibilidade de ser neutra, que demanda da educadora ou do educador sua eticidade. A tarefa da educadora ou do educador seria demasiado fácil se se reduzisse ao ensino de conteúdos que nem sequer precisariam de ser tratados assepticamente e assepticamente “transmitidos” aos educandos, porque, enquanto conteúdos de uma ciência neutra, já eram em si assépticos. O educador neste caso não tinha por que, ao menos, se preocupar ou se esforçar por ser decente, ético, a não ser quanto à sua capacitação. Sujeito de uma prática neutra não tinha outra coisa a fazer senão “transferir conhecimento” também neutro.⁶²⁶

Freire insiste que devemos estar cientes de que o processo educacional não está livre dos germes, das distorções, dos problemas que eles podem causar – ele é contingente. Ao expressar o conflito que há entre duas vontades distintas, Freire está apresentando o problema

625 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.36.

626 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.40.

central da cosmovisão multiculturalista: como fazer para que o outro permaneça outro? Ele se pergunta: “Há risco de influenciar os alunos? Não é possível viver, muito menos existir, sem riscos. O fundamental é nos prepararmos para saber corrigi-los bem.”⁶²⁷ A partir da certeza de que não há neutralidade do pensamento, ressalta a diretividade interna no processo educativo ao dizer que:

Qualquer que seja a qualidade da prática educativa, autoritária ou democrática, ela é sempre diretiva.

No momento, porém, em que a diretividade do educador ou da educadora interfere na capacidade criadora, formuladora, indagadora do educando, de forma restritiva, então a diretividade necessária se converte em manipulação, em autoritarismo. Manipulação e autoritarismo praticados por muitos educadores que, dizendo-se de si mesmos progressistas, passam muito bem. Minha questão não é negar a politicidade e a diretividade da educação, tarefa de resto impossível de ser convertida em ato, mas, assumindo-as, viver plenamente a coerência entre minha opção democrática e a minha prática educativa, igual-mente democrática.

Meu dever ético, enquanto um dos sujeitos de uma prática impassivelmente neutra – a educativa – é exprimir o meu respeito às diferenças de idéias e de posições. Meu respeito até mesmo às posições antagônicas às minhas, que combato com seriedade e paixão.

Dizer, porém, cavilosamente, que elas não existem, não é científico nem ético. Criticar a arrogância, o autoritarismo de intelectuais de esquerda ou de direita, no fundo, da mesma forma reacionários, que se julgam proprietários, os primeiros, do saber revolucionário, os segundos, do saber conservador; criticar o comportamento de universitários que pretendem conscientizar trabalhadores rurais e urbanos sem com eles se conscientizar também; criticar um indisfarçável ar de messianismo, no fundo ingênuo, de intelectuais que, em nome da libertação das classes trabalhadoras, impõem ou buscam impor a “superioridade” de seu saber acadêmico às “incultas massas”, isto sempre fiz. E disto falei quase exaustivamente na *Pedagogia do oprimido*. E disto falo agora, com a mesma força, na *Pedagogia da esperança*.⁶²⁸

Lembremos que Vanilda Paiva (2000) diz que, posteriormente à *Educação como Prática da Liberdade*, o método de Paulo Freire tornou-se sinônimo de não-diretividade. A diretividade é expressa de maneira explícita no trabalho de 1959, nas afirmações como “dar às massas uma ideologia”, posteriormente, é negada pela afirmação que não se deve dar, mas fazer educação com o povo. Mas aqui, Freire (1992) está afirmando a diretividade intrínseca à educação, pois não há saber imparcial. O problema, para ele, está na dosagem da diretividade, para que ela não se torne manipulação. O saber externo deve estar livre de imposições

627 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.41.

628 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.41.

autoritárias, deve se fazer em conjunto, enfatizando aquilo que já foi dito desde o trabalho de 1967.

A partir da não neutralidade da educação, Freire (1992) ainda insiste na dicotomia entre o autoritarismo elitista, que acredita ter a verdade para si, e a mistificação do saber popular, a exaltação de sua natureza basista. Nas palavras do educador:

Tem havido maneiras diferentes de compreensão negativa e, portanto, de crítica, a esta defesa do saber popular, em que faz tanto me empenho. Negação do saber popular tão contestável quanto sua mitificação, quanto sua exaltação, de natureza “basista”. Basismo e elitismo, de tal maneira sectários que presos à e em sua verdade se tornam incapazes de ir mais além de si mesmos.⁶²⁹

Assim, novamente, Freire para “solucionar” esse problema aposta em uma oposição dialética, entre saber erudito e cultura popular, onde a tensão entre as duas dará um terceiro momento de transformação. Como diz o educador:

Esse é, aliás, um dos temas fundamentais da etnociência, hoje, o de como evitar a dicotomia entre esses saberes, o popular e o erudito ou o de como compreender e experimentar a dialética entre o que Snyders chama “cultura primeira” e “cultura elaborada”.

Respeitar esses saberes, de que falo tanto, para ir mais além deles, jamais poderia significar – numa leitura séria, radical, por isso crítica, sectária nunca, rigorosa, bem-feita, competente, de meus textos – dever ficar o educador ou a educadora aderida a eles, os saberes de experiência feitos.

O respeito a esses saberes se insere no horizonte maior em que eles se geram – o horizonte do contexto cultural, que não pode ser entendida fora de seu corte de classe, até mesmo em sociedades de tal forma complexas em que a caracterização daquele corte é menos facilmente apreensível.

O respeito, então, ao saber popular implica necessariamente o respeito ao contexto cultural. A localidade dos educandos é o ponto de partida para o conhecimento que eles vão criando do mundo. “Seu” mundo em última análise é a primeira e inevitável face do mundo mesmo.⁶³⁰

O cerne do problema reside no contato com o outro. Freire insiste que na oposição ao outro, não deve se limitar a ser somente uma oposição, nenhuma das duas vontades deve sobressair seu querer sobre o outro; nessa diversidade do conflito comunicacional, deve haver uma unidade entre o Eu e o Tu. O processo de unificação é o diálogo que supera o conflito e instaura a unidade na diversidade.

629 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.40.

630 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.44.

Contudo devemos observar que Freire não adentra profundamente na crítica, ele reduz a crítica à neutralidade da política educacional. Embora essa certeza seja verdadeira, o problema não está nessa pressuposição, mas na forma como ele sustenta e realiza sua diretividade educacional – como demonstraram Rodolfo Kusch (1976), Paiva (1978) e Maria Manfredi (1978). Para os críticos, também não há educação neutra, mas a questão não é essa – o centro do problema está no trato da educação, está na sua forma, o existencialismo-personalista-cristão herdado da leitura do “existencialismo cultural” – a vocação ontológica do ser como essência externa ao problema. Ou seja, no fundo, a crítica ao eurocentrismo dos comentadores de Freire está na sua estrutura, na razão ao querer afirmar a particularidade do outro, mas para isso, esse outro deve passar pela subordinação formal da conscientização para ser liberto. No final, seu método chega trazendo as boas novas da “revelação”, assim como a tradição da racionalidade iluminista que descobriu a essência da razão deve libertar o povo do misticismo religioso, assim como outrora os jesuítas buscaram salvar os gentios. Assim, estamos no mesmo paradoxo da dialética das consciências de Vieira Pinto (1960-1961) apresentado por Lebrun (1963): busca-se afirmar a cultura do outro no seu mais “puro” particular, mas ao final do processo, a consciência se torna sujeito de uma substância que lhe é externa.

Mas tanto os comentadores quanto Freire não resolvem o problema. Se eles estão afirmando que o método de Freire tenta buscar a superação da colonização das mentes, mas acaba por ser um método diretivo, eurocêntrico e autoritário, que buscou afirmar a qualidade do outro, mas ao final apenas subordinou as qualidades dos particulares às diretrizes morais externas, por outro lado, eles acreditam que, de algum modo, assim como o educador, o outro destituído de sua vontade pode recuperar ou exercer sua autonomia própria de ser outro. Sobre a oposição entre autoritários moralistas e tolerantes multiculturais, Žižek (2012a) tem uma interessante reflexão:

A conclusão a ser extraída disso é simples e radical: fundamentalistas da Maioria Moral e tolerantes multiculturais são dois lados da mesma moeda; ambos partilham o fascínio pelo Outro. Na Maioria Moral, esse fascínio mostra o ódio invejoso do gozo excessivo do Outro, ao passo que a tolerância multiculturalista da Alteridade do Outro é também mais deturpada do que pode parecer – ela é sustentada por um desejo secreto de que o Outro *permaneça* “outro”, de que ele não se torne por demais parecido conosco.⁶³¹

631 ŽIŽEK, Slavoj **O amor impiedoso (ou: Sobre a crença)**. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2012, p.107.

Ou seja, ao final, tanto os moralistas fundamentalistas quanto os tolerantes multiculturalistas querem que o outro permaneça como outro, acreditam que há no outro uma essência absoluta que nega qualquer coisa que é diferente dele mesmo. No entanto, eles não levam em consideração que o contato traumático já aconteceu, que ao se deparar com o outro, ambos já não são os mesmos – ambos já estão alienados pela alteridade do ser outro. O encontro com o outro apresenta que a identidade se constitui pelo outro, mas aqui, com Hegel (2016), podemos ir para outro momento da reflexão: não como leitura hegeliana de Martin Buber tão disseminada nos “existencialistas culturais”, não há uma unidade pura, como pressupõe Freire a partir da formação da relação entre Eu e Tu, mas que essa constituição apresenta a determinação que há no Eu o seu outro, e no outro, o outro no outro. A alteridade de ambos introduz uma própria lacuna na identidade deles mesmos. É como diz Žižek (2012b), o encontro com o outro marca a formação do sujeito como uma ferida – é a negatividade da introdução de uma lacuna/corte na unidade substancial imediata, mas o poder de se diferenciar, de abstrair, de operar uma autonomia já se faz pela mediação do outro. É por isso que há uma autoalienação (o Si se perde não apenas na alteridade do outro, mas em sua própria alteridade – há dimensões no Si que ele mesmo não consegue identificar). Assim, não é que haja uma substância externa ao processo a ser recuperada no encontro com o outro – como afirma Freire, e nem assertiva multiculturalistas, anticoloniais e decoloniais que o outro desde sempre já é outro, mas a particularidade apenas se apresenta pela autoalienação. É no próprio processo de alienação que se produz o particular – é a partir da alienação ao outro que se constitui o retorno a si a partir da imersão traumática da alteridade que retorna a diferença do Si como seu outro. Ao final, é o próprio processo da identidade, a alienação, que produz a dimensão da alteridade como retorno a Si.

O Freire da “virada” pós-moderna ainda considera os problemas das diferenças e dos conflitos como o Freire do primeiro texto; para ele, os problemas são, no fundo, contradições do mundo ôntico em seus processos históricos – até mesmo as consciências que têm boa vontade ainda podem errar e fazer o contrário do que deveriam ter feito, visto que esses são efeitos negativos da práxis no mundo, a desumanização. Mas a persistência, a esperança de superar o outro desumano, faz parte do processo de desenvolvimento da humanização, pois a partir da insistência na vocação do “ser-no-e-com-o-mundo” encontramos nossa essência

perdida. De outro modo, ainda estamos no norte da conscientização, na dialética das consciências; os conflitos, a conturbação nos processos educacionais e suas contradições, ao final, são faltas na consciência. É necessária consciência da situação para construirmos um novo mundo em unidade com o outro.

Partindo para as repostas as críticas aos marxistas, Freire (1992) já começa sua reposta dizendo que:

Sem pretender, sequer de longe, me assemelhar a Marx, não porque agora, de vez em quando, se diga que ele “já era”, mas pelo contrário, precisamente porque, para mim, continua sendo, precisando apenas de ser revisto, me vejo inclinado a citar uma de suas cartas, a em que, irritado com inconsequentes “marxistas” franceses, disse: “A única coisa que sei é que não sou marxista”.⁶³²

A partir disso, Freire diz que:

E já que citei Marx aproveito para comentar críticas que se diziam marxistas a mim feitas nos anos 70. Algumas delas, como lamentavelmente não raro ocorre, não levavam em consideração dois pontos fundamentais: 1) Que eu não havia morrido; 2) Que não tinha escrito apenas a *Pedagogia do oprimido*, menos ainda, só a *Educação como prática da liberdade*. Daí a impossibilidade de generalizar-se a todo um pensamento a crítica feita a um momento dele. Algumas delas válidas se centradas no texto *a ou b*, mas incorretas se estendidas à totalidade de minha obra.⁶³³

Expressa-se aqui uma possível indireta crítica ao trabalho *Paulo Freire e o Nacionalismo Desenvolvimentista*, de Vanilda Paiva. A resposta à “crítica” se resume a isto: a autora não esperou o educador morrer e se limitou sua análise apenas a *Educação como prática da liberdade*. Outra crítica comum nos anos 1970 era a falta de tratamento sobre as classes sociais e a vaga relação entre opressor e oprimido, crítica expressa com força no trabalho de Silva Manfredi (1978), *Política: educação popular*, onde a autora faz duras críticas a essa “oposição Histórica-Universal”. Sobre elas, Freire argumenta que:

Uma dessas críticas, aparentemente, pelo menos, mais formal, mecanicista do que dialética, estranhava que eu não fizesse referência às classes sociais, que eu não tivesse afirmado, sobretudo, que a “luta de classes é o motor da história”. Estranhava que, em lugar de classes sociais, eu trabalhasse com o conceito vago de oprimido.

Em primeiro lugar, me parece impossível que, após a leitura da *Pedagogia do oprimido*, empresários e trabalhadores, rurais ou urbanos, chegassem à conclusão, os primeiros, de que eram operários, os segundos, empresários. E

632 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.46.

633 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.46.

isto porque a vaguidade do conceito de oprimido os tivesse deixado de tal maneira confusos e indecisos que os empresários hesitassem em torno de se deveriam ou não continuar a usufruir a “mais valia” e os trabalhadores em torno de seu direito à greve, como instrumento fundamental à defesa de seus interesses.⁶³⁴

Freire (1992), perplexo com essas críticas, pois elas afirmam a falta de uso da categoria de “classes sociais”, rebate-as argumentando que:

Na primeira vez, porém, em que li uma dessas críticas, me impus algumas horas de releitura do livro, contando às vezes em que, no texto todo, falava em classes sociais. Ultrapassei duas dezenas. Não raro, numa só página, falo duas, três vezes de classes sociais. Só que falei de classes sociais não como quem usava um clichê ou como quem se punha temeroso de um possível inspetor ou censor ideológico que me espreitasse e a quem devesse prestar contas. Os autores ou autoras de tais críticas, de modo geral, mesmo que nem sempre explicitassem, se incomodavam centralmente com alguns pontos. A já referida vaguidade do conceito de oprimido como do de povo, a afirmação que faço no livro de que o oprimido, libertando-se, liberta ao opressor, o não haver, como antes sublinhei, declarado que a luta de classes é o motor da história, o tratamento que eu o indivíduo, sem aceitar reduzi-lo a puro reflexo das estruturas sócio-econômicas, o tratamento que dava à consciência, à importância da subjetividade; o papel da conscientização que, na *Pedagogia do oprimido*, supera, em termos de criticidade, o a ela atribuído em *Educação como prática da liberdade*; a asserção de que “a aderência” à realidade em que se encontram as grandes massas camponesas da América Latina está a exigir que a *consciência de classe oprimida* passe, senão antes, pelo menos concomitantemente pela consciência de *homem oprimido*.⁶³⁵

Esse enunciado do educador é dividido entre ironia e ingenuidade. Primeiramente, a ironia: é cômico reduzir o modelo de interpretação de um autor ao número de vezes que ele menciona conceitos, categorias ou suas referências. Nesse sentido, o educador estaria sendo irônico com o trabalho de Silva Manfredi (1978), repleto de tabelas com porcentagens dos temas e palavras que mais aparecem em Freire, para reforçar sua crítica. Assim, Freire estaria, em um primeiro momento, ironizando a crítica que conta as vezes em que ele utiliza “classes sociais”. Por outro lado, essa estratégia expressa uma ingenuidade do educador, pois, ao final, ele presta contas da mesma forma que a crítica inferiu, reduzindo-se à crença de que a quantidade das palavras X ou Y infere que o educador esteja alinhado à tradição A ou B, e pauta C ou D. Freire parece nunca ter compreendido a tradição marxista; não é a presença de palavras que determina a ligação com a tradição, mas o trato metodológico. E mais, os

634 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.46.

635 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.46 a 47.

conceitos, como a categoria de classes sociais, são constituídos a partir de uma forma social específica – esses conceitos são determinações dela – e não apenas da subjetividade e vontade do educador.

Mas temos uma determinidade interessante aqui: da aparente ingenuidade do educador, expressa em uma estratégia retórica. Essa estratégia valida os conceitos apenas pela sua presença, sem demonstrar como eles são tratados metodologicamente. Isso, por um lado, apresenta uma lacuna entre seu entendimento e o tratamento da tradição marxista. Por outro lado, demonstra que Freire continua sendo o mesmo do início: seu objetivo não é compreender uma tradição de maneira aprofundada, pois isso se limita, para ele, a um “bla bla bla” academicista. O que importa é a subjetivação envolvida na leitura, que a impulsiona a novas palavras e à transformação do mundo. Por isso, as críticas acadêmicas são tratadas como uma inspeção ideológica, que quer reduzir a vontade interpretativa do autor às normativas gerais da academia, castrando o dizer como suas próprias palavras.

Entretanto, esse particular que nega uma determinação universal, pela afirmação de que não é possível o ser se reduzir a mero reflexo de classes, induz, paradoxalmente, uma certeza universal, supra-histórica: há opressões particulares (que incluem a luta de classes como uma de suas determinações) que são reflexo de uma constituição geral da História, a oposição entre oprimidos e opressores. Assim, Freire nos diz que:

Nunca entendi que as classes sociais, a luta entre elas, pudessem explicar tudo, até a cor das nuvens numa terça-feira à tardinha, daí que jamais tenha dito que a luta de classes, no mundo moderno, era ou é o motor da história. Mas, por outro lado, hoje ainda e possivelmente por muito tem o não é possível entender a história sem as classes sociais, sem seus interesses em choque.

A luta de classes não é o motor da história mas certamente é um deles.

Como um insatisfeito com o mundo de injustiças que está aí, ao qual o discurso “pragmático” sugere que eu simplesmente me adapte, devo, é óbvio, hoje, tanto quanto devi ontem, estar desperto para as relações entre tática e estratégia. Uma coisa é chamar a atenção dos militantes que continuam brigando por um mundo menos feio da necessidade de que suas táticas, primeiro, não contradigam sua estratégia, seus objetivos, seu sonho; segundo, de que suas táticas, enquanto caminhos de realização do sonho estratégico, se dão, se fazem, se realizam na história, por isso, mudam, e outra é simplesmente dizer que não há mais por que sonhar. Sonhar não é apenas um ato político necessário, mas também uma conotação da forma histórico-social de estar sendo de mulheres e homens. Faz parte da natureza humana que, dentro da história, se acha em permanente processo de tornar-se.

Fazendo-se e refazendo-se no processo de fazer a história, como sujeitos e objetos, mulheres e homens, virando seres da inserção no mundo e não da

pura adaptação ao mundo, terminaram por ter no *sonho* também um motor da história. Não há mudança sem sonho como não há sonho sem esperança.⁶³⁶

Nessa passagem, observamos a recorrência de um paradoxo presente em toda a obra de Paulo Freire. Inicialmente, o educador relativiza as normativas gerais, dando voz aos particulares. O ser não se reduz à luta de classes, como postula o marxismo vulgar e mecanicista, mas é determinado por constituições sociais, culturais, subjetivos e naturais. No entanto, essa negação, do educador, não anula a pressuposição do outro, mas as considera como “um dos motores da história”. Aqui, aparece, a primeira vista, como a certeza de Zitzki(2008) que diferente da tradição moderna de dialética, “na dialética-dialógica de Freire não há a predominância de uma posição sobre a outra, pois o próprio diálogo, em sua autenticidade, nutre-se pela abertura ao outro, oportunizando, assim, a revelação do novo na história.”⁶³⁷ O diálogo afirma que a pressuposição do outro é um dos conteúdos do ser, ou seja, ele impõe uma constituição: a luta de classes não é geral, mas particular, assim como a proposição subjetiva, negativa a certeza do outro, o sonho como outra determinação particular. No entanto, essa aparente autonomia dos particulares é mediada pela gramática da comunicação do existencialismo cultural, que busca conciliar proposições opositivas. À primeira vista, os particulares parecem constituídos em sua autonomia própria, mas, na verdade, estão subordinados à forma que o educador determina. Isso fica explícito na afirmação de que os sonhos são uma determinação da natureza humana, o que implica uma antropologia geral do ser. História, luta de classes e sonhos são mediados por uma natureza humana, que é a Humanização. Mas o que move essa Humanização? Não há mudança sem sonho, assim como não há sonho sem esperança. Paradoxalmente, ao afirmar que o marxismo é uma determinação particular, e não geral, Freire queria dizer que há somente sonhos particulares, vontades particulares, no entanto, Freire acaba por estabelecer uma ontologia geral do ser, reproduzindo o problema que ele critica.

Em 1989, Gadotti (1989) afirma que, usualmente, Freire não responde diretamente às críticas, pois, para ele, as críticas mais esvaziavam do que impulsionam sua *práxis*. Podemos observar como isso é verdadeiro nessas passagens, onde Freire não responde de forma direta à crítica, mas de forma indireta, sem aprofundar-se na mesma. Ao final, de certa forma, ele

636 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.47.

637 ZITKOSKI, Jaime José. Verbete: Dialética. In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José. (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

realiza o que disse que faria ao “clarear ângulos, afirmar e reafirmar posições”. Freire faz uma autocrítica a fim de esclarecer como ele salvaguarda sua forma de compreender e agir no mundo.

Capítulo 3

3.1 - Uma pós-modernidade descafeinada: o pós-modernismo destituídos dos seus excessos

Freire (1990-1996) enuncia o seu presente como a abertura para a transformação, como tempo de reinvenção do sonho, das estratégias políticas da “esquerda progressista” e da situação propícia para a autocrítica daqueles que se consideram radicalmente e autenticamente abertos a uma era de incerteza. Mas se, em sua autocrítica, Freire diz estar radicalmente aberto às incertezas, mas conserva sua forma de agir e compreender o mundo do momento anterior, então o que seria efetivamente atualização do “método Paulo Freire” para a radicalidade “pós-moderna progressista” ?

Vimos que, pós-modernidade, para o educador, não é apenas uma determinação objetiva, uma circunstância, como o discurso hegemônico afirma ser a “era das incertezas”; ela implica uma situação que impõe uma divisão no “ser-no-mundo”. Primeiramente, ela afirma a indeterminação: não há destinos certos para o ser. Por outro lado, a partir dessa indeterminação, ela afirma a insuperabilidade da realidade epocal. Esse “clima” produz uma dicotomia no ser: ele gostaria de “ser mais” do que é, pois há algo nele que o move a querer mais do que a realidade lhe proporciona; por outro lado, a circunstância impõe que a realidade presente é absoluta. A circunstância, portanto, impõe uma contradição no “ser-no-mundo”: por um lado, afirma a era da incerteza, nada é garantido em seu agir; por outro, afirma a não transformação na sua ação, afirmando assim a paralisia do “ser-no-mundo” e o fim da História. A partir desse discurso, Freire induz que a pós-modernidade neoliberal é conservadora, pois seu discurso enuncia a liberdade e indeterminação do ser, mas, por trás, realiza uma realidade gestada por seus pressupostos. Logo, a pós-modernidade, como circunstância, não realiza o que ela pressupõe. Desse modo, o educador afirma que devemos transformar essa circunstância, como situação do ser – como um problema existencial. O “ser-no-e-com-o-mundo” na pós-modernidade impõe que a mudança e o desenvolvimento não garantem qual destino, mas isso não deve nos acovardar, mas sim impulsionar a realizar essa vontade de “ser mais”, mesmo não tendo certeza do que essa práxis irá concretizar.

Como situação, a pós-modernidade infere incerteza sobre o destino da política, o que se reflete nos modelos epistemológicos da época. Como o conteúdo de sua “situação limite” é

a determinação de ser incerta, constitui a afirmação do limite da práxis anterior; o que significa que as relações da modernidade, tanto como organização do modo de vida quanto como diagnóstico da existência, chegaram ao seu fim. A demanda de uma época de incertezas coloca os pressupostos da modernidade em crise, porque tanto “modernos progressistas” quanto aqueles que são, para o educador, “pós-modernos conservadores” estão aferrados a suas certezas mecanicistas. A partir desse raciocínio, Freire (1990-1996) insiste que a “pós-modernidade progressista” é aquela que abraçou verdadeiramente a incerteza, compreendendo a mudança na dialética do ser. Nas palavras do educador:

O que a pós-modernidade progressista nos coloca é a compreensão realmente dialética da confrontação e dos conflitos e não sua inteligência mecanicista. Digo realmente dialética porque muitas vezes a prática assim chamada é, de fato, puramente mecânica, de uma dialética domesticada. Em lugar da decretação de uma nova História sem classes sociais, sem ideologia, sem luta, sem utopia, e sem sonho, o que a cotidianidade mundial nega contundentemente, o que temos a fazer é repor o ser humano que atua, que pensa, que fala, que sonha, que ama, que odeia, que cria e recria, que sabe e ignora, que se afirma e que se nega, que constrói e destrói, que é tanto o que *herda* quanto o que *adquire*, no centro de nossas preocupações. Restaurar assim a significação profunda da radicalidade. A radicalidade de meu ser, enquanto gente e enquanto mistério, não permite, porém, a inteligência de mim na estreiteza da singularidade de apenas um dos ângulos que só aparentemente me explica. Não é possível entender-me apenas como classe, ou como raça ou como sexo, mas, por outro lado, minha posição de classe, a cor de minha pele e o sexo com que cheguei ao mundo não podem ser esquecidos na análise do que faço, do que penso, do que digo. Como não pode ser esquecida a experiência social de que participo, minha formação, minhas crenças, minha cultura, minha opção política, minha esperança.⁶³⁸

Mas devemos estarmos cientes que o pós-modernismo não está ligado às filosofias que marcam a pós-modernidade, como as correntes do relativismo, do desconstrutivismo e do pós-estruturalismo. É interessante notar que, em momentos de atualizações anteriores, Freire dialogava com autores cujas ideias ele buscava incorporar em seus trabalhos. No entanto, nos textos pós-1990, essa característica não se apresenta. Sua virada para a pós-modernidade seria o resultado de uma reflexão a partir da leitura de comentadores que colocam sua filosofia nos temas da pós-modernidade como, por exemplo, Giroux e Maclaren, priorizando o papel da subjetividade e das aberturas para incertezas. Isso é confessado pelo educador em 1993, ao dizer que:

638 FREIRE, Paulo. **Política e educação**. São Paulo: Cortez, 1993, p. 10.

(...) autores tentaram colocar o meu trabalho em conversa com pensadores europeus que representam o que veio a ser chamado de correntes de pensamento “modernistas” e “pós-modernistas”. Embora o meu próprio trabalho não aborde especificamente muitas das questões contidas no trabalho dos pensadores que atualmente avaliam os méritos do pensamento crítico pós-moderno, aprecio, no entanto, enquanto foi realizado por aquilo que Giroux descreve como “pensamento crítico pós-modernista”. Por exemplo, o capítulo de Giroux neste volume, e os de McLaren, da Silva e Hooks, têm; em suas respectivas maneiras, tentei ilustrar as maneiras pelas quais minha compreensão da subjetividade, da experiência e do poder guarda alguma semelhança com certas correntes do pensamento pós-estruturalista. Além disso, tentam revelar como alguns aspectos do meu trabalho podem ser apropriados e ampliados pela prática educacional pós-moderna crítica, sem sacrificar alguns dos objetivos mais louváveis da modernidade. Concordo com Giroux e McLaren quando advertem os educadores de que as excursões ao discurso da teoria social pós-moderna são muitas vezes adquiridas ao preço do sacrifício de narrativas de liberdade subscritas por uma imaginação ética. Compartilho a preocupação deles de que as atuais mudanças epistemológicas e ontológicas que ocorrem na teoria social devem ser firmemente fundamentadas em narrativas humanas de emancipação e justiça social.⁶³⁹

Ou seja, o conteúdo que determinaria a atualização desse novo momento na filosofia de Freire (1990-1996) é uma espécie de atualização de sua pedagogia ao "clima cultural" de "incerteza", para a formação de uma "pós-modernidade progressista". Novamente, o raciocínio se faz pela certeza da tensão entre pontos positivos e negativos: deles produziria, a partir da tolerância, o reconhecimento dos pontos positivos de aproximação em comum com o outro. A nova tensão da História (social e epistemológica), portanto, produziria novas conversas, e delas pode-se desenvolver o diálogo entre a pedagogia freiriana e os autores da pós-modernidade, já que ambas abraçariam a subjetividade e as incertezas. Mas o centro da diretividade ainda permanece: a questão central é direcioná-las para necessidade ontológica da pós-modernidade, a consciência do processo de humanização.

O “pós-moderno progressista”, não nega os avanços da modernidade, mas é aquele que, eleva a posição moderna, a abertura da singularidade e aos “mistérios do ser”. Os diagnósticos modernos já não dão conta do presente, justamente por reduzirem a História ao mecanicismo, fixando-se em particulares abstraídos de suas relações. Nada importa, afirma o educador, discursar sobre a importância da economia, das classes, das raças, da sexualidade, se esses forem isolados do mundo e das relações contingentes da História. Com o “método

639 Tradução nossa. In MCLAREN, Peter and Peter Leonard. **Paulo Freire: A critic encounter**. published 1993 by Routledge. p.11

dialético”, a partir dos conflitos de vozes plurais, expressa-se que seus atritos são, na verdade, a vontade de novas relações. No entanto, ao entregar-se à mudança, aos conflitos do transformar-se, no formar novas relações, é necessário ter consciência de que nada é garantido na sua práxis. Pois, da reflexão do movimento do “ser-no-e-com-o-mundo”, das relações vem a certeza que nada é garantido, expressaria a própria compreensão do que é a História. Assim, nos diz o educador:

A superação da compreensão mecanicista da História, por outra que, percebendo de forma dialética as relações entre consciência e mundo, implica necessariamente uma nova maneira de entender a História. A História como possibilidade. Essa inteligência da História, que descarta um futuro predeterminado, não nega, porém, o papel dos fatores condicionantes a que estamos submetidos. Ao recusar a História como um jogo de destinos certos, como um dado, ao opor-se ao futuro como algo inexorável, a História como possibilidade reconhece a importância da decisão como ato que implica ruptura, a importância da consciência e da subjetividade, da intervenção crítica dos seres humanos na reconstrução do mundo.⁶⁴⁰

Do ser vem a ser a nova consciência sobre a História, reflexão que induz não apenas a transformação de consciências individuais, mas também na filosofia da História e na mudança na própria História, em sua transformação concreta. A consciência de que a História é diversidade constituiria uma posição contrária aos “progressistas modernos” que acabaram caindo nas tentações sectárias da leitura mecanicista da História. Essa compreensão dialética amarrada resultou no mundo socialista autoritário e em seu perecimento. Diz Freire (1992) que:

(...) o esfacelamento do mundo socialista autoritário – que, em muitos aspectos, vem sendo uma espécie de ode à liberdade e vem deixando tantas mentes, antes bem comportadas, estupefactas, atônitas, desconcertadas, perdidas – oferece-nos a possibilidade extraordinária, se bem que difícil, de continuar *sonhando* e lutando pelo *sonho* socialista, depurando-se de suas distorções autoritárias, de seus desgostos totalitários, de sua cegueira sectária. Por isso é que, para mim, vai se tornar, em algum tempo, até mais fácil, a luta democrática contra a malvadez do capitalismo. O que se faz necessário é que, entre muitas coisas, se supere a certeza demasiada nas certezas com que muitos marxistas se afirmavam *modernos* e, assumindo a humildade em face das classes populares, nos tornemos *pós-modernamente* menos certos das certezas. Progressistamente pós-modernos.⁶⁴¹

O socialismo autoritário pereceu, pois ao domesticar o tempo, domesticou o ser, negando o diálogo de seus sujeitos em seu vir a ser. Aliás, para Freire, qualquer posição

640 FREIRE, Paulo. **Política e educação**. São Paulo: Cortez, 1993, p. 47.

641 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.50.

enraizada em sua verdade, seja de direita ou de esquerda, na sua capacidade de odiar o diferente, é intolerante, proprietária de uma verdade que não se pode duvidar. Enquanto a posição “pós-modernamente progressista”, insiste o educador, “encontra a razão de ser para suas certezas muito mais na tolerância que a faz crescer no respeito a outras certezas do que nas posições sectárias que negam o direito aos outros de pensar diferentemente”.⁶⁴²

Em síntese, o pensamento de Freire na pós-modernidade pode ser resumido da seguinte maneira: a partir do diagnóstico de um novo “clima histórico” de “era da incerteza”, Freire (1990-1997) identifica uma “situação-limite”, a partir de uma antinomia, decorrente dos fracassos da modernidade, principalmente do marxismo, e da contradição presente no discurso da “pós-modernidade conservadora”, o neoliberalismo. Em oposição a esse limite, o educador argumenta que a contradição advém do estreitamento da verdade, que nega o outro. Esse negar o outro comunica-se nos conflitos, fracassos e contradições da “situação-limite”. O fracasso advém da negação da diversidade, da castração da vontade do outro de ser mais do que as circunstâncias o objetivam e determinam. Ser mais do que é, simplesmente, a vontade de transcender as circunstâncias concretas da história. O que infere que há no ser, impulso que o movimenta na constante da transformação. Esse movimento induz a ideia de que a História é nada mais que o desenvolvimento do ser, composta por sujeitos plurais em movimento e transformação. Esse movimento não garante a realização de sua vontade, mas mesmo assim, há no ser um mistério, uma vontade de “ser mais”. Isso se expressa como sintoma da certeza mecanicista da modernidade e da “pós-modernidade conservadora”, em que o “ser-no-mundo” está angustiado por se sentir dividido, querendo algo, mas não tendo forças para lutar. Seu sentimento é dicotômico, uma mistura de insatisfação e consentimento. Para Freire, essa dicotomia advém da negação da esperança, que, ao ser castrada do “ser-no-mundo”, nega sua vontade de ser outro. Em suma, a antinomia da época “pós-moderna”, entre o socialismo real, a modernidade e a “pós-modernidade conservadora” (neoliberalismo) representam dois lados da mesma moeda: ambos não contemplam a vontade do outro. O fracasso e o fim da história advém do não reconhecimento, que estagna a essência do ser, de ser transformação. A causa da angústia vem da supressão da singularidade do outro, matando sua esperança de “ser mais”. A “síntese” que superaria essa contradição, está no reconhecimento das demandas dos

642 FREIRE, Paulo. **Política e educação**. São Paulo: Cortez, 1993, p. .

particulares, seja no trabalho, na vontade ou na linguagem. No fundo, o abraço à “incerteza” é enunciado como recusa da domesticação do ser e do tempo, o que significa reconhecer o papel da subjetividade, a diversidade e fortalecer a relação com o outro. Ser pós-moderno progressivo, ao final, para Freire é, ser tolerante, não ser dono da verdade e respeitar a diferença e a verdade do outro.

A consciência crítica da pós-modernidade progressista sabe que é necessário torna-se tolerante para construir uma "Unidade com a diversidade". Vejamos como se estrutura o argumento do inédito-viável da pós-modernidade. Se o "ser-no-mundo" é dividido pelas suas situações de crise, é porque o ser é, em si mesmo, dividido - na situação existencial (objetividade histórica) e de transcendência da situação (subjetividade e diferença). Isso se expressa como uma contradição na relação entre particular e geral. Primeiramente, na sua relação entre unidade e diversidade, como síntese da oposição do particular e do geral, apresentada em seu ensaio *Política e Educação*. A necessidade histórica do "ser-no-mundo" na pós-modernidade demanda da consciência a afirmação da incerteza para realizar a vontade do particular, absolutizando a diversidade de saberes como expressões da verdade de seu tempo. Esse enunciado aproxima-se de uma concepção quase nominalista, muito comum na pós-modernidade. Nessa perspectiva, os conflitos decorrem de confusões epistemológicas que poderiam ser "superadas" pela naturalização pacífica da pluralidade de ideias; ou seja, um mesmo fenômeno pode ter seu sentido alterado dependendo do espectro político e cultural, da classe, etnia e sexualidade. Quase nominalista, porque a pluralidade de pontos de vista faz parte da situação, não é apartidária, e sim constituída por vontades dispares confrontando interesses particulares. A particularidade dos pontos de vista desdobra-se em conflitos históricos. As desavenças são expressões de problemas históricos que, do em si ao para si, fazem parte do desenvolvimento dialético da comunicação na História. Os conflitos comunicacionais revelam a "consciência crítica" na medida em que expressam a diferença e a necessidade da realização da diversidade. No entanto, no processo de comunicação na História, a oposição se transforma em antagonismo, e não em Unidade. O antagonismo reprime o desenvolvimento da comunicação ao diálogo, afirmando um particular que intransigentemente afirma sua vontade sobre o outro. Portanto, na relativização multiculturalista de Freire (1993), há uma diferença em relação a um "nominalismo puro";

visto que, argumenta o educador: “diferenças geram ideologias, de um lado, discriminatórias, de outro, de resistência”⁶⁴³. Ou seja, o conflito comunicacional é uma disputa ideológica. Não é possível compreender as ideologias sem a relação de poder, a partir da oposição entre dominadores e dominados. Essa oposição entre particular e universal realiza-se na, argumenta ele:

[...] linguagem – na sintaxe e na semântica –, nas formas concretas de atuar, de escolher, de valorar, de andar, de vestir, de até dizer olá, na rua. Suas relações são dialéticas. Os níveis destas relações, seus conteúdos, sua maior dose de poder revelado no ar de superioridade, de distância, de frieza, com que os poderosos tratam os carentes de poder; o maior ou menor nível de acomodação ou de rebelião com que respondem os dominados, tudo isso é fundamental no sentido de superação das ideologias discriminatórias, de modo a que possamos *viver a Utopia*: não mais discriminação, não mais rebelião ou adaptação, mas *Unidade na Diversidade*⁶⁴⁴.

O antagonismo efetiva uma inconformidade na comunicação; a diversidade não tem sua autonomia própria, ela se realiza pela tensão entre aqueles que têm poder e os que não têm. A partir da força como motor realizador da diversidade, não há como relativizar as posições opressoras, pois elas submetem ou até mesmo destroem a diversidade a partir de suas diretrizes. O domínio de um sobre os outros não é um problema da cultura em si mesma, e sim de sua gestão a partir de uma vontade particular que produz uma hegemonia cultural. É essa força hegemônica que discrimina e produz a rebelião dos outros particulares; o antagonismo é produto da opressão. Assim, conclui-se que é necessário ter consciência crítica da História, porque, nos diz Freire (1990):

É impossível pensar, pois, na superação da opressão, da discriminação, da passividade ou da pura rebelião que elas engendram, primeiro, sem uma compreensão crítica da História, na qual, finalmente, essas relações interculturais se dão de forma dialética, por isso, contraditória e processual. Segundo, sem projetos de natureza político-pedagógica no sentido da transformação ou da re-invenção do mundo.⁶⁴⁵

Aliás, Freire (1990-1996), como nos textos anteriores, enfatiza como sua leitura da História se diferencia das perceptivas mecanicistas e economicistas da História. Mas qual é a sua diferença? Novamente, Freire começa pela distinção entre Homem e natureza, afirmando que:

643 FREIRE, Paulo. **Política e educação**. São Paulo: Cortez, 1993, p.18.

644 FREIRE, Paulo. **Política e educação**. São Paulo: Cortez, 1993, p.18.

645 FREIRE, Paulo. **Política e educação**. São Paulo: Cortez, 1993, p.18.

Diferentemente dos outros animais que não se tornaram capazes de transformar a *vida* em *existência*, nós, enquanto *existentes*, nos fizemos aptos a nos engajarmos na luta em busca e em defesa da igualdade de possibilidades pelo fato mesmo de, como seres vivos, sermos radicalmente diferentes uns das outras e umas dos outros.⁶⁴⁶

Para reforçar seu argumento, ele cita as palavras do biólogo Jacob François:

Nós somos todos diferentes e a maneira como se reproduzem os seres vivos é programada para que o sejamos. É por isso que o homem teve a necessidade, um dia, de fabricar o conceito de igualdade. Se nós fôssemos todos idênticos, como uma população de bactérias, a idéia de igualdade seria perfeitamente inútil.⁶⁴⁷

A partir da leitura do biólogo, o educador argumenta que há uma relação entre o "inato", a natureza, e aquilo que processa-se como potencialidade, advinda de contexto, como "adquirido". Sobre essa certeza, ele conclui citando as palavras de François:

(...) por sermos este ser "programado", mas não *determinado* – “cada programa, com efeito, não é totalmente rígido, Ele define as estruturas que não são senão potencialidades, probabilidades, tendências: os genes determinam somente a constituição do indivíduo”, em quem, por isso mesmo, “as estruturas hereditárias e a aprendizagem se acham inteiramente ligadas”.⁶⁴⁸

No entanto, devemos observar a conclusão, logo após citação do biólogo francês:

É por estarmos sendo este ser em permanente procura, curioso, “tomando distância” de si mesmo e *da vida* que porta; é por estarmos sendo este ser dado à aventura e à “paixão de conhecer”, para o que se faz indispensável a liberdade que, constituindo-se na luta por ela, só é possível porque, “programados”, não somos, porém, determinados; é por estarmos sendo assim que vimos nos vocacionando para a *humanização* e que temos, na *desumanização*, fato concreto na história, a *distorção da vocação*. Jamais, porém, outra vocação humana. Nem uma nem outra, humanização e desumanização, são destino certo, dado dado, sina ou fado. Por isso mesmo é que uma é vocação e outra, *distorção da vocação*.⁶⁴⁹

Novamente, Freire denega que a “conscientização” infira um *a priori* da História, a vocação a humanização, e desenvolvimento da História, como tensão entre dominação e libertação, não é uma certeza fundamental, mas:

É importante insistir em que, ao falar do “ser mais” ou da humanização como vocação ontológica do ser humano, não estou caindo em nenhuma posição fundamentalista, de resto, sempre conservadora. Daí que insista também em

646 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.50.

647 Jacob, François, “Nous sommes programmés, mais pour apprendre”, Le Courrier, UNESCO, fevereiro, 1991. apud FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.50.

648 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.51.

649 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.51.

que esta "vocação", em lugar do ser algo *a priori* da história é, pelo contrário, algo que se vem constituindo na história. Por outro lado, a briga por ela, os meios de levá-la a cabo, históricos também, além de variar de espaço-tempo a espaço-tempo, demandam, indiscutivelmente, a assunção de uma utopia. A utopia, porém, não seria possível se faltasse a ela o gosto da liberdade, embutido na vocação para a humanização. Se faltasse também a esperança sem a qual não lutamos.

O sonho pela humanização, cuja concretização é sempre processo, e sempre devir, passa pela ruptura das amarras reais, concretas, de ordem econômica, política, social, ideológica etc., que nos estão condenando   desumanização. O *sonho*   assim uma exigência ou uma condição que se vem fazendo permanente na história que fazemos e que nos faz e re-faz.

Não sendo um *a priori* da história a *natureza humana*, que nela se vem constituindo, tem, na *vocação* referida, uma de suas conotações.⁶⁵⁰

Em *Pedagogia do Oprimido*, o educador discorre que o pilar da “vocação”   humanização não é apenas axiológico, mas também uma necessidade objetiva contra a realidade da opressão no mundo, em *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*, a virada pós-moderna da humanização, embora mantenha esse discurso ideológico, explicita ainda mais à natureza humana como ato e potência, ou seja, ela é “inata”, mas precisa ser “adquirida” como potência para ser. Todavia, a mesma estratégia da pedagogia do oprimido ressoa aqui: a referência   subsumida ao raciocínio indutivo, que conclui que essa potência em ato é uma vocação do ser, pois no próprio ser há, em sua essência, a transcendência, em negação das amarras reais da realidade que nos condena   desumanização. Assim, diz Freire (1992):

É por isso que o opressor se desumaniza ao desumanizar o oprimido, não importa que coma bem, que vista bem, que durma bem. Não seria possível desumanizar sem desumanizar-se tal a radicalidade social da *vocação*. Não sou se você não  , não sou, sobretudo, se pro bo você de ser.

Ora, no fundo, Freire está dizendo que os genes, como dado objetivo, refletem algo mais além de si mesmos, ou seja, Freire discorre sobre a necessidade de abra armos a pós-modernidade como a era das incertezas, pois ela traz novas problemáticas do inédito viável, novas proibições para ser, que infere a necessidade que sejamos mais, para podemos ser, mas, ao fim, discorre da mesma forma que nas obras anteriores, afirmando que a objetividade está relacionada a uma Ideia que normatiza a História que se faz necessário concretizar, pois ela não é apenas uma demanda do “ser-no-mundo”, mas   o próprio fundamento do ser?

650 FREIRE, Paulo (1959). *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.51.

É interessante que esse problema não era percebido pelos comentadores legatários do método de Paulo Freire nos anos 1990. Bell Hooks (1993) dizia que Freire sempre recusou uma ética transcendente, baseada em certezas fundacionalistas epistemológicas e teleologias políticas, desenvolvendo, por outro lado, um “discurso ético e político provisório, sujeito ao jogo da história, da cultura e do poder”⁶⁵¹. De modo parecido, McLaren e Tomaz Tadeu da Silva (1993) insistem nos pontos positivos da aproximação do educador com os temas da pós-modernidade (subjatividade, incertezas, discursos totalizantes etc.), embora reforcem que Freire fica em uma espécie de fronteira entre o moderno e o pós-moderno. Já Torres (1993, 1996) e Gadotti (1989, 1996) entendiam, a princípio, que essa virada era um momento de uma nova autocritica e transformação no método de Paulo Freire para o presente. Ou como no caso de Scocuglia (2008, 2019), que considera como uma ruptura, pois há um Freire moderno, da pedagogia do oprimido, mais ligado à tradição hegeliana e marxista, e outro Freire, da pedagogia da esperança, crítico às filosofias da história e de meta-história, um pós-moderno crítico às certezas. Mas essas afirmações dos comentadores não se sustentam, pois reduzem o enunciado ao que Freire gostaria de dizer, e não à forma como ele realmente organiza essas determinações.

Posteriormente, a partir dos anos 2000, alguns comentadores começaram a problematizar o fato de Freire não ser tão pós-moderno assim. Segundo Torres (2019), a nomenclatura “pós-moderno” aplicada a Freire advém, em grande parte, do diálogo do educador com as concepções pós-modernas de Henry Giroux e Peter McLaren. Nas palavras do sociólogo:

Tendemos a ver a pedagogia crítica de Freire como um todo relativamente uniforme e consistente porque nosso ponto de referência era o “pós-modernismo progressista” com o qual ele eventualmente se identificou ao retornar ao Brasil, que rejeitava explicitamente a certeza epistemológica e o reducionismo de classe que eram frequentemente aparentes em Pedagogia do Oprimido. No entanto, questionamos essa autodescrição posterior em termos da terminologia então em voga do pós-modernismo, que refletia as circunstâncias de seu diálogo com Henry Giroux e Peter McLaren.⁶⁵²

651 Tradução nossa. BELL HOOKS, Bell Hooks Speaking About Paulo Freire- The Man, His Work IN MACLAREN Peter and LEONARD Peter. **Paulo Freire: A critic encounter**. published .1993 by Routledge 11 New Fetter Lane, London, p.

652 Tradução nossa: MORROW, Raymond Allen Morrow and TORRES, Carlos Alberto. Rereading Freire and Habermas: Philosophical Anthropology and Reframing Critical Pedagogy and Educational Research in the Neoliberal Anthropocene TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell,

Peter, que, assim como o senso comum freiriano, entendia a pós-modernidade como uma oposição crítica às certezas da modernidade, afirma, após a morte do educador, que:

Pode-se mencionar aqui sua ênfase em não estar muito certo de suas certezas, seu renascimento e retrabalho de conceitos modernistas como tolerância diante de noções pós-modernas de diferença, sua tentativa de sustentar ideais como solidariedade e coletivo enquanto se livra de parte da bagagem doutrinária associada ao seu uso anterior, sua crítica ao sectarismo entre intelectuais tanto da direita quanto da esquerda, sua distinção entre abordagens conservadoras e progressistas ao pós-modernismo e sua identificação de convergências entre algumas vertentes do pós-modernismo e do neoliberalismo. No entanto, em nenhum lugar de seu corpus de escritos publicados posteriormente Freire dá atenção sustentada e detalhada ao trabalho teórico sobre pós-modernismo e pós-modernidade. Freire envolve algumas das críticas de sua teoria de opressão e libertação feitas por escritoras feministas pós-modernas na educação (veja, por exemplo, Freire & Macedo, 1993; Freire, 1997), mas sua resposta a muitas das outras questões levantadas pelos pós-modernistas permanece subdesenvolvida. A posição de Freire sobre o pós-modernismo surge, na maior parte, em 'pedaços' em vários escritos. É possível juntar esses pedaços para formar um todo coerente, mas a falta de teorização aprofundada em qualquer publicação deixa muitas perguntas sem resposta.⁶⁵³

Sobre pós-modernidade em Freire, oposição entre comentadores legatários e críticos, como vista nessa tese, repete-se novamente. Os primeiros, mesmo reconhecendo as diversas lacunas na obra de Freire, onde ele aborda uma variedade de temas de forma superficial, argumentam que, no fundo, há uma estrutura conceitual organizada. Ao final, a certeza mais comum sobre o educador advém da certeza relativizada, pelo discurso de Gadotti (1989-2019) onde infere-se uma incerteza inerente ao seu método, permitindo que cada leitor interprete Freire a sua maneira, mas essa relativização de leitura não é absolutizada na práxis, pois somente é método Paulo Freire se a reflexão for direcionada à libertação em conjunto com os oprimidos. Já os críticos afirmam que Freire se contradiz constantemente em suas proposições e práticas, e que as diversas leituras de sua obra servem apenas para reforçar e conservar seus argumentos iniciais.

Talvez um dos únicos comentadores legatários que não se fixam demasiadamente nessa certeza gadottiana seja Morrow e Torres. A partir de três teses ontológicas (já

2019, p.245.

⁶⁵³ROBERTS, P. Pedagogy, Politics and Intellectual Life: Freire in the age of the market. **Policy Futures in Education**, v. 3, n. 4, p. 446-466, 2005. doi: 10.2304/pfie.2005.3.4.446.,p.451.

problematizadas nesta tese), eles inferem uma antropologia presente em toda a obra de Freire. Eles não o consideram um autor pós-modernista, mas sim identificam afinidades mais profundas de sua posição com o pós-fundacionalismo de Habermas. Todavia, os comentadores reconhecem que o pensamento do autor não tem como objetivo produzir novos saberes, mas sim a práxis, nas palavras dos autores:

Para retornar ao caso de Freire, seu programa pedagógico orientado para a práxis pode ser contrastado com programas de pesquisa científica. Embora dependente e informado pelas ciências sociais históricas, o objetivo de Freire não é um programa de pesquisa em ciências sociais orientado para a produção de novos conhecimentos. Seu foco está, em vez disso, no uso de instituições educacionais (formais e informais) e processos pedagógicos de forma mais geral (por exemplo, em movimentos sociais, sociedade civil e diálogo democrático) para a transformação da sociedade por meio da facilitação de crítica consciência reflexiva e sua incorporação prática na ação social. Os critérios de adequação não são, portanto, baseados no crescimento do conhecimento, mas na capacidade de gerar diversas “reinvenções” contextuais que fornecem justificativas de validação e reconfigurações dos conceitos centrais. O resultado é um programa orientado para a práxis, portanto, uma estrutura generativa de conceitos e questões gerais para informar e motivar práticas pedagógicas transformadoras. Assim, as categorias centrais relativamente estáveis se tornam ativadas pragmaticamente por meio de sua interpretação e tradução como práticas sociais em contexto “aplicado” particular de aprendizagem.⁶⁵⁴

Ou seja, a pedagogia de Freire não seria uma teoria sobre o ensino e a aprendizagem, voltada à produção de conhecimento, e sim uma atividade pragmática com um claro viés político. A questão ideológica no método de Paulo Freire é explícita: o partidário da ação já se apresenta desde o início, pois não há pedagogia sem um direcionamento ideológico. Para que isso ocorra, a pedagogia freiriana parte de uma estrutura geral que visa organizar temas do contexto presente para motivar uma prática transformadora. No entanto, o historicismo é inerente ao ser: a transformação se constitui pela negação constante de temas ontológicos gerais, como argumentam os comentadores:

a vida social tem aspectos ontológicos mais profundos e específicos da espécie que permanecem constantes (por exemplo, relações sujeito-objeto, as capacidades interpretativas dos sujeitos) e tornam possível a geração dessas variações históricas. Em contraste com a lenta evolução da natureza, a

⁶⁵⁴Tradução nossa: MORROW, Raymond Allen Morrow and TORRES, Carlos Alberto. Rereading Freire and Habermas: Philosophical Anthropology and Reframing Critical Pedagogy and Educational Research in the Neoliberal Anthropocene TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2019, p.246.

“natureza” da sociedade — os princípios organizacionais básicos de sua reprodução e transformação — frequentemente mudam fundamentalmente em períodos relativamente curtos de tempo, um ponto implícito na distinção entre evolução e revolução, ou classificações históricas de tipos de sociedades.⁶⁵⁵

A partir dessa inferência, surgem três teses ontológicas: (I) a parte inata do ser, sua natureza, a predisposição e potencialidade de “ser mais” – a vocação à humanização; (II) o conflito que opera nessa busca da vocação, a humanização sendo construída pela luta contra a opressão, uma dialética entre opressores e oprimidos; e (III) o dialogismo, em que o conflito comunicacional só será superado quando os indivíduos, por meio do diálogo, recuperarem sua natureza. Assim, o dialogismo é uma exigência da natureza humana. Ética: abraçar o dialogismo como parte de uma vocação ontológica é ser partidário de uma escolha política. Histórico-empírico: a prática pedagógica necessita operar estratégias de emancipação para cada contexto educacional específico.

A partir desse argumento ontológico, os comentadores problematizam se essa ontologia é uma teologia secular ou uma teologia cristã. Primeiramente, insistem que a nomenclatura da pedagogia freiriana como teologia secular é questionável, pois, dentro do campo da teologia, o secularismo está centrado na "morte de Deus" e, posteriormente, com a teologia "pós-moderna" influenciada por Jacques Derrida, a pedagogia de Freire simplesmente não se direciona a esses tipos de questões. Em segundo lugar, a teologia secular poderia ser interpretada como um tipo de escatologia messiânica, frequentemente atribuída à filosofia da história de Marx. Já em Freire, a humanização é determinada por uma incompletude e rejeita a classe social como motor da história, o que, para Morrow e Torres (2019), o distancia explicitamente de qualquer filosofia determinística ou teleológica da história. Sobre a questão de a pedagogia de Freire ser uma teologia cristã, os comentadores argumentam que o apoio de Freire à teologia da libertação e suas origens cristãs não significam que sua antropologia seja uma antropologia teológica, pois a finalidade da história não é o mundo para os cristãos, mas é um mundo construído junto com os crentes de outras religiões, além de monoteístas, politeístas indígenas ou humanistas seculares, que podem

⁶⁵⁵Tradução nossa: MORROW, Raymond Allen Morrow and TORRES, Carlos Alberto. Rereading Freire and Habermas: Philosophical Anthropology and Reframing Critical Pedagogy and Educational Research in the Neoliberal Anthropocene TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2019, p.245 e 246.

potencialmente conciliar suas crenças com uma pedagogia de libertação cujo apelo é universal. O processo de salvação, é como argumentado por Gabriel Marcel, é a salvação em Cristo como um presente total, onde todas as diferenças são reconhecidas e não há separação entre aqueles que podem ou não podem ter salvação. Assim, dizem os comentadores:

(...) "teologia secular" tem conotações que obscurecem o status epistemológico distintivo da antropologia pós-metafísica de Freire, no sentido de Habermas (Habermas, 1992), tornando-a qualitativamente diferente da teologia - um modo de pensamento metafísico - ou do pensamento essencialista de forma mais geral. A antropologia de Freire não é puramente "secular" nem "teológica" em um sentido significativo: ela se baseia em uma concepção das relações humanas e divinas, como parte de um motivo histórico de libertação salvífica, ou mesmo um apelo à fé como "preocupação última" no sentido de Paul Tillich. Consequentemente, o humanismo cosmopolita resultante está potencialmente aberto a formas diversas de vida e concepções de significado último como um quadro para a práxis pedagógica, sem reivindicar fornecer um substituto ou alternativa para qualquer uma delas. Em outras palavras, o humanismo radical e democrático de Freire não é mais teológico do que a filosofia política normativa contemporânea em geral.⁶⁵⁶

Morrow e Torres argumentam, a partir do argumento sobre a sociedade pós-secular de Habermas, que Freire não professava o ateísmo militante do "humanismo secular". Diferentemente da tese secularista weberiana, ao discutir a "sociedade pós-secular", Habermas reconhece que, na contemporaneidade, os conteúdos religiosos já estão incluídos na esfera pública, o que, para os comentadores, seria traduzido em diálogo na obra de Freire. Não importa se há ou não religião, todos são convocados a se humanizar. Esse argumento salvaguarda a fé pessoal de Freire, ao mesmo tempo que conserva a diferença religiosa do outro. Assim, a partir do "humanismo pós-secularista", os comentadores insistem que sempre:

A antropologia de Freire foi, portanto, desde o início pós-secularista no sentido dado a esse termo por Habermas, dada sua preocupação com o diálogo com diversas perspectivas religiosas e seculares e o reconhecimento da necessidade de tradução - portanto, reinvenção - da pedagogia crítica no contexto de muitas formas de vida. E é nesse contexto de tradução mútua que precisamos entender sua empolgação com o surgimento da teologia da libertação como complemento à sua pedagogia de libertação. Como observado em uma carta para um jovem estudante de teologia em 1969, aludindo à sua empolgação: "Às vezes penso que, embora não seja um teólogo, mas sim encantado pela teologia, isso influenciou muitos aspectos do que vejo como

⁶⁵⁶Tradução nossa: MORROW, Raymond Allen Morrow and TORRES, Carlos Alberto. Rereading Freire and Habermas: Philosophical Anthropology and Reframing Critical Pedagogy and Educational Research in the Neoliberal Anthropocene TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2019, p.263.

minha pedagogia" - nossa tradução citada em (Torres, 1981, p. 36). Fred Dallmayr - que reconhece o exemplo de Freire - reformulou criticamente e construtivamente o conceito de pós-secular de Habermas sob o título de "humanismo pós-secularista" que abraça o diálogo com tradições religiosas não-ocidentais como parte de uma preocupação compartilhada com a "humanização da humanidade" (Dallmayr, 2013a). Essa dimensão pós-secular permitiu que a pedagogia de Freire se tornasse uma "teoria viajante" que tem apelo para públicos cristãos e não-cristãos ao redor do mundo.⁶⁵⁷

Ora, no fundo, essa forma não repete a mesma forma de comunicação/diálogo dos “existencialistas culturais” (Vicente Ferreira da Silva, Pe. Vaz, cristãos radicais, isebianos históricos)? Primeiro, no argumento ontológico, todo o seu projeto filosófico é superar a antinomia entre o mundo material e o mundo das ideias. Ou seja, isso fica explícito nas oposições entre ideia e matéria, história e mundo natural, subjetividade e objetividade, secular e teológico, e assim por diante. No fundo, essa antropologia não está estruturada por oposições dialéticas que têm como fim unificar a diferença em um fim geral? Essa síntese opera pelos três momentos de suas teses ontológicas: ser e tornar-se ser. Há uma natureza humana, mas para que ela seja ser, deve tornar-se ser; mas para tornar-se, impõe uma lógica geral na História: a luta entre dominadores e dominados. Essa luta evoca a natureza renegada, um dever moral e ético de reconhecer a diferença particular. Os conflitos são provocados pelos desvios da comunicação, assim, impõe-se o diálogo como unificador dessa diferença – realizando sua natureza transcendental (como ato e potência). A conscientização para a humanização, ao final, é uma deontologia do ser, ou seja, a potência de tornar-se ser é um dever ser, pois não há humanização sem consciência desse dever; seu contrário é a desumanização. Ora, mais irônico é afirmação que a pedagogia de Freire é um pós-fundacionalismo. Visto que sempre houve um fundamento positivo no seu método, a humanização. Portanto, Morrow e Torres afirmam que essa antropologia nega qualquer telos determinista, mas sua lógica apresenta um fundamento teleológico?

Ao final, os comentadores insistem que não há uma sistematização por parte de Freire, nunca houve, da parte dele, uma fundamentação científica da humanização. E também, assim como a maioria dos comentadores legatários, afirmam que pela complexidade da pedagogia

⁶⁵⁷Tradução nossa: MORROW, Raymond Allen Morrow and TORRES, Carlos Alberto. Rereading Freire and Habermas: Philosophical Anthropology and Reframing Critical Pedagogy and Educational Research in the Neoliberal Anthropocene TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2019, p.263 e 264.

de Freire ela se mantém como um tema aberto pela leitura do outro. Ora, isso não se deve ao fato de Freire, como bom discípulo de Vieira Pinto, sempre operou por raciocínios indutivos? E mais, Freire sempre deixou claro, em seus ensaios, que suas problematizações partem de suas vivências pessoais, que a partir delas impulsiona o diálogo para que, com outros, possa produzir práticas em conjunto? Na verdade, os comentadores já têm sua resposta ao dizer que a pedagogia de Freire não busca produzir conhecimentos científicos, mas sim produzir ação política. Tanto o argumento dos comentadores quanto o de Freire operam pela ambiguidade da forma vazia da ideologia (assim como pragmatismo dos isebianos históricos), aquilo que Žizek (1993) argumenta que, na atividade política, no primeiro momento, é enunciada apenas uma atividade particular, como qualquer outra ideologia (ou seja, cada um lê e interage no mundo à sua maneira), mas, ao mesmo tempo, há nela um “núcleo mais extremo da ideologia: naquilo que, como ideologia, é mais do que (o significado) ideológico”.⁶⁵⁸

Como no argumento central dos existencialistas culturais, postos em pragmatismo pelos isebianos históricos e, posteriormente, por Freire, inicialmente se insiste na autonomia do particular (da verdade particular), mas para que ele seja, deve estar ciente do núcleo mais profundo do ser, da necessidade epocal do "ser-no-mundo" em uma época. Inicialmente, a verdade é do particular e não se pode determinar em absoluto o que ele é, pois ele é incerto; mas, ao final, o particular sempre foi legislado por uma ordem transcendental: para ser, ele deve cumprir seu dever ser, sua tarefa ontológica de humanizar-se. Ora, não estamos na mesma solução formal do "existencialismo cultural"? O "ser-no-mundo" está dividido em uma situação finita; essa divisão advém de um conflito comunicacional que impede o "ser-no-mundo" de reencontrar sua substância atemporal. O conteúdo do diagnóstico provém do recalque das vontades, aquilo que o poder hegemônico nega aos indivíduos para exercer seu poder – a dialética da servidão e da libertação. As negações são sempre de qualidades transcendentais da "pessoa humana" – de uma substância atemporal que precisa se realizar como impulso e dever histórico. Lembremos que, quando Jaguaribe (1953) diz que a modernidade é marcada por uma crise geral, mas essa "situação-limite" já expressa sua superação. Para ele, a modernidade é marcada por antinomias, divisões no "ser-no-mundo",

658 ŽIŽEK Slavoj. **Eles não sabem o que fazem – O sublime objeto da ideologia**. Jorge Zahar EditorLtda. Rio de Janeiro, 1992.p.8.

desde o conflito na reflexão sobre o mundo, a crise epistemológica na modernidade (idealismo vs. materialismo) e na organização política e social (socialismo vs. capitalismo). Essa crise provém de um conflito comunicacional, onde o ser-no-mundo perdeu a unidade com o ser; essa ligação se fazia pela "força carismática cristã". A comunicação conflituosa terrena, de vontades dispares, encontrava sua unidade na comunhão da “comunidade cristã” em diálogo com o ser. Essa "força carismática cristã" é ambígua: por um lado, é apenas uma força performativa que produz um novo "clima cultural" para a mudança, onde a diversidade (não importa seu credo) luta pela transformação, aquilo que Vicente da Silva nomeava de poder "lúdico da cultura"; por outro, ela expressa a substância do próprio ser, pois Deus sempre foi aberto à diferença, já que ela é sua criação. Desse impulso lúdico advém a necessidade da ideologia, que provém do diagnóstico das "consciências autênticas". A ideologia é também dividida, por um lado formação práxis política, uma ideia (seja o nacionalismo desenvolvimentismo, transição democrática, luta contra opressão, ou resgate da esperança) que produz a união com a diversidade para a mudança; por outro, ela é desenvolvimento para regressar ao seu fundamento, ela faz parte da necessidade ontológica do desenvolvimento histórico da vocação para a humanização. Nas histórias deve-se resgatar uma substância negada na história, e, a partir dela, criar projetos temporais do ser-no-mundo, ou seja, uma ideia que impulsionará a comunicação dialógica de ser mais do que ele é determinado no presente.

De outro modo, Freire (1990-1996) está repetindo a mesma forma vista desde seu primeiro trabalho, o que muda é o conteúdo, uma “substância” temporal, uma ideia, que no fundo sempre é uma ideologia, que incite a práxis no “ser-no-mundo” a encontrar-se com o seu ser. Essa substância é compreendida pelas fases históricas de conscientização. Cada situação demanda que a consciência reflita sobre sua situação no mundo, essa reflexão produz o desenvolvimento da consciência, desmitificando certezas gerais, da consciência “transitivo-ingênua” para as necessidades de sua particularidade, a “consciência transitiva autêntica”. No primeiro momento (1959-1964), a comunicação dialógica advém dos momentos de crise da modernidade, os caminhos de incerteza da situação, a crise do capitalismo no início do século XX e suas saídas (socialismo, fascismo e democracia liberal) e os efeitos do colonialismo na massificação do povo. A saída para Freire era a formação ideológica da consciência nacional,

pois essa formação do ser-no-mundo produziria uma cultura autônoma, uma razão nacional que não se dobra às normativas eurocêntricas. A partir da formação de uma deontologia epocal, o ser-no-mundo estaria em harmonia com o ser, resgatando suas qualidades atemporais. Já no texto de 1967, o nacionalismo não é mais a norte situacional, mas sim a democratização em negação ao autoritarismo das ditaduras e do socialismo real. Disso, temos um processo de atualizações nas estratégias ideológicas. Freire não advoga mais por formações de projetos gerais delimitados e especificamente normatizados, como o nacionalismo desenvolvimentista, mas sim por projetos gerais e abstratos, a partir de discursos “essências” do ser, como a “transitividade para a democratização” e o “socialismo humanizador”. Isso não significa que ele não parta da contextualização da cultura particular, como no primeiro momento. O movimento ainda é o mesmo, se no primeiro, o educando apreende seu mundo para depois ser normatizado para um projeto nacional desenvolvimentista, a partir de 1967, a passagem é para conceitos gerais abstratos. Conceitos que, para o educador, fazem parte da ontologia do ser; seja a democracia, em *Educação como Prática da Liberdade*, como justificativa de que há somente “ser-no-e-com-o-mundo” a partir do diálogo democrático, ou em *Pedagogia do Oprimido*, o “socialismo humanizador” onde não há humanização (vocação do ser-no-mundo em resgatar a essência de ser) com o capitalismo. E a partir de *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*, o educador insiste que a pedagogia da esperança é, simplesmente, um desdobramento da pedagogia do oprimido. Que em um mundo de incertezas, pela normatividade fatalista, demanda algo positivo, a esperança com algo que impulsiona o ser para ação política.

Aqui está a confusão dos comentadores. Sim, Freire sempre atualiza suas estratégias pedagógicas ao contexto particular, reconhecendo o devir – como uma espécie de mobilismo que transforma as coisas – e a partir dele narra histórias. Mas para Freire não basta apenas uma relativização historicista e culturalista do ente; para ele, sempre há o ser. Há uma estrutura normativa formal que sempre organiza o particular para uma racionalidade externa ao contexto particular. Retomamos o que apresentamos anteriormente: cada situação, para o educador, por mais particular que seja, desde sempre já foi normatizada pela antropologia humanizadora. Isso significa que a esperança, por um lado, é uma demanda histórica, como

uma substância existencial na história, ela é um impulso performativo ideológico para incitar à ação – em uma época em que a ação radical é compreendida como desatino. Mas, por outro lado, a esperança, independentemente da situação histórica, é uma qualidade intrínseca da pessoa humana. Opor-se a essa ideia é destituir o sujeito de sua natureza fundamental, é desumanizá-lo. Ou seja, para Freire, o discurso hegemônico pós-moderno reprime a esperança, mas essa repressão implicitamente reforça a força dessa qualidade ontológica.

É por essa razão que leituras como a de Scocuglia (2019), que insistem em um Freire pós-moderno crítico a filosofias da história e metanarrativas, não se sustentam. Assim como Morrow e Torres (2019), que argumentam que o pensamento de Freire é pós-fundamentalista, pois tal proposição infere a negação de qualquer princípio absoluto e essencial na História – uma determinação que não está presente na filosofia do educador. Isso fica explícito quando Freire discorre sobre Deus, novamente de maneira ambígua, não apenas como entidade performática, mas, também, como essência do ser – estruturando a história não como uma narrativa, e sim como uma filosofia da História – como a realização da presença de Deus na História. Nas palavras do educador:

Às vezes, nem sequer, ao atuar, estamos conscientemente claros em torno de que concepção da História nos marca. Daí a importância que reconheço, nos cursos de formação de educadores, das discussões em torno das diferentes maneiras de compreendermos a História que nos faz e refaz enquanto a fazemos.

Falemos sucintamente de algumas das diferentes maneiras de refletirmos sobre nossa presença no mundo em que e com que estamos. De acordo com uma primeira versão, mulheres e homens, seres espirituais, dotados de razão, de discernimento, capazes de separar o bem do mal, marcados pelo pecado original, precisam evitar a todo custo cair no pecado ou nele recair, pecado sempre precedido de fortes tentações e procurar o caminho da salvação.

O pecado e a sua negação se tornam de tal modo, o primeiro, sinal de absoluta fraqueza, a segunda, um grito fácil de vitória, que a existência humana, reduzida a essa luta, termina por quase se perder no medo à liberdade ou na hipocrisia puritana que é uma forma de ficar com a feiúra e negar a boniteza da pureza.

A História, no fundo, é a história dessa procura. A salvação da alma pela fuga ao pecado. As principais armas, os fundamentais métodos de ação para quem idealistamente experimenta esta concepção da História são as orações, as penitências, as promessas. A Teologia da Libertação, diga-se de passagem, significa uma radical ruptura com essa forma mágico-mítica de religiosidade e, pondo suas raízes na experiência concreta tempo-espacial, dos homens e das mulheres, do Povo de Deus, fala de outra compreensão da História, na verdade feita por nós. De acordo com esta inteligência da História, Deus é uma Presença nela que, porém, não me proíbe de fazê-la. Pelo contrário, empurra-

me a fazê-la. E de fazê-la não no sentido da negação dos direitos dos outros, só porque diferentes de mim.⁶⁵⁹

É interessante como Freire, de forma contraditória, nega e afirma, ao mesmo tempo, a existência de um *a priori* transcendental. É ainda mais interessante que, nos anos 1990, como vimos, ele confesse que há um *a priori* em sua concepção de História ao afirmar que não é marxista. Mas, novamente, seu discurso expressa a mesma justificativa dos “existencialistas culturais” contra os idealistas e materialistas. Para eles, o idealismo se limita apenas ao pensamento, enquanto o materialismo a um realismo bruto. Deve-se superar essa leitura simplista e relacionar esses dois polos dialeticamente. Mundo terreno e mundo divino, não são apenas produções performáticas, construções míticas da cultura, mas refletem uma oposição fundamental na História. Nesse sentido, Freire, até o final, manteve uma leitura genérica do idealismo e do materialismo. A presença de Deus, é presença de um fundamento que não nega, mas move as diferenças, pois elas são à transformação do mundo que é, ao mesmo tempo, apresentação de sua essência absoluta. Ou seja, aqui, ele utiliza o mesmo argumento dos “existencialistas culturais”, que, assim como Freire, influenciaram a Teologia da Libertação.

Ao final da pós-modernidade, para o educador, como evento histórico, é incerto e contraditório, pois faz parte do mundo finito. A experiência concreta nega a transcendentalidade, mas por outro lado também nega o determinismo terreno, pois a vontade sempre deseja mais do que ela é. Esse “a mais” no próprio “ser-no-mundo” advém de Deus, como a potência que evoca a essência - que move o ser. Como absoluto, ele nega a contradição terrena, pois nele não há contradição alguma. Aqui, podemos observar, contrariamente à leitura de Morrow e Torres, que Freire recorre a argumentos teológicos para “fundamentar” Deus como essência absoluta, como na assertiva que:

Para quem entende e vive a História como tempo de possibilidade, independentemente de se é mulher ou homem de fé, o papel dos seres humanos no mundo como sujeitos e objetos da própria história é outro. Não importa se, para elas e eles há transcendentalidade ou não, vivendo a história como tempo de possibilidade necessariamente recusam qualquer determinismo que, submetendo e minimizando a liberdade, proclama a inexorabilidade do amanhã. Por isso é que, para quem crê, nesta perspectiva, Deus é uma “Presença na História”, mas uma Presença que não nos proíbe de fazer História. É uma Presença que não nos imobiliza para que se faça a História que nos cabe fazer.

659 FREIRE, Paulo. **Política e educação**. São Paulo: Cortez, 1993, p.18 a 19.

Ou seja, a própria ação humana já pressupõe uma ação anterior que legisla e permite sua ação no mundo. O que implica que, para Freire, Deus não se limita a uma fé pessoal do educador, como insistem Morrow e Torres, mas é o próprio fundamento de seu método de educação. Isso fica explícito quando se questiona como há o absoluto em sua perfeição se existe o mal no mundo. Aqui, Freire (1990) recorre ao mesmo raciocínio comum aos católicos radicais: o mal é efeito da negação da natureza humana, os males são produtos da negação terrena da transcendência absoluta. Mas as contradições da experiência abrem caminho para o desenvolvimento do espírito na História, pois as histórias são simplesmente o processo da finitude tentando acertar seu alvo absoluto. O acerto é a presença do bem e os erros são sua falta, o que expressa que Deus abriu a História para a ação humana, para o seu desenvolvimento partidário. Assim, Freire nos diz:

É interessante observar como há uma coerência, sublinhada pelos que crêem numa perspectiva crítica, no Absoluto, que tem em sua criação o limite a seu poder. Seria, na verdade, uma contradição, e o Absoluto não pode se contradizer se, viabilizando criaturas livres, as manipulasse em nome de sua salvação. Isto é artimanha de seres finitos, não papel a que se preste Deus. Enquanto Absoluto sua coerência é absoluta. Não necessita, assim, da incoerência para reconhecer a coerência e a sua necessidade. Dessa forma é impensável surpreender o Absoluto envolvido em tramas típicas de seres finitos e limitados. Se, de um lado, não seria possível conceber, sequer, a História das mulheres e dos homens condicionando o Absoluto, não seria, do outro, inteligível conceber o Absoluto rompendo sua coerência total ao imiscuir-se na vida individual e social dos seres humanos, a não ser através da Graça, em que a liberdade humana queda respeitada. Isto não significa ser neutro o Absoluto. De sua não-neutralidade deu testemunho através da encarnação do VERBO, com a qual testemunhou igualmente a impossibilidade de dicotomia entre transcendentalidade e mundanidade, História e meta-História.⁶⁶⁰

Ou seja, ao final, a "superação" da "situação-limite" pós-moderna, enunciada como abertura do "ser-no-e-com-o-mundo" como "abraço às incertezas", realiza-se pela certeza de que é necessário repetir a necessidade de um absoluto, de uma essência pura de um ser externo perfeito, exterior à experiência. Como nos momentos anteriores, Paulo Freire repete a mesma contradição formal. Primeiro, há a afirmação de que a verdade está no particular, em seu contexto, mas, no momento posterior, afirma-se que, para que o particular seja, ou melhor, para que seja mais do que ele é, é necessário ter consciência de uma ideia externa que o

660 FREIRE, Paulo. **Política e educação**. São Paulo: Cortez, 1993, p.53 a 54.

convoca. Esse discurso ambíguo marca toda a sua obra, pois, por um lado, enuncia que a existência é determinada pelo contexto histórico específico, e a essência é simplesmente o desenvolvimento histórico da comunicação e do diálogo com os paradigmas de seu tempo. Logo, a reflexão sobre o que é ser está ligada à existência e, portanto, é “adquirida” por um contexto social contingente e mutável. Todavia, esse particular que buscou sua autonomia e sua verdade em negação a um todo hegemônico, toma consciência de que está relacionado a algo maior que ele mesmo: sua manifestação singular é simplesmente a realização de uma Ideia externa, a Humanização, que sempre foi “inata”. Ao final, para que o particular seja, é necessário “ser mais” do que ele é, pois sua atividade particular faz parte de um jogo ideológico de forças que é, por um lado, finito em seu conteúdo histórico, pois o jogo de forças muda com o tempo, mas sua forma é infinita, já que as histórias são orquestradas pela tensão entre as forças da Dominação e da Libertação, o que infere a transcendência. As histórias simplesmente desde sempre e para todo sempre são apresentações da Humanização. Assim, repete-se novamente a mesma contradição nessa “virada” pós-moderna de Paulo Freire, pois ele queria dizer que é necessário abraçar a era das incertezas, que devemos estar menos certos de certezas, superando os mecanismos teleológicos da modernidade. No entanto, o que ele realmente diz é que essa circunstância histórica é, no fundo, um problema da História. De outro modo, Freire critica as filosofias da História modernas com outra filosofia da História. A História é, na verdade, uma deontologia, cujo fundamento é pela certeza de uma consciência que tem a fé que há um absoluto que convoca à Humanização.

Ao fim, para Freire (1990-1996), todos devem se abster de suas certezas epistemológicas e ontológicas, mas nunca da certeza de que há uma conscientização sobre o mundo. Pois a dialética das consciências infere a certeza de que todas as coisas estão em devir, transformando-se a partir de oposições e superações. Tudo no mundo só pode ser, pela consciência do mundo. Lembremos da afirmação do educador, advinda do raciocínio do camponês: se não houvesse o homem, não haveria mundo. A pós-modernidade é a incerteza que se faz pela certeza de que a existência é resultado do devir de uma gramática opositiva: incertezas versus certezas, consciência crítica versus consciência ingênua, esperança versus desesperança, pós-modernidade progressista versus pós-modernidade conservadora, ideia

versus matéria, unidade versus diversidade e assim por diante. Para ele, todas oposições inferem a Humanização.

As crises epistemológicas da pós-modernidade são, em suma, crises existenciais, que devem ser superadas pela esperança para formação do sonho. Nas suas palavras:

O sonho se faz uma necessidade, uma precisão. E, em torno disto, mais um ponto que gerava críticas, exatamente o papel que eu reconhecia e continuo reconhecendo à subjetividade no processo de transformação da realidade ou às relações entre subjetividade e objetividade indicotomizáveis, consciência e mundo.⁶⁶¹

A dialética entre subjetividade e objetividade constitui a consciência do "ser-no-mundo" e é o método que a consciência deve percorrer para relacionar as diferenças e superar a crise da pós-modernidade, marcada pelas antinomias entre ideia e matéria que a modernidade não conseguiu superar. Aliás, devemos estarmos cientes Freire interpreta a dialética a partir da leitura de oposições externas, como na leitura senso comum triádica: Tese, antítese, síntese. Como na passagem: "Conhecemos a síntese antes de experimentarmos o embate dialético entre a Tese e a Antítese"⁶⁶². Repete-se aqui a mesma solução da "superação" da dialética idealista de Hegel e materialista de Marx proposta pelos "existencialistas culturais": as dicotomias são inferidas da presença de uma essência positiva perdida, um princípio transcendental na História.

É por essa razão da integração da referência geneticista, do biólogo Jacob François, como pressuposto para Humanização, não é uma atualização, e sim reforço do que antes já era pressuposto. Esse raciocínio induz a crer que toda forma do ser provém de um princípio que o molda e lhe dá formato: a forma é a essência. A essência se realiza na matéria, que está inserida em um quadro formal e se concretiza materialmente por meio dela. Logo, a matéria por si só não é nada, é simplesmente uma pura potencialidade de ser (uma clara alusão à herança platônica e aristotélica). Ou seja, a "vocação" e o "ser mais" estão inseridos nesse quadro formal, regidos por uma normativa essencial a priori, que pode potencialmente efetivar-se como "potência" em determinado contexto, afirmando a presença de sua forma pré-definida. Daí a necessidade da conscientização para que a essência venha a ser efetivamente realizada; a deontologia do ser, portanto, é sua necessidade prática, é a ética de

661 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.52.

662 FREIRE, Paulo. **Política e educação**. São Paulo: Cortez, 1993, p.19.

efetivar ou não efetivar esse ser abstrato. Logo, o homem deveria buscar ser (o que potencialmente é) para ser plenamente o que é.

Novamente, seu discurso oscila entre a ironia e a ingenuidade. Por um lado, o educador nos convida a sermos "pós-modernos progressistas", um enunciado que, ao mesmo tempo em que convoca à transformação de nossos saberes e à abertura para as incertezas, repete a mesma fórmula a partir de um raciocínio indutivo que acredita inferir uma essência transcendental a partir de oposições e contradições. A ironia reside em afirmar que é tempo de transformar certezas em incertezas, mas, ao mesmo tempo, repetir as mesmas certezas formais anteriores. A ingenuidade, por sua vez, reside em acreditar que ao enunciar as incertezas, se afirma o novo, quando, na verdade, esse "novo" repete soluções que são anteriores à modernidade. Ao final, busca-se superar as antinomias da pós-modernidade, pois afirma-se que as concepções modernas, com suas certezas, não dão conta de uma era de incerteza, mas, no fim, retornam a uma certeza ontológica pré-moderna.

Ou seja, aqui está a confusão sobre se existe ou não um princípio transcendental em Freire. Como vimos, a maioria dos comentadores e o próprio educador, de forma ambígua, insistem que não há um a priori – embora estruturam um fim transcendental implícito a ser alcançado. Primeiramente, a afirmação negativa insiste que, em Freire, o ser é incompleto; em segundo lugar, essa natureza é aberta, portanto, essa abertura para a humanização não infere nenhum telos para a história, pois ela não demarca o futuro do ser ou o fim da história, como o senso comum sobre Hegel e Marx advoga. O ser não é definido a priori, pois, pelos contextos históricos, ele se transforma em diversidade e pode ser mais do que as circunstâncias o determinam – inferindo sua indeterminação. Mas, em uma leitura atenta, podemos compreender que sempre houve um fundamento a priori: a estratégia retórica da oposição "inato" e "adquirido" infere uma forma anterior que sempre subjuga a experiência à sua racionalidade. No caso da vocação "ínata" para a humanização, o argumento afirma que ela é o norte normativo, mas ela é "potência", que pode ou não se realizar a partir do contexto. O contexto da consciência pode ou não propiciar as ferramentas para o ser "adquirir", em seu desenvolvimento potencial, mais do que as circunstâncias o determinam – daí a negação de um a priori transcendental. No entanto, se esse pressuposto se realiza ou não na experiência,

não nega, mas sempre afirma sua conclusão ontológica. Pois se não se realiza, a justificativa será que a situação não propiciou a aquisição de sua potência, seja pelo contexto social ou pela ingenuidade da consciência em refletir sobre sua experiência e as estratégias que tentou evocar sua potência. Essa estratégia está sempre presente nos ensaios de autocrítica de Freire. Após um evento, é comum ele argumentar que seus erros são efeitos negativos de sua ingenuidade em não ver a desumanização de seus atos. Agora, se alguma estratégia der certo, ele afirma que isso é evidência da experiência histórica afirmando a vocação para a humanização. Como no caso da alfabetização nos ciclos de cultura, que tem como objetivo fazer o sujeito ter consciência de sua existência, se a alfabetização despertar pontos positivos da subjetividade, como racionalidade, imaginação e criatividade, isso é inferência da vocação ontológica da humanização. Aquilo que evoca na experiência sentimentos positivos como empatia, amor, compaixão, ou da inteligência, criatividade, sabedoria e pensamento crítico, é presença da humanização. O contrário é a desumanização. Tudo que desperte para o ser das coisas e a racionalidade do ser é humanização. Mas essa fórmula vazia, que parece se adequar a tudo e se transforma conforme as necessidades do contexto, tem uma estrutura própria, uma racionalidade a priori de organizar as experiências conforme as necessidades ideológicas da humanização. Pois tudo, desde sempre, já é operado conforme a normatividade da dialética das consciências – com fim de organizar a diversidade para o único fim.

Mas essa ambiguidade entre ironia e ingenuidade, como apresentamos na seção I, faz parte do próprio método da dialética das consciências. Principalmente sua filtragem para a disputa ideológica política, os jogos lúdicos de Vicente Ferreira da Silva, foram pragmatizados por Jaguaribe, Corbisier e Vieira Pinto, que compreenderam a ação política como aposta absoluta do "ser-no-mundo" e que, como aposta na sua posterioridade, pode se tornar ingenuidade. Assim, sobre as contradições da conscientização, como afirmamos nesta tese, não devemos nos limitar apenas à leitura de Toledo (1978), Paiva (1978) etc., que se fixam em apresentar a contradição como elemento constitutivo do "existencialismo cultural". A contradição é um momento, uma determinação, mas como determinidade, como problematizado por Lebrun (1963), paradoxo é que dá o movimento da própria ideologia do método de conscientização.

As contradições não são o problema, pois elas já fazem parte da estratégia fundamental. A conscientização é universal, aplicável a diferentes contextos, mas ao mesmo tempo afirma a especificidade particular da história e da cultura. A contradição entre o particular e o universal da conscientização não é simplesmente um erro formal lógico, mas faz parte de sua práxis ideológica de unidade, dependendo de seus paradoxos para continuar operando. É como Žizek (1992) disse sobre a ideologia: ela, como um sintoma, “na condição de limite do sentido ideológico e ponto de seu desmoronamento, funciona, ao mesmo tempo, como sua condição de possibilidade”⁶⁶³. Nos discursos de Freire sobre o antagonismo e a diferença, sua proposição sempre força um opositor externo: o oprimido tem seu opressor. Eles estão em antagonismo, pois é desse contato que surge a relação com sua diferença e unidade. É por essa razão que ele insiste que não há contradições internas ao pensamento progressista, pois todos têm o mesmo objetivo. As oposições são apenas diferenças, mas o antagonismo é a questão central, pois cada um interpreta de forma diferente. As oposições, portanto, não são impedimentos, mas impulsionam a unidade, ou seja, o problema sempre infere uma unidade orgânica. Mas essa unidade ideológica implica seu paradoxo fundamental, pois a conscientização necessita ontologicamente tanto da diferença opositiva quanto do antagonismo. Isso fica mais explícito em sua filosofia da história: a desumanização em oposição à humanização. Todo movimento da história é uma luta do bem contra o mal, no fim, são as oposições e o antagonismo que movem o ser. Quebrada essa relação, acaba a própria história.

Ademais, a necessidade do discurso freiriano da tolerância e do abraço à diferença é uma estratégia ideológica de acalmar as diferença e antagonismo da esquerda afim de organizar elas pela afirmação do seu particular como Universal. Lebrun (1963) foi o primeiro a compreender isso a partir de Vieira Pinto, seguido por Rodolfo Kusch (1976), Paiva (1978) e Maria Manfredi (1978), a partir de Freire. O discurso de Freire afirma que veio resgatar a qualidade do particular, subjugado a uma identidade hegemônica, mas sua solução é produzir uma identidade diretiva hegemônica, da qual acredita que não irá subjugar nem castrar o particular, mas sim libertá-lo. Essa identidade é formada pelo diálogo, concebido como

663ŽIŽEK Slavoj. **Eles não sabem o que fazem – O sublime objeto da ideologia**. Jorge Zahar EditorLtda. Rio de Janeiro, 1992. p.9.

mediador da essência do ser e encontro amoroso, mas, como argumenta Manfredi, esse processo parece ter propriedades mágicas. Pois todo percurso do particular não é a afirmação de sua particularidade, mas a adequação uma ideia mística de Unidade transcendental do ser. Todo o sofrimento do mundo terreno é visto como um afastamento dessa ideia, e o particular só será particular enquanto síntese entre diversidade a partir dessa unidade, pois essa é a essência absoluta do ser. Ou seja, o diálogo se torna uma forma ideológica de impor um discurso hegemônico, recalcando o antagonismo presente na disputa política.

É válido ressaltar que determinar o ser como algo partidário não é estranho ao próprio Paulo Freire (1990), pois, na própria forma de educar, há um direcionamento para o ser. Como ele mesmo dizia: “Do ponto de vista crítico, é tão impossível negar a natureza política do processo educativo quanto negar o caráter educativo do ato político. [...] Entendemos então, facilmente, não ser possível pensar sequer a educação sem que se esteja atento à questão do poder.”⁶⁶⁴ Em outras palavras, em primeiro momento, Freire estava ciente de que há um real que separa uma perspectiva da outra. Quando comentava sobre a hegemonia da educação burguesa, ele afirmava: “A educação burguesa, a que criou ou conformou a burguesia, mas a burguesia que, chegando ao poder, teve o poder de sistematizar sua educação.”⁶⁶⁵ A burguesia tensionava antagonicamente a aristocracia, que era a classe hegemônica. Ela só poderia tomar o poder por meio da revolução e, assim, sistematizar uma educação que servisse aos seus interesses.

Mas antagonismo não faz parte do ser, mas está em oposição a ele. Trata-se de oposições externalistas. Isto fica explícito na sua passagem sobre antagonismo entre temas, em sua obra *Conscientização*:

Diante de um “universo de temas” em contradição dialética, os homens tornam posições contraditórias; alguns trabalham na manutenção das estruturas, e outros, em sua mudança. Na medida em que cresce o antagonismo entre os temas que são a expressão da realidade, os temas da realidade mesma possuem tendências a serem mitificados, ao mesmo tempo que se estabelece um clima de irracionalidade e de sectarismo. Este clima ameaça arrancar dos temas sua significação profunda e privá-los do aspecto dinâmico que os caracteriza. Numa tal situação, a irracionalidade criadora de mitos converte-se, ela própria, em tema fundamental. O tema que se lhe opõe, a visão crítica e dinâmica do mundo, permite “desvelar” a realidade,

664 FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler**. Cortez. São Paulo, 1989, p. 15-16.

665 FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler**. Cortez. São Paulo, 1989, p.16.

desmascarar sua mitificação e chegar à plena realização do trabalho humano: a transformação permanente da realidade para a libertação dos homens.⁶⁶⁶

O antagonismo faz parte da “mistificação” do ser. A partir de sua oposição, chegaremos à realização plena do trabalho humanização. Freire deixa claro que essa plenitude não é uma paz imperturbável, já que o devir terreno impele o ser-no-mundo, incompleto, à transformação constante, ou seja, ao que o educador conceitua como “ser mais”. Nem mesmo a revolução, afirma ele (1981), em *Ação cultural para a liberdade*, esgota a tensão de nossa existência. No entanto:

Ela resolve as contradições antagônicas que fazem a tensão mais dramática. Mas, precisamente porque participa da tensão, ela é tão permanente quanto aquela. Dentro da história, é impossível pensar na instauração de um reino de paz imperturbável. A história é devenir, é acontecimento humano.⁶⁶⁷

É por isso que o paradoxo da humanização é ideologicamente necessário – dele não é apenas contraditório, como insistem Paiva (2000), Rodolfo Kusch (1976), Paiva (1978) e Maria Manfredi (1978). Insistimos que ele não é apenas uma contradição lógica, pois ele não se finitiza por suas inconsistências; ao contrário, ele “funciona” exatamente por conta delas. Suas operações não têm como fim a equivalência entre identidade e coisa, mas sim convocar para operações político-ideológicas. Assim, a leitura do paradoxo, a contradição não destrói seu método, mas sim o movimenta e dá impulso para sua ação política. Freire reivindica a relação com o outro, pois o contato é um sintoma da deturpação da relação ser. O conflito comunicacional é uma corrupção do mundo terreno, do ser em sua essência. Isso significa que a desarmonia tem seu conteúdo histórico finito, e o ser-no-mundo é, simplesmente, a forma de negação da harmonia do ser com sua substância histórica, que evoca a comunhão de todos com seu criador. Mas a busca pela essência é, no fim, infinita – a humanização jamais deve se completar. A vitória dos oprimidos contra a opressão é apenas um momento da exteriorização da humanização, mas para que a humanização continue na História, são necessárias as conturbações, os conflitos e a desumanização para novamente impulsionar a busca pela essência do ser-no-mundo. É necessário, ontologicamente, que a História tenha seu opositor.

666 FREIRE, Paulo, 1921 - F934c **Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire** / Paulo Freire; [tradução de Kátia de Mello e Silva; revisão técnica de Benedito Eliseu Leite Cintra]. – São Paulo: Cortez & Moraes, 1979, p.17.

667 FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade**. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981. 149 p. 21cm (O Mundo, Hoje, v. 10)

O grande telos da História e desenvolvimento de oposições que lutam antagonicamente pela mudança ou conservação, o que significa dizer que o antagonismo é um sintoma do isolamento das partes, que ainda não encontraram sua Unidade. A parte “progressista” é rica em diversidade, ela pode ser para si antagônica a outra, mas não contém em si mesmo o antagonismo, pois o antagonismo é somente uma corrupção do processo desumanização ao longo dos séculos de dominação. Freire (1992) reitera que diversidade tem sua Unidade, pois mesmo com as diferenças elas têm o mesmo alvo. E é por meio dessa unidade que a diversidade deve lutar contra os antagonismos:

Que só uma política radical, jamais, porém, sectária, buscando a unidade na diversidade das forças progressistas, poderia lutar por uma democracia capaz de fazer frente ao poder e à virulência da direita. Vivia-se, porém, a intolerância, a negação das diferenças. A tolerância não era o que deve ser: a virtude revolucionária que consiste na convivência com os diferentes para que se possa melhor lutar contra os antagônicos.⁶⁶⁸

Tanto as determinações anteriores, como da própria época pós-moderna, o antagonismo é um evento histórico finito, ele se manifesta entre aqueles que se convenceram de “serem mais”, aqueles que querem humanizar, e aqueles que querem apenas conservar os mecanismos de desumanização. Ou seja, o antagonismo em Freire, mesmo na pós-modernidade, é mediado pela mesma normativa de seus momentos anteriores: as lutas não são marcadas por um antagonismo interno à realidade, mas pela oposição a uma Ideia externa, a humanização. O antagonismo reside naqueles que impedem o diálogo de operar sua vocação de dar existência. Como na passagem:

Isso não deve significar, porém, que as diferenças de opções que marcam os distintos discursos devam afastar do diálogo os sujeitos que pensam e sonham diversamente. Não há crescimento democrático fora da tolerância que, significando, substantivamente, a convivência entre dessemelhantes, não lhes nega contudo o direito de brigar por seus sonhos. O importante é que a pura diferença não seja razão de ser decisiva para que se rompa ou nem sequer se inicie um diálogo através do qual pensares diversos, sonhos opostos não possam concorrer para o crescimento dos diferentes, para o acrescentamento de saberes. Saberes do corpo inteiro dos dessemelhantes, saberes resultantes da aproximação metódica, rigorosa, ao objeto da curiosidade epistemológica dos sujeitos. Saberes de suas experiências feitos, saberes “molhados” de sentimentos, de emoção, de medos, de desejos.⁶⁶⁹

668 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.50.

669 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.11.

Chegamos aqui ao cerne da necessidade ideológica da tolerância. Ela desempenha aqui a mesma função ideológica da transitividade dialógica vista nos primeiros trabalhos de Freire. O argumento infere que os conflitos se fixam em contendas e desavenças, não levando a lugar algum, enquanto o diálogo, por outro lado, é uma forma amistosa de compreender e reconhecer o outro, acalmando as vontades divergentes e relativizando a verdade, na medida em que cada um expressa sua visão sobre o mundo. No entanto, há uma reviravolta: dizer "a sua palavra" não é apenas expressar uma subjetividade ou realizar uma atividade subversiva contra discursos hegemônicos, ela é a realização das qualidades do ser. Ou seja, a retórica freiriana afirma a diferença e, em seguida, busca normatizá-la por meio de uma ontologia do ser. Os conflitos de comunicação são negações do diálogo, que se "revela" não apenas como uma conversa amistosa, mas como o desenvolvimento da vocação à humanização. Todos os conflitos terrenos refletem a natureza humanizadora em busca de sua harmonia. A retórica, assim, transcende o evento ôntico para induzir uma dimensão ontológica. Toda dimensão abstrata tem como fim a práxis, a constituição entre ideologia e ontologia: "dizer a sua palavra" é também uma estratégia política para conservar sua forma ontológica. Ao revelar a esperança como centro ontológico da humanização do ser-no-mundo na pós-modernidade, Freire propõe uma nova unidade na esquerda, onde o amor e a tolerância à diversidade devem prevalecer sobre a intolerância e as desavenças da esquerda moderna. Como na passagem: "O antagonismo não se dá entre a prática educativa para a libertação e a prática educativa para a responsabilidade. O antagonismo se verifica entre a prática educativa, libertadora, rigorosamente responsável e a autoritária, antidemocrática, domesticadora."⁶⁷⁰ Mas o discurso em favor da tolerância também é uma forma de dizer aos seus críticos: "Sejam tolerantes ao conhecerem minhas palavras, pois elas são asseguradas pelo Absoluto". Diz-se abraçar a diferença e a incerteza, mas o que verdadeiramente se faz é unificar a negatividade do mundo terreno, seja contradições, antagonismos e contingências históricas, como conflitos comunicacionais para uma Unidade geral determinada. Das incertezas terrenas infere-se um absoluto supraterrano, e o diálogo cumpre o dever transcendental de unificar os sujeitos para além da experiência da negatividade, como parte de uma segunda natureza: a humanização. Mas a ontologia do ser como experiência ideológica serve para unificar as diferenças para a

670 FREIRE, Paulo. **Política e educação**. 5.ed. São Paulo: Cortez, 1993, p.44.

formação de um projeto geral do ser, ou uma aposta que direciona as diferenças para o "ser-no-mundo" (como no nacionalismo, democracia liberal, socialismo humanizador, etc.) em direção à humanização. No fim, o discurso de uma pró-ontologia da "pós-modernidade progressista" que abraça incerteza e a diferença, de forma implícita, infere uma práxis ideológica diretiva que tenta unificar as incertezas dos particulares a partir de uma certeza particular absolutizada como universal.

O abraço a incerteza e tolerância a diferença não é algo novo, ele já é interno ao próprio "existencialismo cultural". Freire repete, novamente, a mesma estratégia formal do seu primeiro texto. A partir do método indutivista dos "existencialistas culturais", tudo, a princípio, parece ser uma luta ideológica que infere ontologias momentâneas, as quais são sempre apresentações de Deus na Terra. As ideias são problemas ideológicos que tentam acertar o alvo, mas, ao errá-lo, fazem História. As histórias particulares são, simplesmente, a busca do ser, depositado nos mistérios de Deus. As contradições históricas representam uma ordem superior para além da história; as ideologias são subprodutos da oposição ontológica da meta-História entre dominadores e dominados. Dessa dialética infere-se uma antropologia "humanista" perdida, uma essência a ser evocada, já que todos os traços negativos das histórias são reflexo da contradição entre o homem e sua essência supra-terrena. A experiência empírica histórica, para Freire, está em contradição com a "natureza humana", e essas contradições induzem uma luta contingente e infinita na História, como realização da vocação humanizadora na Terra. Assim, como o pragmatismo dos isebianos e cristãos radicais, não importa se eu faço ideologia e se minha ação é incerta, pois a produção ideológica terrena e suas incertezas estão sempre garantidas pelo Absoluto.

A ingenuidade e a ironia se apresenta novamente no enunciado de Freire sobre a virada para a pós-modernidade, quando ele afirma: "o pensamento pós-moderno radical reage contra toda certeza demasiado certa das certezas". Pois, no final, o educador repete as mesmas certezas que permeiam toda a sua obra. É irônico e ingênuo afirmar que a pós-modernidade é marcada pelo fim das grandes narrativas, das filosofias da História e das leituras metanarrativas, e que, ao mesmo tempo, o educador, após combater as certezas da modernidade, resolva os problemas por meio de uma metanarrativa, partindo de uma natureza humana que encontra o sentido de sua ação em uma filosofia geral da História.

Mas a “ingenuidade” é a astúcia da razão existencialista humanizadora. Assim, como a ingenuidade que é tão proferida por Vieira Pinto e Corbisier, atuam como aparente ingenuidade que, como confessado também por Freire, não sabem os rumos da ação ideológica, mas por outro lado têm a certeza ontológica da ação. Visto que o processo ideológico é a forma de aposta em um sistema político ôntico positivo mais próximo da verdade ontológica epocal, apostar é a realização ontológica do ser-no-mundo, ou seja, é o processo eterno da História do ser. Os erros que se produzem, que podem ser desastrosos, no entanto, podem posteriormente ser compreendidos retroativamente como processos negativos do desenvolvimento da História, como efeitos colaterais da aposta, ou como diria Freire, fazem parte da desumanização. É por essa razão que os conceitos em Freire são ambíguos, pois suas operações formais, a partir das induções, têm o objetivo de ser substratos ideológicos. Assim como no pragmatismo dos isebianos, eles operam como estimulantes para que os interlocutores sejam convencidos a se engajar em um projeto unitário resguardado por um princípio Absoluto. Isso fica, novamente, explícito no momento em que Freire (1992) diz:

Pensar que a esperança sozinha transforma o mundo e atuar movido por tal ingenuidade é um modo excelente de tombar na desesperança, no pessimismo, no fatalismo. Mas, prescindir da esperança na luta para melhorar o mundo, como se a luta se pudesse reduzir a atos calculados apenas, à pura cientificidade, é frívola ilusão. Prescindir da esperança que se funda também na verdade como na qualidade ética da luta é negar a ela um dos seus suportes fundamentais. O essencial como digo mais adiante no corpo desta *Pedagogia da esperança*, é que ela, enquanto necessidade ontológica, precisa de ancorar-se na prática. Enquanto necessidade ontológica a esperança precisa da prática para tornar-se concretude histórica. É por isso que não há esperança na pura espera, nem tampouco se alcança o que se espera na espera pura, que vira, assim, espera vã.⁶⁷¹

Essa ambiguidade aparece novamente como uma espécie de ato potência: ela é uma marca no ser, uma qualidade intrínseca, mas não se realiza em si mesma, ela deve ser evocada pela situação histórica, é impulso transhistórico que Morrow e Torres enfatizam, de transcender a circunstância de opressão. Mas como vimos que melhor explicou isso foi Vicente Ferreira da Silva (2009), as qualidades intrínsecas da “pessoa humana” expressam sua força ontológica quando são recalcadas e reprimidas por determinações históricas. Reverberando nos isebianos, a partir dos impulso lúdico do ser no tempo, expresso por Silva,

671 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.6.

por um lado, é um processo da ontologia epocal, o *dasein* existencialista, por outro, como impulso ideológico para *práxis*.

Como na ambiguidade entre ontologia e ideológica da esperança como norte do “ser-no-e-com-o-mundo”. Assim como nacionalismo, transitividade democrática, socialismo humanizador, por um lado expressam uma qualidade ontológica do ser não reconhecida pela circunstância, por um outro, como ser-no-mundo, é o norte deontológico (um dever ideológico) de resgate de uma segunda natureza recalcada. A a esperança, por um lado, pode ser induzida como conceito abstrato do ser, como na teleologia (como uma das três virtudes teologais, como fé e caridade), mas por si só o conceito de esperança é vazio. Se fosse verdadeiro por si só, a esperança já seria inata ao ser independente do contexto, mas como essa qualidade não tem força de operar por si, ela é potencialmente verdadeira *a posteriori*, como dizia Corbisier (1960) sobre as ontologias epocais: é o impulso ideológico que dá forma à ação. Essa determinidade ainda se torna presente quando Freire (1992) diz:

Sem um mínimo de esperança não podemos sequer começar o embate mas, sem o em ate, a esperança, como necessidade ontológica, se desarvora, se desenderereça e se torna desesperança que, as vezes, se alonga em trágico desespero. Daí a precisão de uma certa importância em nossa existência, individual e social, que não devemos experimentá-la de forma errada, deixando que ela resvale para a desesperança e o desespero. Desesperança e desespero, consequência e razão de ser da inação ou do imobilismo.⁶⁷²

Ou seja, Freire, como bom discípulo de Vieira Pinto, está dizendo, primeiramente, que o particular não é reconhecido em sua singularidade e autonomia, que há uma força hegemônica que domina o particular, impedindo-o de realizar suas qualidades. Assim, o discurso passa para o momento da relativização, onde não há certezas absolutas e devemos nos desgarrar das verdades gerais e mecanicistas, pois nenhuma força racional pode homogenizar o particular situado. O absoluto se expressa a partir das induções da "consciência autêntica". Os conflitos fazem parte das fraseologias do “ser-no-mundo”, produzidas historicamente pela passagem da comunicação ao diálogo. Elas são oposições da razão, para ser concretamente, deve-se encanar como ideologias momentâneas que impulsionam e convertem outras consciências à luta pela transformação do mundo. No entanto, paradoxalmente, essas ideias historicamente finitas realizam a qualidade ontológica do ser no “ser-no-mundo”, e o ente é simplesmente um sujeito da grande metanarrativa

672 FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, edição 2005. p.6.

teodiceia dialética da Dominação e Libertação. O pragmatismo terreno das ideologias são, simplesmente, representações dessa Ideia Supraterrena e imutável; os conflitos epocais são expressões de negação a essa Ideia. Enfim, a relativização culturalista da não-diretividade esconde um sujeito-substância operando sua necessidade por trás da particularidade. A consciência acredita que faz sua própria história e tem autonomia, mas é, na verdade, sujeito de uma substância externa.

A pós-modernidade, para Freire, assim como a modernidade, é destituída de suas rupturas radicais. Se a modernidade é marcada pela negação de uma coisa em si, externa ao processo da experiência, com apenas relações formais na experiência, a pós-modernidade é marcada pela problematização da arbitrariedade da forma. As relações são dispositivos de poder, operações logocêntricas que destituem as experiências empíricas imediatas do corpo pela afirmação de uma normatividade da razão. Žizek (1992) apresenta uma interessante analogia sobre a tensão entre modernidade e pós-modernidade, a partir do cinema. Nas suas palavras:

Partamos de *Blow up*, de Antonioni, talvez o último grande filme modernista. (...) A chave do filme nos é dada, entretanto, pela cena final: o herói, resignado em virtude do beco sem saída a que sua investigação levou, passeia perto de uma quadra de tênis, onde um grupo de *hippies* finge estar jogando tênis (sem bola, eles simulam os lances, correm, pulam etc.); no contexto desse jogo simulado, a bola imaginária salta sobre a cerca da quadra e pára bem perto do herói; ele hesita por um instante, e depois aceita a brincadeira: inclina-se e faz o gesto de apanhar a bola e tom ar a atirá-la na quadra... Essa cena, evidentemente, tem uma função metafórica em relação à totalidade do filme, torna sensível o assentimento do herói ao fato de que “o jogo funciona sem objeto”: os *hippies* não precisam de bola em seu jogo, assim como, em sua própria aventura, tudo funciona sem corpo. A maneira “pós-moderna” é o oposto diametral desse processo, e consiste, não em mostrar o jogo, que também funciona sem objeto e que é posto em movimento pelo vazio central, mas em *mostrar diretamente o objeto* e tom ar visível, *no próprio objeto*, seu caráter indiferente e arbitrário: o mesmo objeto pode funcionar, sucessivamente, como dejetos repulsivos e aparição sublime, carismática; a diferença é puramente estrutural: não se prende às “propriedades efetivas” do objeto, mas unicamente a seu lugar, a seu engate num traço simbólico.⁶⁷³

Lembremos da problemática no capítulo anterior. Em Hegel, a problemática é como as coisas são mediadas, como são constituídas por uma racionalidade; a coisa em seu processo de passagem a sujeito-objeto. A passagem da constituição da substância objeto, como em si

673 ŽIŽEK Slavoj. **Eles não sabem o que fazem – O sublime objeto da ideologia**. Jorge Zahar Editor Ltda. Rio de Janeiro, 1992, p.183.

mesma é uma aparência necessária, pois sua substância imediata é negada pelo processo de constituição das mediações, apresenta que a coisa tornou-se sujeito de uma relação. Já em Marx, a problemática está nesse excesso de formalização da modernidade, daí que sua crítica tem como centro a forma social capitalista, visto que é no capitalismo que o processo da modernidade (social e metafísico) é levado às últimas consequências. As coisas estão presas à formalização da substância sujeito Capital, reféns do obscurantismo da forma mercadoria. Sua crítica centra-se na mistificação do processo formal dessa substância sujeito, a coisa já não é coisa na sua experiência imediata, e sim somente é pelo processo de dessubstancialização operado pela mercadoria no capitalismo. Mas aqui, podemos observar que ambos centram-se na experiência dos processos de racionalização da forma sujeito, como no exemplo de Žižek (1992), a formação do sujeito onde seu corpo real é operado por uma substância sem corpo, ou seja, que dá racionalidade ao seu corpo não é ele em si mesmo, mas sim como o jogo funciona. O corpo, para ter substância, é obrigado a cumprir as normativas de uma racionalidade, a operação de mediações da razão empurra o corpo a adentrar em uma apresentação. Mas a questão do pensamento moderno é que a formação do sujeito é operada pela negatividade, não há fundamento positivo como nas racionalidades pré-modernas e clássicas, ele é apenas uma operação de negações a formas. Ele pode negar a participar desse jogo e, a partir da racionalidade operante, propor ou lutar para a formação de um sujeito que luta por uma nova forma de organizar o jogo. Nesse sentido, mesmo que Marx critique a substância sujeito capitalista, o comunismo é uma atividade negativa à forma presente, o sujeito comunista virá a ser do processo de subversão do jogo presente. Por outro lado, o pós-modernismo não consiste apenas na formação do jogo sem objeto e suas regras, a formação do sujeito que consiste a partir de negações, seja aquele presente na normatividade da racionalidade, ou na formação estratégica do sujeito que se rebela com a forma dominante, mas sim mostrar o caráter indiretamente arbitrário da formação do sujeito.

O pós-modernismo não nega que o jogo pode funcionar sem objeto, mas relativiza o objeto, pois ele pode ser repulsivo ou sublime de acordo com suas coordenadas e posições simbólicas. Por exemplo, a obra de Marcel Duchamp, "Fonte", um simples mictório, passou de repulsivo para sublime simplesmente pela alteração da posição do contexto do banheiro para exposição artística. O sujeito pós-moderno é a expressão máxima dessa fluidez, levada às

últimas consequências, afirmando a inconsistência e ausência de essência nas coisas. Essa mesma relativização se daria na Humanização, caso Freire tivesse realmente abraçado o pós-modernismo. Essa essência que ele afirma ser a vocação seria ressignificada como arbitrária, do ponto de vista de uma ontologia do ser, pois no desdobrar da História o telos desde sempre está posto como normatividade, não importa se é afirmativo ou negativo na experiência empírica, as ações dos homens sempre são a realização da afirmação ou negação de sua natureza humanizadora. E, passando para o nível performático ideológico, a humanização poderia ser tanto repulsiva como sublime. Sublime quando depende do contexto, por exemplo, o discurso humanista neoliberal enuncia que todos são humanos, mas no efetivo há uma hierarquia, os indivíduos são categorizados entre aqueles que são mais ou menos humanos - a humanização poderia ser uma atividade de denúncia. Repulsivo, quando sua subversão gera frutos, quando a incoerência é vencida, ele revira a questão e afirma que o próprio humanismo é o problema. Como lembra Safatle (2009), a crítica pós-estruturalista ao humanismo “nos leva a perguntar se as tentativas de conservar a humanidade do homem não seriam, no fundo, maneiras relativamente astutas de perpetuar o pensamento ocidental sob a sombra de uma certa teologia que não tem coragem de dizer seu nome”.⁶⁷⁴

Embora Freire (1993) reconheça que ele não entrou no debate com os autores considerados pós-modernistas, resultando na ideia de que a pós-modernidade, para ele, se resume a um "clima cultural de incertezas". Todavia, é possível observar que mesmo ele não tratando da filosofia, ele ainda palpita sobre suas divergências. Como na passagem onde afirma que a filosofia pós-moderna é “muitas vezes adquirida ao preço do sacrifício de narrativas de liberdade subscritas por uma imaginação ética”.⁶⁷⁵ Daí ele insiste que há autores pós-modernos (como Maclaren e Giroux) que absorvem os pontos positivos da pós-modernidade, que vão na direção de:

(...)discursos de libertação, aqueles que são intencionais, racionais, dialéticos, mas não totalizantes e abertos às necessidades particulares e específicas dos oprimidos. Esta é, creio eu, uma forma de evitar tanto a lógica totalizante eurocêntrica e androcêntrica com as suas raízes hegelianas, como o

674SAFATLE, Vladimir, **Sobre a potência política do inumano: retornar à crítica ao humanismo**. In. NOVAES, A. (Org.). A condição humana. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

675 Tradução nossa. FREIRE, Paulo, Prefácio. IN MACLAREN Peter and LEONARD Peter. **Paulo Freire: A critic encounter**. published .1993 by Routledge 11 New Fetter Lane, London, p.12.

pessimismo que advém de uma teoria crítica exclusivamente presa numa filosofia de não-identidade.⁶⁷⁶

E mais ainda, Freire se posiciona contra o “pessimismo” da “não-identidade” pós-moderna, porque:

As narrativas de libertação estão sempre ligadas às histórias das pessoas, e as histórias que escolhemos contar, e a forma como decidimos contá-las, constituem a base provisória do que poderá significar uma pedagogia crítica do futuro. Tal pedagogia reconhece que a identidade é sempre pessoal e social e que, embora não possamos prever o caminho da ação histórica ou nomear antecipadamente a agência humana, nunca poderemos desistir da luta pela autoformação e autodefinição de tal forma que a dominação e o sofrimento em nesta sociedade são sempre minimizados. Inventar novas identidades como agentes culturais ativos para a mudança social significa recusar permitir que as nossas narrativas pessoais e colectivas de identidade sejam despolitizadas ao nível da vida quotidiana. Os teóricos pós-modernos começaram a deixar claro nos seus escritos que o que deve fundamentar contingentemente a identidade num mundo pós-moderno em que a subjectividade se desvinculou das suas antigas narrativas de justiça social é uma política pós-colonial de ética e compaixão.⁶⁷⁷

Como um bom pintoniano, Freire está insistindo que é necessário dialectizar as diferenças da pós-modernidade para um “personalismo-existencialista”. O centro é que as narrativas pessoais que negam qualquer coisa que não seja seu particular, expressam, através de suas negações, uma essência existencial temporal, que demanda uma identidade social, um projeto geral, para a autoformação da humanização na terra. Posicionamento diametralmente oposto aos autores considerados pós-modernistas como Nietzsche, Foucault, Derrida, Deleuze, Guattari etc., que são anti-dialéticos e críticos das filosofias da História e do progresso. Não caberia para eles o diálogo como sintetizador da diferença e do conflito – haveria, provavelmente, denúncias do logocentrismo do diálogo, a unidade na diversidade como um dispositivo de razão comum, a “vocação” como discurso de rebanho, e a

676 Tradução nossa. FREIRE, Paulo, Prefácio. IN MACLAREN Peter and LEONARD Peter. **Paulo Freire: A critic encounter**. published .1993 by Routledge 11 New Fetter Lane, London, p.12.

677 Tradução nossa. FREIRE, Paulo, Prefácio. IN MACLAREN Peter and LEONARD Peter. **Paulo Freire: A critic encounter**. published .1993 by Routledge 11 New Fetter Lane, London, p.12.

humanização como niilismo⁶⁷⁸. Principalmente sua teleologia da Humanização seria fortemente criticada e combatida⁶⁷⁹.

Ao fim, na virada para a pós-modernidade em Freire, nada que é enunciado reflete na forma de sua problematização. As críticas aos mecanicismos das filosofias da História modernas são suplementadas por mais uma filosofia da história. Freire diz que "o pensamento pós-moderno radical reage contra toda certeza demasiado certa das certezas", mas sempre é implícita uma essência ontológica absoluta responsável pelas incertezas ônticas e o "inacabamento" do "ser-no-mundo". A virada para a pós-modernidade na questão da Humanização é, assim como na sua problematização dos modernos, um discurso que tenta sustentar as incertezas pela assertiva de que há um amparo maior. A aposta para mudança, mesmo diante de um sujeito que tem consciência da incerteza e incompletude das práxis na história, no transcendental, há garantia de que há um telos, um princípio que dá sentido e direção às incertezas. Ou seja, Paulo Freire não consegue lidar com as rupturas modernas e pós-modernas do desamparo que o jogo pode funcionar sem objeto. Ele tenta curar as rupturas abertas pela afirmação de que são efeitos negativos da modernidade e da pós-modernidade, são efeitos colaterais da vocação no desenvolvimento da Humanização na História. Para ele, tudo o que é considerado "negativo" é, na verdade, a expressão da desumanização. Ou seja, ele não pode aceitar as rupturas da modernidade e da pós-modernidade, pois aceitá-las signica abandonar sua conscientização. É por essa razão que autores modernos, como Hegel e Marx, modernistas como certos autores de Frankfurt, ou teóricos pós-estruturalistas, seriam "fatalistas" demais para Freire - a estratégia do educador com esses autores é sempre mitigar e

678 Basta lembrarmos das críticas pós-modernistas que Freire recebeu. Nos anos 1970, Kusch classificou ele de eurocêntrico. (ver Kusch, R. (1976). Geocultura e desenvolvimentismo. Em Geocultura de homem americano, (pp. 76-90). Buenos Aires: Fernando Garcia Cambeiro.) Nos anos 1990, K. Weiler fez críticas feministas e de caráter decolonial. Ver Walter Paulo Freire mais do que nunca: uma biografia filosófica / Walter Kohan. - 1ª edição para o estudante - Cidade Autônoma de Buenos Aires: CLACSO, 2020.

679 Como diz Saflate (2009) sobre humanismo no século XX. "Encontramos essa temática em autores como Deleuze, Derrida e, principalmente, Michel Foucault. Já um outro grupo, fortemente vinculado à tradição dialética (Lacan, Adorno), compreende tal problemática como momento necessário a ser superado através da renovação da teoria do sujeito. Tanto é assim que em momento algum nem Adorno nem Lacan abandonarão a figura do sujeito agente, embora também não admitirão tentativas de regular tal agência a partir de conceitos que nos levariam a acreditar que a humanidade do homem já está realizada." Ver SAFATLE, Vladimir, **Sobre a potência política do inumano: retornar à crítica ao humanismo**. In. NOVAES, A. (Org.). A condição humana. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

controlar seus excessos por um raciocínio opositivo dialético a partir da comunicação e diálogo.

Sobre a relação de Freire com a modernidade e a pós-modernidade, poderíamos dizer o mesmo que Zizek (2006) argumenta sobre a contemporaneidade, em suas palavras:

Encontramos hoje no mercado numerosos produtos dos quais foram extirpadas as suas propriedades nocivas: café sem cafeína, natas sem matéria gorda, cerveja sem álcool... E a lista continua: poderíamos também falar da sexualidade virtual como uma sexualidade sem sexo, da doutrina militar de Colin Powell da guerra sem perdas (do nosso lado, como é óbvio...) como de uma guerra sem guerra, da redefinição contemporânea da política, enquanto arte da administração confiada a peritos, como de uma política sem política, e até do multiculturalismo liberal contemporâneo como de uma experiência do Outro, mas privado da sua Alteridade (um Outro idealizado, que pratica danças fascinantes e que, no domínio da ecologia, tem uma abordagem holista da realidade, desde que nunca sejam levantadas certas questões, como as violências perpetradas contra as mulheres). A realidade virtual não faz mais do que generalizar este processo que consiste em oferecer um produto privado da sua substância, privado do seu núcleo de real, de resistência material – tal como o café descafeinado com sabor e aroma a café, mas que não é verdadeiro café, a realidade virtual é vivida como uma realidade sem ser uma.⁶⁸⁰

Freire, a todo momento, tenta recalcar as propriedades nocivas do processo de conscientização. É sempre a posição antagonista ou opositiva que carrega a nocividade da desumanização. Essa divisão aparece tanto na consciência opressora quanto na ingênua, a opressora como antagonista à Unidade e a ingênua como opositiva – ambas estão em contato com o outro e não em uma relação com a Unidade. Assim, quando ele fala da pós-modernidade, ele insiste que há a posição progressiva e, como antagonista, a conservadora. Mas dentro do quadro progressista existe muita diversidade e, por outro lado, muita oposição. Para citar algumas delas das quais o educador enfatiza, há aqueles mais agarrados a "ideias antigas", como os modernos e os marxistas, e outros mais agarrados à diferença e à incerteza absoluta, os pós-modernos da não-dentidade. Nessa oposição, não há contradição, pois a contradição é com seu antagonista, como ele mesmo insiste. Pois ambos, de algum modo, estão tentando emancipar-se, mas ainda não têm a consciência da sua Unidade. A solução é afirmar que esse conflito é fruto do mundo finito contraditório da comunicação, partes do problemas do ser-com-o-mundo. Falta a eles a síntese dialógica – o reconhecimento de

680ŽIŽEK, Slavoj. **A Marioneta e o Anão — O Cristianismo entre Perversão e Subversão**. Tradução de Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Revisão de texto: Miguel Rodrigues. Capa: Relógio D'Água Editores sobre fragmento de Corpus Hypercubicus, 1954, de Salvador Dali. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006. p.121.

"Unidade com a diversidade", tanto terrena como transcendental. Todavia, esse processo de formação de uma "razão comum" retira os excessos da diversidade, privando-os de sua própria divisão, de sua substância particular em resistência à unidade.

Seu problema está em abstrair os problemas sociais para a dialética das consciências, em que as divisões sociais podem ser superadas pela conscientização a partir de um raciocínio dialético opositivo entre Eu e Tu (Martin Buber), que mistifica e idealiza o outro como aquele que desenvolve o processo de práxis para a Unidade com a diversidade. O outro torna-se um objeto de fascínio, seja ele na posição de oposição ou de antagonista, pois suas negações aparentam que algo nele é mais do que ele é. É como o argumento de Vicente Ferreira da Silva, a subjetividade como movimento negativo que possui uma vontade insaciável de afirmar sua particularidade sobre o outro, implica uma transcendentalidade para além da experiência empírica, pois não há nada no mundo que sacia essa vontade. Daí concluir, na subjetividade, a inferência de qualidades transcendentais, tanto pela falta da realidade temporal sensível, quanto pela afirmação de que em outro lugar, ou em outro plano, como Freire, há uma essência que ampara esse desejo insaciável. Esse amparo é próprio do Absoluto, que unifica essa carne desejo à sua Unidade. Mas ao final desse processo, o outro, como alteridade, já não é mais outro, pois ele perde sua própria alteridade real, como aquele que não tem identidade definida, e agora torna-se um sujeito definido por uma identidade transcendental. Ou seja, como insistimos anteriormente, em Freire não há outro, pois não há o "seu outro". Como movimento de reconhecimento que, na mediação do Eu com o outro, não implica uma relação para além dessa mediação, e sim (para lembrar de Hegel) que ela apresenta uma divisão no próprio Eu, há uma dimensão no próprio Eu que resiste à própria identidade do Eu.

Ou seja, no fim, a pós-modernidade e o pós-modernismo perderam sua substância. A virada pós-modernidade de Freire veio com o objetivo de descafeinar o pós-modernismo, ou seja, retirar deles seus excessos nocivos. Se a pedagogia freiriana busca afirmar a dimensão do outro, ao final do seu processo de conscientização, o outro já não é mais outro, mas sim um sujeito da humanização. Se a subversão da pós-modernidade é negar qualquer certeza, qualquer essência externa à experiência particular, Freire afirma isso como uma qualidade positiva da época, mas ao mesmo tempo nega, afirmando uma filosofia geral da História que

orquestra seu processo. A dimensão traumática da diferença, tão proclamada na pós-modernidade, é subsumida, no entendimento freiriano, como parte de uma grande trama histórica, onde os particulares em seus conflitos sociais e epistemológicos refletem o desenvolvimento metanarrativo oposto e conflitivo da comunicação ao diálogo, onde a Humanização é seu telos final.

Considerações Finais: Dos “mistérios do mundo” para o “mistério” de Paulo Freire

A partir dessas três sessões apresentamos que Freire, a partir do desdobramento da conscientização em sua bibliografia, opera a mesma estrutura lógica da dialética da consciência. Tudo trata-se de jogos de consciência no mundo, relacionados a conflitos comunicacionais, que necessitam de diálogo entre as oposições para superar o antagonismo das vontades divergentes e criar uma comunidade que não apenas evoca a consciência da essência do ser, mas a realiza na História. A partir disso, insistimos, principalmente, no debate sobre a conscientização dos discursos que circulam na intelectualidade do Instituto Paulo Freire, seja divergindo entre si ou entrando em “conflito comunicacional” com críticos do educador, principalmente Vanilda Paiva. Mesmo com as diversas narrativas sobre o pensamento pedagógico, apresenta-se uma certeza, da parte deles: que Freire é tão complexo, tão diverso nas várias perspectivas que ele se aproxima e tão denso filosoficamente que não há consenso.

Nesse sentido, não importa um discurso que diga que Freire é isto ou aquilo, ou apresente a estrutura de como são organizadas as várias perspectivas no educador. Sempre há uma insuficiência, pois a pedagogia do educador tem sua autonomia própria, e a diversidade e a inominável são sinônimos de Paulo Freire. De fato, parece que nos encontramos imersos nesse ciclo infinito, pois, ao empreendermos a crítica, o argumento contrário ecoa, usualmente a resposta de Torres (1996) a Vanilda Paiva: “Você está correta em certa medida, porém algo ainda falta.” Paiva questiona: “O que exatamente falta?” Torres responde: “Freire apresenta múltiplas facetas, inúmeras particularidades. Sua inovação reside na capacidade de sintetizar filosofias distintas em relação ao contexto particular da consciência à situação histórica, em prol da luta pela humanidade contra a opressão.” Paiva, então, indaga: “Mas não seria isso a própria fórmula da conscientização do 'existencialismo cultural'?” Torres (1996) responde: “Você está correta em certa medida, porém algo ainda falta. Paulo Freire, é um pessoa diversa, sujeito humano, consciente da necessidade da humanização etc”.

Mas, afinal, qual seria essa falta de compreensão que invariavelmente escapa à crítica? Para os freirianos, o pensamento de Freire assume uma peculiaridade paradoxal, caracterizando-se simultaneamente como uma identidade do outro, por meio de sua

diversidade, e um “mais além”, ultrapassando os horizontes do entendimento, uma identidade sublime que transcende categorizações da identidade. Gadotti (1989) ilustra essa ambiguidade ao salientar que o educador já foi rotulado como “idealista”, “escolanovista popular”, “liberal”, “indutivista”, “espontaneísta”, “não diretivo”, “neoanarquista”, “católico” e até “autoritário”, evidenciando a dificuldade de enquadrar seu pensamento em uma única corrente. Diante dessa falta de consenso, Gadotti conclui que o educador é o “inclassificável”, já que sua obra transcende as fronteiras de uma unidade conceitual.

Esta é também a indagação de Kohan (2020), ao apresentar um histórico desde os anos 1970 até os anos 2000, de várias leituras acadêmicas sobre Paulo Freire. É uma quantidade significativa de leituras diversas que procuram situar o pensamento de Freire dentro de uma tradição filosófica, ou ainda, dialogar Paulo Freire com uma variedade de perspectivas filosóficas. Kohan conclui que são tantas as leituras que o panorama de Freire é a complexidade. Nas suas palavras:

Na filosofia acadêmica há uma forma dominante que faz da filosofia um conjunto de ideias, doutrinas e sistemas teóricos sobre determinados tópicos ou problemas. Nessa tradição de pensamento, há uma subdisciplina comumente chamada de "filosofia da educação". Embora, para muitos, Paulo Freire não seja considerado estritamente um filósofo –especialmente no Brasil baseado em concepções de filosofia bastante rígidas, doutrinárias ou técnicas–, ele é comumente estudado nessa área, principalmente fora do país. destacou as fontes filosóficas de Paulo Freire e o inscreveu em certas tradições de pensamento. Ou seja, ao mesmo tempo em que se discute se ele é filósofo, inúmeros estudos no Brasil, mas principalmente no exterior, tentam identificar “a filosofia de Paulo Freire”, entendendo como tal os pressupostos filosóficos que situam suas ideias a partir de inscrevê-las em uma certa corrente de pensamento.

(...)

De qualquer forma, o panorama é extremamente complexo, e o resultado é surpreendente: praticamente não há corrente filosófica nessa tradição do pensamento europeu que não seja, em algum grau ou medida, relacionada ao educador pernambucano. A título meramente ilustrativo, para que se perceba a dimensão e complexidade de sua obra, apontamos algumas dessas leituras, incorporando as influências mais notáveis dos estudos, inclusive figuras de diversas áreas. Assim, resultam muitos Paulo Freire: marxista (às vezes firme, às vezes eclético, às vezes, melhor, morno), teólogo da libertação, pronto existência, fenomenólogo, pedagogo crítico, escolanovista, personalista.⁶⁸¹

681Tradução nossa. Paulo Freire.”KOHAN, Walter. **Paulo Freire más que nunca: una biografía filosófica** / Walter Kohan. - 1a edición para el alumno - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2020.p.76.

Nesse contexto, o argumento de Gadotti (1989) assemelha-se ao de Rosas (1995), uma vez que ambos defendem uma identidade que se fundamenta em uma ambiguidade quantitativa. E, também, podemos inserir a indagação de Kohan (2020), pois é a quantidade que determina a complexidade. Inicialmente, a abordagem quantitativa manifesta-se por meio das múltiplas influências presentes no pensamento de Freire, como, também, de suas leituras acadêmicas, conferindo-lhe uma qualidade diversa.

Mas o que é essa qualidade? Os freirianos sustentam que o pensamento de Freire é um diálogo entre várias perspectivas. Isso significa que, ao tentar compreender Freire por meio das mediações filosóficas resultantes, tanto por parte de seus adeptos quanto de seus críticos, a quantidade de influências torna-se a própria qualidade de ser outro. Em outras palavras, cada um encontra em Freire aquilo que busca. Assim, em um primeiro momento, o pensamento de Freire é rico e múltiplo, pois dialoga com diversas filosofias ; todavia, em um segundo momento, essa diversidade não é suficiente para constituir uma identidade sistêmica entre as diversas perspectivas. Assim como Gadotti (1989), a fim de suprir essa lacuna da diversidade antinômica, sustentam que a complexidade desse pensamento é do outro, mas, ao mesmo tempo, ultrapassa o outro, sendo, portanto, o “inclassificável”.

No entanto, devemos estar atentos à reversão dessa ambiguidade, seguindo o modelo da ciência da lógica hegeliana (2016). Pois, se por um lado a obra é diversa e, ao mesmo tempo, transcendente, assumindo uma identidade inclassificável que vai além de qualquer normativa identitária, por outro, o próprio “inclassificável” – o para “além da identidade” – torna-se a unidade conceitual, torna-se a identidade do pensamento de Freire.

Mas o que seria esse “mais além” da identidade? Talvez essa ambiguidade entre “identidade de ser outro” e “mais além” possa ser compreendida por meio do discurso de Gadotti (1989), baseado nos pressupostos de Rosiska Darcy de Oliveira e Pierre Dominicé, os quais argumentam que:

Nesse sentido, como observam Rosiska Darcy de Oliveira e Pierre Dominicé, seu pensamento corre risco de servir a cada leitor segundo seus interesses. Assim, se o leitor é latino-americano, compreende Paulo Freire em função de sua experiência de luta política ou de sua prática de movimento social tal qual tem lugar no interior deste quadro socio-econômico. Se ele é católico,

indicificar-se-á com a orientação humanista e se sentir[á] num terreno familiar por causa da influência manifesta de filósofos que marcaram o pensamento de Paulo Freire. Se é marxista, reconhecerá no pensamento de Paulo Freire à qual as correntes contemporâneas do pensamento marxista (Gramsci, Lukács, Marcuse) o habituaram. Se o leitor em pedagogo, encontrará o peso dado à questão da libertação que caracteriza as tendências progressistas da pedagogia de hoje. Somente aqueles que são um pouco de todos esses ao mesmo tempo ou passaram por esses diferentes “estágios” sofreram essas diferentes “influências” podem realmente compreender a intenção de Freire e a totalidade de seu desenvolvimento.⁶⁸²

Em outras palavras, o leitor inexperiente, diante da multiplicidade de perspectivas presentes na obra de Freire, pode enfrentar dificuldades no momento inicial da leitura, visto que lhe falta a capacidade de identificar a orientação filosófica normativa que fundamenta seu modelo educacional. No entanto, essa lacuna inicialmente vazia passa a ser preenchida quando o leitor incorpora suas próprias percepções em relação ao texto, interpretando-o à luz de sua própria experiência e contexto. Logo, o texto de Freire torna-se qualidade de ser outro.

Mas há um segundo momento do argumento. Gadotti (1989), Rosiska Darcy de Oliveira e Pierre Dominicé afirmam que essa subjetividade excessiva é característica dos leitores inexperientes. Se levarmos a certeza que Freire é apenas o olhar do outro, adentramos em uma infinidade ruim, onde Freire é tudo, ao mesmo tempo que é nada. Assim, Gadotti (1989) argumenta que a diversidade dessas particularidades é coesa entre si, desde que seu horizonte seja a libertação, o objetivo central de sua pedagogia. Gadotti (1989) conclui que as “sínteses” dessas particularidades têm um horizonte universal: a libertação dos oprimidos, um ideal que permeia toda a sua obra e inspira movimentos sociais em todo o mundo. Nas suas palavras (1989): “A pedagogia de Paulo Freire adquiriu um significado universal uma vez que a relação do oprimido-opressor que ele abordou ocorre universalmente e suas teorias se enriqueceram com as mais variadas experiências de grande parte do mundo.”⁶⁸³

Assim, o “leitor experiente” encontra-se diante da tarefa de contextualizar a leitura no âmbito de seu contexto, trilhando distintos “estágios” até alcançar a totalidade do pensamento freiriano. No entanto, como esses estágios se estruturam? Como são organizados esses modelos de leituras divergentes? Como os conteúdos particulares se sintetizam em uma totalidade formal e coesa? Quem são esses poucos indivíduos que compreendem o educador

682 GADOTTI, Moacir. **Convite à leitura de Paulo Freire**. São Paulo: Scipione, 1989, p.116.

683 GADOTTI, Moacir. **Convite à leitura de Paulo Freire**. São Paulo: Scipione, 1989, p.116.

que é, ao mesmo tempo, o “inclassificável” e “ser para outro” em sua totalidade? Os autores, contudo, não se aprofundam nessa temática, limitando-se a apresentar uma somente uma fórmula abstrata, na qual afirmam que o “leitor experiente” terá a capacidade de realizá-la.

Aqui, retomamos a leitura hegeliana do *Skepsis*. De um lado, a fórmula abstrata se revela vazia, a diversidade é ser outro e, por outro, “o inclassificável”. Isso se dá porque, em primeiro lugar, os autores não sistematizam o que de fato é essa “síntese”. O argumento central afirma que o conteúdo do pensamento reside na interpretação do outro e, ao mesmo tempo, vai além dele. Por outro lado, para Freire, essa forma vazia de ser outro assume uma identidade “Total”, pois é normatizada pela luta dos particulares para o geral. Gadotti (1989) sustenta que a universalidade de Freire reside na batalha pela emancipação dos oprimidos. Em resposta a isso, estabelece-se um horizonte comum para essas antinomias: a libertação do ser. Quando um projeto universal prévio é apresentado, essa abstração vazia deve se encarnar no particular. Em outras palavras, a libertação dos oprimidos significa que a filosofia de Freire torna-se universal para todos aqueles que se sentem aprisionados pela opressão. Após sua leitura pessoal sobre o mundo, essas consciências lutam em conjunto para transformá-lo. Portanto, o “leitor experiente” não seria aquele capaz de fazer uma indução do “inclassificável” a partir de uma leitura particular, e, a *posteriori*, forma uma luta para a transformação geral?

Acaso não estamos testemunhando a mesma estratégia de totalidade empregada pelos “existencialistas culturais”? Abstratamente, não seria uma formalização sistemática das antinomias filosóficas, mas sim uma “adaptação”, uma formulação prévia de uma ideologia que só adquire sentido mediante o engajamento com o projeto? Ora, os freirianos recalcam ou afirmam que o ISEB é apenas uma influência entre tantas, mas no final das contas não estão interpretando o próprio Freire à luz do “existencialismo cultural”?

Voltemos a crítica de Lebrun (1963) as inconsistências na filosofia iseblana em sua leitura crítica de Vieira Pinto. A tentativa de Vieira Pinto (1960) visa criar uma filosofia nova, uma filosofia que transcenda os marcadores normativos do discurso colonial. Desse modo, seu argumento central consiste em formar uma lógica particular: uma lógica que faça sentido para a situação específica existencial do Brasil nas décadas de 1950 e 1960. Portanto, trata-se

de estabelecer uma lógica do particular, baseada exclusivamente no contexto e na temporalidade do particular, analisando a particularidade em sua objetividade, no seu real, desprovida de categorias universais *a priori*. Pois a universalidade formal não tem força coercitiva de impor conclusões aos objetos do mundo. Nas palavras de Vieira Pinto (1960):

A lógica, como a ética, não pode ignorar a circunstância existencial. A formalização do pensamento é legítima enquanto não esqueça que apenas produz meros esquemas vazios, cuja matéria os fatos fornecerão. Mas os fatos são sempre os de determinada circunstância social politicamente configurada, vividos por alguém que a ela pertence e que, ao se utilizar do procedimento racional representado por aqueles esquemas, tem de sofrer influência das conclusões que dele vier a tirar. Se acaso estas lhe forem desfavoráveis, se importarem, por exemplo, manter em posição servil a sua comunidade, não terá o direito, é claro, de torcer a marcha Formal do raciocínio, mas será levado a descobrir a inconveniência das categorias de que se utilizava: e a encontrar outras, pelo procedimento indutivo. Por este meio, ao mesmo tempo em que se revela o significado dos novos conceitos, torna-se claro o delito de alienação que seria a insistência no uso de idéias gerais simplesmente transplantadas. A universalidade formal do processo lógico não tem força coercitiva capaz de impor conclusões, pois estas serão renegadas, quando impróprias, até se chegar à descoberta de conceitos categoriais provenientes dos fatos e adequados a nos dar a correta interpretação deles. Uma coisa é reconhecer a necessidade de adaptar os conceitos estrangeiros, outra é saber com que critério fazê-lo. Este critério só pode ser a prévia indução de conceitos originais, válidos para nós, em função dos quais será efetuada a revisão e a aceitação dos conceitos sociológicos de procedência externa.⁶⁸⁴

Neste contexto, além de expor uma das referências aos discursos ambíguos de Freire e dos freirianos, emerge o âmago da ambiguidade do discurso isebiano. Inicialmente, afirma-se como particular, renunciando a qualquer vínculo com a ontologia dominante – rejeitando quaisquer identidades prévias universais para que, assim, produza a formação de um novo pensamento que abarque a particularidade nacional. No entanto, ao negar o universal em virtude da particularidade indutiva, na formação conceitual por essa modalidade, Vieira Pinto, simultaneamente, proclama uma universalidade. Isto é, para Vieira Pinto, a lógica formal representa a lógica do colonizador, portanto, incapaz de subsumir a particularidade do Brasil sob o conceito. No entanto, aqueles engajados no projeto de emancipação nacional extraem induções a partir da particularidade brasileira e são capazes de formular conceitos originais. Como se realiza essa indução? Por meio da afirmação de que os conceitos só são válidos

684 VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960,p.154.

quando submetidos a seu filtro, e somente eles são capazes de gerar conceitos originais. Desse modo, ao particularizar a situação e negar a normatividade da ontologia dominante, ocorre uma universalização de seu particular, indutivamente, forjando o novo. Portanto, a indução implica universalizar o ponto de vista próprio ou do grupo, subsumindo tudo o que é estranho a sua vontade, o que está além das circunstâncias específicas do local da particularidade, para o norte do normativo particular do grupo.

A partir desta análise, podemos discernir a ênfase dos isebianos na designação de “existencialismo cultural”. Com efeito, podemos observar como tal ênfase se encontra implícita no denominado “método Paulo Freire”. Pois, o *modus operandi* da educação freiriana consiste em negar a ontologia dominante e, a partir dessa negação, forjar um novo conceito que abarque a particularidade cultural de uma determinada circunstância local. Deste modo, a ambiguidade presente no discurso de Gadotti (1989), Rosiska Darcy de Oliveira e Pierre Dominicé, ao afirmarem que o “método Paulo Freire” é simultaneamente particular e universal, porém apenas o “leitor experiente” será capaz de compreender Freire em sua totalidade, não apresenta uma característica formal semelhante ao argumento de Vieira Pinto? Ou seja, compreender Freire em sua totalidade implica engajar-se em seu modelo. Em outras palavras, a indução implica a universalização do ponto de vista próprio ou do grupo, subsumindo tudo o que se mostra estranho à sua normativa.

Entretanto, para forjar uma nova filosofia, é necessário sistematizá-la. Pois, nesse empreendimento, será imprescindível contar com uma lógica que formalize sua gramática. Se o impulso propulsor dessa nova filosofia consiste em subsumir a objetividade à vontade particular do grupo engajado, devemos indagar como tal submissão ocorre. Vieira Pinto (1960) alega que a objetividade do real é apreendida por meio do “dinamismo”, da “totalidade” e da “dialética”. Porém, o que essas palavras verdadeiramente significam? Quais são as mediações, as conexões lógicas que sustentam tais conceitos em relação à coisa particular? O autor não se preocupa em explicar. Ele simplesmente “sintetiza”, impondo uma “síntese” sobre questões particulares com palavras vazias. Desse modo, como aponta Lebrum (1963):

Que se consultem estas páginas: são um modelo de confusão epistemológica. Quais são as categorias que se rejeitam e se adaptam à vontade? Não são as da

lógica formal, reconhecidas como universais, mas ao mesmo tempo abstratas e vazias. Trata-se, então, de conceitos puramente ideológicos? Também não. Fala-se de uma teoria original “da verdade material do julgamento e do raciocínio” que só pode construir o filósofo do país “subdesenvolvido”. Trata-se de uma análise dialética das relações de produção características de um país “subdesenvolvido?” Desta análise, porém, o autor nunca nos dá exemplos *precisos*, mesmo quando evoca o método dialético (II, 69- 71) ou a noção de totalidade como “conexão de sentido” (II, 120-122), ou ainda quando a esta opõe a categoria de causalidade (II, 123-126). “Dinamismo”, “totalidade”, “dialética” são meras palavras quando não forem acompanhadas de análises pormenorizadas. Proclamar que “o mundo particular de objetos, examinado em cada caso, detém as conexões lógicas necessárias à sua compreensão, sendo ilegítimo abordá-lo trazendo como equipamento uma panóplia de categorias universais”, nada mais é do que um voto piedade.⁶⁸⁵

Lebrun (1963) não apenas insiste, mas insiste na insistência de Vieira Pinto (1960) em articular uma lógica particular, uma lógica adaptada a cada contexto específico. Isso, em seu âmago, constitui, em primeiro, um ato de subversão à universalidade abstrata imposta pela lógica formal, ou melhor, uma negação à ontologia colonial, tal como Corbisier (1960) reitera de maneira incisiva. Entretanto, no âmago desta reflexão, a *Skepsis* delineada por Lebrun engendra uma interpretação ambígua do discurso do “existencialismo cultural”. Se, em um primeiro momento, testemunhamos uma tentativa de sintetizar filosofias antinômicas sob a égide de um existencialismo peculiar, visando à gramática de uma nova matriz filosófica da *práxis*, estamos diante de uma operação que almeja articular mediações entre teoria e prática. No entanto, a gramática dessa *práxis* não é sistematizada, pois, como advertia Vieira Pinto (1960), a teoria pode ficar presa apenas aos verbalismos abstratos, ou seja, uma clara crítica ao *establishment* acadêmico. É nesse ponto que se impõe a necessidade premente de uma teoria imbuída de um viés pragmático, uma teoria voltada à concretude da transformação social. No entanto, é preciso reconhecer que, ao forjar tais “sínteses” aparentemente inexistentes, o que se pretendia comunicar como *práxis*, guiado pela lógica do particular, acaba invariavelmente por expressar uma lógica do que simplesmente “nos convém”. Nas palavras de Lebrun (1963):

Arrogando-se o direito de constituir uma “lógica” particular e apropriada a cada situação dada, não se recusa apenas a universalidade “abstrata” da lógica formal, é a *própria idéia de universalidade* que entrou em férias. Da

685 LEBRUN, Gérard. **A Realidade Nacional e seus Equívocos**. Artigo originalmente publicado na *Revista Brasiliense*, no. 47, São Paulo, Editora Brasiliense, 1963. O texto do filósofo francês, professor de filosofia na USP, nos anos 1960, integra o livro de Caio N. de Toledo (org.), *Intelectuais e política no Brasil. A experiência do ISEB*, Rio de Janeiro, Editora Revan, p.16.

inseparabilidade da teoria e da prática chega-se à possibilidade de alterar as categorias segundo as exigências da prática atual, de adotar as categorias “que nos convêm”.⁶⁸⁶

Vieira Pinto era conhecido, por vezes, como uma marxista heterodoxo. Lebrun (1963) afirma uma distância expressiva do marxismo pela leitura do isebiano. O francês diz que, primeiro, há diferença entre a crítica à universalidade efetuada por Marx e a abordagem de Protágoras. Enquanto Marx expõe como as coisas são subsumidas por uma universalidade formal, integradas em um sistema mediado por uma forma específica na história, Protágoras refuta a universalidade, resguardando, assim, sua subjetividade. Vieira Pinto (1960) induz suas próprias categorias a partir da negação a moldura dominante. Ele sustenta que as categorias universais devem ser “adaptadas” a particularidade da “situação”, e nessa “fase” brasileira, onde ele identifica a premente necessidade de uma realidade nacional. No entanto, esse processo de “adaptação” deve ingressar em um âmbito onde as filosofias externas, os modelos de pensamento europeus, sejam assimilados pela filosofia brasileira, pelo “existencialismo culturalista”. Lebrun argumenta que, se algo deve ser “adaptado” a uma determinada “circunstância” particular, é imperativo observar as distinções das qualidades. Em suas próprias palavras:

Se agora se afirma que as categorias do pensamento universalista devem ser *adaptadas* a cada realidade nacional e a cada um de seus momentos, então é preciso dar exemplos desta adaptação; distinguir antes de tudo os conceitos heurísticos das ciências humanas e os conceitos ideológicos puros. Pois a palavra “adaptação” terá sentido diferente quando tratar: a) da teoria aristotélica do silogismo; b) do teorema de Fermat ou do princípio de Carnot; c) da teoria marxista do valor; d) da intuição bergsoniana.

Ou seja, para Vieira Pinto, é imperativo contextualizar o pensamento externo à circunstância particular. No entanto, ele não contextualiza a própria determinação do pensamento externo. Os diferentes modelos teóricos possuem suas próprias gramáticas, o que significa que até mesmo um simples significante como “adaptação” pode ter significados diferentes, ou até mesmos antagônicos, dependendo da gramática do modelo em questão. Mas o que Vieira Pinto faz com essas antinomias? Ele simplesmente diz que:

686 LEBRUN, Gérard. **A Realidade Nacional e seus Equívocos**. Artigo originalmente publicado na *Revista Brasiliense*, no. 47, São Paulo, Editora Brasiliense, 1963. O texto do filósofo francês, professor de filosofia na USP, nos anos 1960, integra o livro de Caio N. de Toledo (org.), *Intelectuais e política no Brasil. A experiência do ISEB*, Rio de Janeiro, Editora Revan, p.17.

O conceito é conteúdo de uma subjetividade que se defronta com um processo vivo, do qual é parte interessada, e não com um mundo morto, visto através de um instrumento óptico. Não é dado absolutamente primeiro, mas elemento resultante da realidade, cuja objetividade afeta a sua produção, não apenas no sentido óbvio do ser ela a coisa representada, mas ainda no de determinar, pela forma como atende aos interesses e intenções do sujeito, “oportunidade” e a preferência para a formação de tal conceito em vez de outro. O conceito é pois função da maneira como o homem responde subjetivamente às condições da realidade envolvente, não é inato nem a priori, mas procede do mundo tal como se apresenta em certo momento da história pessoal do sujeito.⁶⁸⁷

Aqui encontramos a referência implícita à identidade de Freire: “ser para o outro”. O que Vieira Pinto argumenta, e que posteriormente será defendido por Gadotti (1989), Rosiska Darcy de Oliveira e Pierre Dominic, é que cada leitor observa as perspectivas de forma pessoal. Para Vieira Pinto (1960), isso significa que só podem existir apenas pontos de vista relacionados às “circunstâncias” existenciais do sujeito. Nas palavras de Vieira Pinto:

É pura exigência abstrata, a da imparcialidade do raciocínio indutivo, quando os dados que nele figuram são as próprias condições existenciais do indivíduo. É ilusório acreditar que qualquer outro homem, em geral, julgaria do mesmo modo, se tivesse de considerá-los. Em presença dos fatos é preciso estabelecer radical distinção entre os estudiosos, pois haverá alguns para os quais esses fatos são vitais, dizem respeito à sua situação como pessoa e comunidade, enquanto para os demais são apenas assunto de observação ou de reflexão. O processo de raciocínio indutivo refletirá esta diferença. Não é só a colheita dos dados, nem tampouco a apreciação relativa de cada qual, é sobretudo a marcha do raciocínio, a natureza da conclusão para que tende, que se vêem afetadas pela “situação” do pensador.⁶⁸⁸

De outro modo, a “síntese” gerada pelo “existencialismo cultural” se configura como uma assimilação de diversas correntes díspares pela “adaptação” pessoal. Agora se torna claro o motivo pelo qual os freirianos tanto enfatizam a questão da quantidade, diversidade, pluralidade, como qualidade. Pois, em última instância, a coleta de dados ou a análise das fontes bibliográficas são irrelevantes em relação a indução pessoal do sujeito. Conforme observado por Rosas (1995), isso remete essencialmente ao campo normativo acadêmico; o que verdadeiramente importa é a conclusão pessoal de Freire, intrinsecamente ligada à sua “situação” enquanto pensador.

687 VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960,p.151.

688 VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960,p.153.

Entretanto, conforme sustenta Lebrun (1963), nos defrontamos com um dilema adicional: se, em termos teóricos, a fundamentação do pensamento é desconsiderada, a “verdade” assume meramente uma função utilitária. Em outras palavras, ela só adquire significado se influencia a situação e mobiliza a consciência em direção ao projeto. Diante desse cenário, emerge a indagação: como as categorias serão estruturadas? Como a noção de “ser-no-mundo” se transmutará para o “ser” na gramática isebiana? É imprescindível recordar que o cerne da filosofia “existencial culturalista” reside na “dialética das consciências”, ou o que Freire rotulou como “conscientização”. De que maneira ocorrerá a transição de uma consciência “ingênua” para uma “crítica” ou “autêntica”? O que confere legitimidade a uma consciência como estando em um estágio superior em relação a outra? Qual é o embasamento da crítica isebiana à massificação e à mitologização das massas, se apenas existem perspectivas particulares, e nenhuma delas detém uma autoridade coercitiva em direção à universalidade? Ou seja, a própria utilidade da verdade adentra numa infinidade ruim, pois a própria relatividade da situação subjugada a subjetividade pessoal do sujeito não encontra nenhuma normativa geral, a não ser a subjetividade de cada um. Logo, como o particular irá se subsumir ao Universal, a tolice prévia do projeto, sendo que ele não tem fundamento algum, a não ser a determinação que particular anula a coerção da identidade geral?

A questão central levantada por Vieira Pinto (1960) é que não existe uma “consciência privilegiada”. Para ele, o modo de pensar é determinado pela situação. A “consciência crítica”, ou “autêntica”, é aquela que reconhece os motivos que a determinam. Como o próprio autor afirma:

(...) queremos dizer que todo fundamento, em qualquer condição de existência, pode dar origem a uma forma de pensar autêntica, para tanto lhe bastando reconhecer os motivos que a determinam. Com essa afirmação, desejamos excluir O princípio do aristocratism, que atribuiria a priori a certas personalidades o monopólio da verdade.⁶⁸⁹

No entanto, se o enunciado afirma um relativismo, na enunciação, o saber situacional normatiza a existência de “consciências verdadeiras” e “consciências falsas”. A primeira sabe o que determina, enquanto a segunda se submete à ontologia dominante. Vieira Pinto formaliza essa dualidade da seguinte maneira:

689 VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960,p.21.

São dois gêneros de pensar, que definiremos como se segue: a consciência ingênua é, por essência, aquela que não tem consciência dos setores e condições que a determinam. A consciência crítica é, por essência, aquela que tem clara consciência dos fatores e condições que a determinam.⁶⁹⁰

A questão dos gêneros, como bem explicita Vieira Pinto (1960) em seu texto, demonstra que a “consciência crítica” não se define pela acumulação de conhecimento ou por uma posição teoricamente privilegiada. Mas pela criticidade que organiza os objetos do mundo a situação que se encontra. Nas suas palavras:

No plano da mentalidade ingênua podem-se dar todos os graus de claridade, visto que esta qualidade se define pelo modo como a consciência explora a própria esfera interior de representações. Desde que não saiba do seu condicionamento, ou o negue, estará excluída da condição crítica, e assim poderá enriquecer-se do mais vasto conteúdo de erudição e sapiência, cogitar as mais profundas teorias científicas ou filosóficas, que nem por isso deixará de ser ingênua. Do mesmo modo, a inculta não o é por ser ingênua, pois admite ser também crítica, e sim porque é pobre de ideias ou tosca nas suas elaborações. Por seu lado, a consciência crítica é capaz de ser tanto esclarecida quanto inculta, e frequentemente a combinação com o segundo qualificativo é encontrada. Os graus superiores de claridade da consciência, dizendo respeito muitas vezes apenas à melhor capacidade de explorar a própria riqueza e estrutura interior, sem dela sair, nada presumem, pois, quanto à autenticidade, que é o seu efetivo teor de verdade. Possuirá, em tal caso, unicamente a verdade formal das relações entre as ideias, e o poder de criação de novas ideias por artes da imaginação; será ilustrada, o que significa brilhante, e portanto capaz de manifestar certo grau de luminosidade no seu mundo interior e nas expressões com que o exterioriza, sem com isso ser verídica na compreensão da realidade. Em tal caso, pretenderá constituir uma consciência privilegiada, com o que revela a sua essencial ingenuidade.⁶⁹¹

Se formalmente não é possível sistematizar uma “arkhé” para a consciência crítica, pois sua autenticidade reside “além” da universalidade teórica, o que então sustenta a consciência verdadeira? Vieira Pinto responde: “. A consciência crítica, mesmo nos graus incultos, é sempre autêntica, porquanto só se faz portadora de uma idéia porque sabe ser levada a pensá-la pela situação em que se acha. ”⁶⁹² Esse é ponto que Lebrun (1983) nos

690 VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960,p.83.

691 VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960, p.21.

692 VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960,p.22.

chama atenção, pois ela é o amago da questão sobre a “conscientização”: “Esta consciência verdadeira não é consciência da verdade, mas consciência que sente sua autenticidade.”⁶⁹³

Mas como podemos realmente verificar o sentimento de autenticidade em uma consciência que se autodenomina ou se sente autêntica, se os modelos de racionalidade não são suficientes para determinar essa essência positiva? Lebrun (1963) argumenta que, mesmo que exijamos evidências, “mas a consciência crítica regozija-se por esta ingenuidade suplementar: ela sabe que não estamos imersos na verdade e que nossa questão é propriamente o testemunho disto”⁶⁹⁴. Assim, por um lado, a “consciência autêntica” encontra satisfação, pois para ela não há universalidade formal; por outro lado, a universalidade se transforma na própria subjetividade, ou seja, a verdade só pode ser expressa pelo testemunho de uma determinada subjetividade em relação a uma circunstância situacional. Portanto, somente os adeptos, os engajados no projeto específico de “conscientização”, podem sentir a autenticidade.

Não poderíamos, nesse ponto, compreender o regozijo da substância “ser outro” e do “mas além”, do “inclassificável” de Paulo Freire? Conforme apresentado nos discursos de Gadotti (1989), Rosas (1995) e Jorge Simões (1978), que demonstram como Freire ultrapassa o campo do conceito? Pois esse sentimento sublime de autenticidade é acessível apenas àqueles que fazem parte do projeto, uma sensação pessoal que apenas os envolvidos no projeto freiriano, ou que se autodenominam freirianos, podem sentir e narrar como um testemunho pessoal.

No entanto, como podemos orientar em direção à conscientização se a universalidade expressa pelo testemunho pessoal é apenas uma verdade sensível? Lebrun (1963), de maneira hegeliana, argumenta que a normativa da autenticidade equivale à universalização da ingenuidade, pois neste paradigma encontramos apenas consciências que se criticam mutuamente por sua ingenuidade. É por essa razão que Veira Pinto (1961), ao final do livro, hesita em afirmar se a formalização do projeto é verdadeira, pois, no fundo, essa *práxis*

693 LEBRUN, Gérard. **A Realidade Nacional e seus Equívocos**. Artigo originalmente publicado na *Revista Brasiliense*, no. 47, São Paulo, Editora Brasiliense, 1963. O texto do filósofo francês, professor de filosofia na USP, nos anos 1960, integra o livro de Caio N. de Toledo (org.), *Intelectuais e política no Brasil. A experiência do ISEB*, Rio de Janeiro, Editora Revan, p.20.

694 LEBRUN, Gérard. **A Realidade Nacional e seus Equívocos**. Artigo originalmente publicado na *Revista Brasiliense*, no. 47, São Paulo, Editora Brasiliense, 1963. O texto do filósofo francês, professor de filosofia na USP, nos anos 1960, integra o livro de Caio N. de Toledo (org.), *Intelectuais e política no Brasil. A experiência do ISEB*, Rio de Janeiro, Editora Revan, p.21.

nacional pode ser fruto de ingenuidade; há algo “além” do limite da “subjetividade autêntica”. Ela se lança em direção ao projeto como uma aposta para sua própria libertação.

O salto da fé pela sensibilidade em uma situação específica, entretanto, ainda necessita de um horizonte geral normativo. Aqui, encontramos um paradoxo. Vieira Pinto (1960) sugere implicitamente que a consciência autêntica é aquela que não apenas julga e exorta o “mal”, mas também educa para o “bom” subjetivismo da consciência. Mas para julgar e educar visando a formação de uma transitividade da consciência, precisamos de uma gramática. Essa gramática pode ser formal abstrata, como uma filosofia que apresenta problemas e os subsume a um sistema coeso total, semelhante aos sistemas filosóficos pré-modernos. Ou pode ser uma filosofia da crítica da razão, uma gramática que apenas critica os sistemas de racionalidade, como segue a tradição do idealismo alemão e do marxismo. Daí o problema, os isebianos criticam a racionalidade formal, mas, em vez de simplesmente seguir essa direção, propõem a formação de uma “nova filosofia”: o “existencialismo cultural”. De outro modo, para organizar os padrões normativos de “boa” ou “má” subjetividade, é necessário organizá-los em um modelo de racionalidade. O existencialismo rejeita a formalização das antinomias filosóficas; em seu lugar, essas antinomias são “sintetizadas” por sua gramática da adaptação, pelo sentimento de autenticidade do pensador.

Aqui está o nó do problema do “existencialismo cultural” e, posteriormente, do “sistema Paulo Freire”. Ambos visam a sintetização de filosofias antinômicas para formar uma filosofia própria. Criticam sistemas filosóficos e a rigidez do academicismo, mas acabam por criar uma justaposição de ideias para formalizar seu próprio “sistema”. Refletem sobre política, moral e ética, ontologia e metafísica, lógica e estética, todas organizadas por um emaranhado de ideias desconexas dentro de uma gramática “existencial” particular à consciência. A “arché” desse “sistema” é nada mais do que a afetação da “consciência autêntica” em relação a essas múltiplas ideias e ao seu contexto.

É por essa razão que, nos momentos posteriores ao nacionalismo e à democracia liberal, Freire insiste mais na experiência de opressão. Ou seja, não é necessário operar um discurso complexo sobre o que é ser oprimido por algo, pois ele sente na pele, sua carne é sacrificada por demandas externas às necessidades da vida particular. Daí a plasticidade da categoria “oprimido”, que é ideologicamente mais precisa ao pragmatismo da educação

popular, pois a unidade na experiência sensível pode ser compartilhada por todos, de forma a engajá-los em um projeto coletivo. Como insistimos, esse momento é subversivo e pode gerar bons resultados, por parte da experiência particular. O problema seria o segundo momento, da reificação dessa indução sensível ao aparato sintético da dialética das consciências, que, nos anos 1950 e 1960, era representada pelo nacionalismo desenvolvimentismo e democracia liberal. Posteriormente, não há uma diretividade explícita por parte de Freire para um projeto prévio, porém o pastor ainda se faz necessário. A consciência autêntica ainda deve evocar, nos ingênuos, a "verdade" histórica. O mundo ôntico é determinado pelas normativas da dialética da desumanização e humanização. Ou seja, no fundo, as normativas históricas da experiência sensível estão nesse processo de opressão, sofrendo na carne, pois fazem parte do desenvolvimento histórico do ser. Isso significa, implicitamente, que os processos de desumanização são necessários para o desenvolvimento da humanização.

Assim, é como diz Toledo (1978) sobre os isebianos sobre a “teodiceia” nos isebianos. Eles dizem são livres, contextualizados no particular, mais estão cumprindo as ordens demiurgo da História. É como se encontrasse um grupo de consciências, enredadas e aflitas em uma determinada conjuntura, de súbito deparadas com uma caixa ornamentada com a inscrição “liberdade”. Todos ali presentes são arrebatados, precipitando-se em direção à mesma, na esperança de descobrir a chave para sua emancipação. Entretanto, ao abrir a caixa, ao invés de uma solução para a libertação, deparam-se com um amontoado de ideias, todas entrelaçadas e desorganizadas, desprovidas de uma estrutura nítida ou padrão discernível. As consciências ali presentes esforçam-se por encontrar um critério para vincular as ideias, contudo, nunca o alcançam, pois o que as une é a própria atividade peculiar da consciência. A caixa da libertação, ao invés de ser portadora de uma chave mágica, libera, de forma inversa, a revelação de que o emaranhado de ideias constitui parte intrínseca da subjetividade das consciências. Esse “mistério” revela-se como a própria consciência consigo mesma e com o outro, um enigma que necessita ser desvendado.

No entanto, como instaurar uma unidade, um “diálogo”, uma “razão comum” para esse amálgama de ideias? A resposta reside na afetação, no discurso que mais simboliza a “autêntica” sensibilidade voltada à luta pela liberdade. A “consciência mais autêntica” será aquela que melhor exprime esse sentimento e persuade as demais consciências a engajarem-se

pela liberdade. Em suma, não se trata propriamente de uma “razão comum”, mas sim de uma “sensibilidade comum” diante de um problema universal e temporal. Nesse contexto, a liberdade emerge como um ideal externo que afeta a consciência, incitando-a à busca, um “além” de sua situação. Contudo, o discurso em prol da libertação é aquele que é engendrado pela indução de uma consciência “autêntica”, aquela que impacta os demais com sua retórica ideológica para a luta.

É daqui que podemos compreender o momento da “pedagogia do oprimido” para a “pedagogia da esperança”. A pós-modernidade para Freire, é, no fundo, um sentimento de perda de integração com o outro, onde o conteúdo de desintegração deve-se ao fato de que, nessa circunstância, todos os caminhos estão fechados pelo outro opressor. Não há possibilidade de a consciência oprimida sair, assim ela paralisa, pois perdeu a esperança. Como dissemos anteriormente, a ambiguidade da esperança não é apenas uma qualidade ontológica do ser para Freire, ela também deve ser evocada com a práxis, como um sentimento que crie uma esperança coletiva para despertar no desesperançoso a vontade de transformar o mundo. No fundo, a consciência autêntica é aquela que vai despertar ideologicamente esse sentimento no outro, convencendo-o e induzindo-o a participar da ação em conjunto.

Na passagem do subjetivismo à formação ideológica, Lebrun (1963) apresenta uma argumentação aguda. A ciência e a filosofia para Vieira Pinto (1960), afirma ele, encontram sua concretude única e exclusivamente pela indução da consciência singular. Se seguirmos essa proposição até suas últimas consequências, mergulharemos inelutavelmente no relativismo absoluto, onde nada se solidifica em projeto algum – pois a qualidade do ser se desvanece como mera alteridade. Desse modo, emerge a premente necessidade de uma formação ideológica capaz de amalgamar a diversidade em prol de um desígnio comum. Vieira Pinto (1960) complementa que:

Não há esperança de dar ao país recursos que acelerem o seu desenvolvimento senão promovendo um movimento de clarificação ideológica, que explique o mecanismo histórico condicionador do novo processo social, e que, revelando o decisivo valor operatório das verídicas representações subjetivas da comunidade, denuncie como letais ao projeto de ascensão nacional as formas primárias de consciência da realidade.⁶⁹⁵

695 VIEIRA PINTO A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960,p.31.

A “consciência autêntica”, portanto, é aquela que habilmente manipula as representações subjetivas para persuadir as demais a adentrar em um empreendimento contingente – a formação de comunidade em prol do projeto de libertação. Tal como sustenta Lebrun (1963), a “subversão” delineada por Vieira Pinto demanda, em primeiro lugar, a suplantação do “idealismo abstrato”, a tendência acadêmica que se imerge em análises obsessivas e paranóicas das gramáticas filosóficas, rearranjando-as por especulações “supraterrenas”, apenas para posteriormente “refutar” essa normatividade, forjando assim uma ideologia pela mediação de uma filosofia da consciência, imbuída do caráter de “aposta” que permeia toda a esfera política. Trata-se de uma filosofia da contingência radical, uma apologia da mudança.

Ora, essa não é formalmente a “quinta essência” da filosofia de Paulo Freire? Segundo argumentado por Freire (1967), sua filosofia pode ser formalmente concebida como uma imersão no antagonismo, uma dialética entre aqueles que buscam a transformação e os que resistem a ela. O tempo e os contextos impuseram alterações nos conteúdos, mas a forma permanece inalterada. O “método Paulo Freire” é a concretização do “existencialismo cultural” na prática educacional. Seu objetivo é depurar o debate acadêmico e configurar uma filosofia singular, desprovida de academicismos e adaptada a uma situação específica, especialmente voltada para os excluídos do tecido social, os marginalizados do mundo. A partir dessa particularidade, busca-se instigar uma ideologia da mudança, uma luta pela liberdade. Embora “radical” na aposta ôntica, como Vieira Pinto (1960), pois nas décadas de 1950-1960 a indução pela mudança era o nacional desenvolvimentista, Freire se mantém seguro no horizonte do “misterioso do ser”, conforme delineado por Jaguaribe (1953) e Corbisier (1960), agir pela libertação e afirma sua essência com o ser. Se a luta pela liberdade concreta é uma aposta da sensibilidade da consciência pela emancipação através da negação temporal da condição de opressão, em Freire, por outro lado, a liberdade é, também, uma essência do ser, conforme explicitado em toda sua obra.

Essa dualidade, entre o subjetivismo subjacente à filosofia das consciências e a práxis contingente da política, implica na formação de uma identidade ideológica. Contudo, esta dualidade não oferece a chave para decifrar o entendimento fragmentado sobre a identidade moldada pelos herdeiros do legado de Paulo Freire? A identidade geral atribuída a Freire pelos

seus seguidores parece residir na ambivalência de cada indivíduo encontrar em Freire o que busca: Freire é visto como “ser para o outro”. A identidade do educador se constitui pela subjetividade de uma particularidade tornada universal. Entretanto, Freire é concebido também como detentor de algo “além desta identidade”, algo “misterioso” e contingente que apenas aqueles engajados na luta pela transformação poderão vislumbrar na “complexidade” do pensamento do educador. Deste modo, de um lado, Freire é descrito como plural e diversificado, enquanto, por outro, é considerado o “inclassificável” - transcendendo, assim, a própria noção de identidade.

Como observado, Gadotti (1989) argumenta, com base nas proposições de Rosiska Darcy de Oliveira e Pierre Dominic, que o “leitor inexperiente” experimentará uma angústia diante da multiplicidade de perspectivas contidas no pensamento do educador. Será esta angústia coincidente com aquela filtrada pelo prisma do “existencialismo culturalista”? A angústia permeada pela diversidade, onde uma miríade de epistemologias obscurece qualquer trilho claro? O primeiro passo para “superar” tal angústia é, em termos gerais, abstrato - é o momento da ingenuidade acadêmica, conforme argumentado por Vieira Pinto (1960), uma tentativa de universalizar a situação para uma fórmula abstrata que se estende além do particular. Isto é, é a tentativa de enquadrar Freire dentro de uma tradição X ou Y, é a tentativa de rotular sua identidade, é transformar Freire, em sua finitude, em um mero representante de uma tradição acadêmica. Daí emerge a análise de Kohan (2020), onde se destaca a profusão de tradições filosóficas que a academia tentou associar a Freire, resultando apenas na exposição da “complexidade” do seu pensamento. No entanto, isso não é suficiente para o freirianos; a filosofia de Freire transcende essa normatividade. Não pode ser contida meramente por uma normatividade acadêmica; deve transcender a ingenuidade das formas abstratas e universais, pois desde o seu início, Freire como, igualmente, o “existencialismo cultural” constitui uma crítica ao academicismo.

Postula-se, então, que Freire é o “inclassificável”, mas permanecer nesse âmbito é o equivalente a afirmar que o pensamento de Freire é uma fórmula vazia, pois ele é tudo e nada simultaneamente. Para transcender essa fórmula vazia, apenas o “leitor experiente”, conforme expresso por Rosiska Darcy de Oliveira e Pierre Dominic, será capaz de apreender a complexidade ao mergulhar na totalidade do movimento do pensamento do educador. Qual é

conteúdo dessa complexa totalidade? Gadotti (1989), argumenta que a universalidade do educador reside na concepção de um projeto destinado àqueles que experimentam na carne a opressão, um projeto de libertação. Por outro lado, Gadotti sugere implicitamente que cada indivíduo traz consigo uma perspectiva, uma vez que a leitura é intrinsecamente subjetiva, mas, ao mesmo tempo, objetiva-se e concretiza-se no momento em que o pensamento transita para a prática, onde a diversidade de pontos de vista se amalgama na luta pela mudança.

Contudo, se os herdeiros dos legados de Freire se propõem a afirmar que isso representa uma novidade, uma espécie de “invenção” dentro do arcabouço do pensamento do educador, ao mesmo tempo, eles sustentam que a filosofia de Freire é o “existencialismo cultural”. Pois a conscientização do “existencialismo cultural” visa a absorver a diversidade e as antinomias do universo ôntico, a condição daquele que pensa, ou seja, em meio à multiplicidade de pensamentos, a consciência instiga a pluralidade para a formulação de um “projeto existencial” - que, nos anos 1950-1960, era o nacional-desenvolvimentismo. Entretanto, formalizar um projeto de libertação, segundo os seguidores de Freire, equivale a penetrar no “inominável” de seu pensamento, em sua “totalidade” e “complexidade”, ultrapassando o que as palavras podem expressar ou definir. Já o “existencialismo cultural” propõe que a “compreensão” do mundo e sua transformação é um ato de projeção de si mesmo, é, por um lado, organizar a indução à situação temporal, mas, por outro, a ação no mundo é mergulhar em contingências, em “mistérios do mundo”. Em suma, a ideologia do “existencialismo cultural” não coincide com a “compreensão” integral de Paulo Freire? Conforme expressam os seguidores de Freire, cada indivíduo, primeiramente, suscita uma leitura particular situada para, em seguida, adentrar nos “mistérios de Paulo Freire”.

Assim, mergulhamos no meandro da questão ideológica. Freire se revela tanto a encarnação da singularidade quanto o próprio “inclassificável”. Assim como o “existencialismo cultural” arma uma armadilha para cair nela, o entendimento que os freirianos têm de Freire segue uma trajetória similar. Na crítica a Lebrun (1963), Vieira Pinto busca transcender as antinomias, mas acaba enredado em paradoxos. Afirmar que algo é objetivamente subjetivo, negando a possibilidade de formalizar uma identidade universal, pois apenas a lógica do particular prevalece. No entanto, inadvertidamente, ele adota a forma de “protossistema”, o próprio “existencialismo cultural”: cada consciência carrega sua

singularidade, mas saber que sua indução particular está relacionada ao mundo implica estar relacionado a uma situação que demanda responsabilidade. É, portanto, dever seu se movimentar em direção à universalidade de uma “transição”, impulsionada pelo projeto situacional de um grupo, orquestrado pelo sentimento de legitimidade de uma “consciência autêntica”. Como, então, discernir a legitimidade desse “sistema”? Ela ultrapassa os limites das palavras. Como disse Vieira Pinto (1960), a universalidade formal não tem poder coercitivo sobre o particular.

Assim, confrontamo-nos com o “mistério de Freire”, o “inominável” como delineado por Gadotti (2004), ou com uma multiplicidade abstrata de interpretações específicas de Freire que transcende o que é expresso em seus escritos, como implicitamente sugerido pelo discurso de Rosas (1995). O “mistério” é o “nó” que conecta as inconsistências da indução do particular ao “todo conciso”. Ele se revela como o objeto sublime da ideologia freiriana. Da mesma forma que o “existencialismo cultural” tentou escapar do jugo coercitivo acadêmico para forjar uma filosofia particular, a filosofia de Freire, com o “inclassificável”, torna-se algo intrinsecamente impossível. Como Žižek afirma, o objeto sublime da ideologia é “um objeto material positivo elevado ao status de Coisa impossível”⁶⁹⁶. Em outras palavras, cada tentativa de compreender Paulo Freire nos lança em um mar de representações e designações que nunca cessam de se enunciar. Seus conhecimentos se tornam cada vez mais obscuros devido à abundância de referências que o pensador carrega e às múltiplas interpretações que já recebeu.

Mas antes disso querer solucionado, a aposta é mantê-la como coisa impossível, para ser, também, uma coisa do outro. Assim, Freire deve manter-se perpetuamente distante da identidade, mas próximo do “além da identidade” – como uma entidade que transcende a mera denominação - um enigma do ser. Esse constante apelo à quantidade no legado de seus representantes visa afirmar que sua qualidade reside na pura diversidade, no ser outro. Contudo, mergulhar na filosofia do “existencialismo cultural” pode nos permitir desatar o “nó”, pois ela opera com o mesmo *modus operandi*, uma vez que o educador é um herdeiro dela: forjar uma lógica do particular, a lógica do outro. Em suma, podemos decifrar essa

696 ŽIŽEK Slavoj. Tradução nossa. **The Sublime Object of Ideology**; UK: 6 Meard Street, London V1F oEG US: 20 Jay Street, Suite 1010, Brookyn, NY 1 1201 Verso is the imprint of New Left Books(2008). p..

multiplicidade de representações, pois sua lógica é a indução sensível de uma consciência situada em um lugar específico.

Enfim, a conscientização sempre foi uma operação ideológica. Mas afirmar isto não é demérito algum. O indutivismo tem suas qualidades, mas também seus limites. Ele tem seu momento de afirmar a subversão do particular às normativas hegemônicas de uma racionalidade em determinada temporalidade. É uma ferramenta que cumpre seu papel de ser pragmático, para atuar em prol de uma luta ideológica.

Já é senso comum que a pedagogia freireana não se limita à alfabetização daqueles que foram postos à margem da sociedade, sua educação sempre é voltada para a integração e participação ideológica dos excluídos. A operação da pedagogia freireana é induzir a formação de processos de mudança da forma mais rápida possível. Daí a razão que todos seus escritos são ensaios-manifestos, partem da experiência política de Freire como educador popular. Não há um “mistério” algum em Freire, não há uma complexidade em Freire que possa classificá-lo como uma “coisa em si” kantiana -- “inclassificável”. Na verdade, suas operações são bastante simples, são de raciocínios indutivos, que têm como objetivo convencer o outro a participar de sua luta. A conscientização é simplesmente um pragmatismo para induzir uma unidade e formar uma ação coletiva o mais rápido possível. Pois os marginalizados sofrem, e seu sofrimento não deve se limitar ao “verbalismo” academicista para, posteriormente, participar da ação política.

Mas o limite do indutivismo está em generalizar a experiência sensível como universal. Daí os constantes paradoxos que a conscientização enfrenta, pois cada vez mais ela se fetichiza em representações que vão cada vez mais reificando a experiência que diz ser determinada localmente. Essas representações obscurecem cada vez mais suas posições, daí os “irracionalismos” dos isebianos que tantos criticaram, e posteriormente isso se apresenta em Freire e também nos seus comentadores mais reconhecidos. Freire acaba, a partir de suas leituras, “personificando” o próprio “mistério do ser”. Mas como argumentamos, essas contradições lidas como paradoxos não dão fim ao tema, mas geram cada vez mais representações, que como ideologias, engajam no processo. É como diz Paiva (2000), depois

dos anos 1970, a partir das contradições dos primeiros trabalhos, são tantas novas que se desenvolvem que pode-se dizer o que quiser sobre Paulo Freire. A questão é que as várias representações de leitura sobre Freire não são um problema. Pois como diz Gadotti (1989), um “bom leitor” de Freire é aquele que se engaja. Nesse sentido, a questão central não é compreender Freire, mas sim ser sensível aos seus enunciados, sentir e cultivar empatia pelo sofrimento do outro e lutar pela mudança. Pois apenas aqueles que adentram em sua práxis sentirão o sentimento de complexidade do “inclassicável”, como práxis. É como dizia Vieira Pinto (1960), a verdade se faz na ação pela libertação pelo grupo autêntico. O grupo que se apropria dos ensinamentos de Freire e luta pela mudança é a “verdadeira” “consciência autêntica”. Apenas eles sentem a complexidade de sua aposta. A aposta reside na sensibilidade em relação à liberdade, o que implica sensibilizar todos os oprimidos para a concepção de um projeto temporal de libertação.

Referências bibliográficas:

ABREU, Janaina. Para além da Pedagogia do Oprimido. Em 50 olhares sobre os 50 anos da pedagogia do oprimido [livro eletrônico] / Paulo Roberto Padilha...[et al.], [organizadores). -- 1. ed. -- São Paulo : Instituto Paulo Freire, 2019;

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER,Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2014.

ADORNO, Theodor. **Introdução à dialética**. Tradução e apresentação à edição brasileira por Erick Calheiros de Lima. – São Paulo. Editora Unesp, 2022.

ADORNO, Theodor W. **Prismas crítica cultural e sociedade**. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. Editora Ática, 1998.

ADORNO, Theodor W. **Três estudos sobre Hegel**. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

ARANHA, Maria Lucia. **História da educação e da pedagogia: geral e Brasil**. Editora moderna, 2012.

ALTHUSSER, Louis. **Por Marx/** Louis Althusser; tradução Maria Leonor F. R. Loureiro; revisão técnica: Márcio Bilharinho Naves, Celso Kashiura Jr, - Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

BADIOU, Alain. O (re) começo do materialismo dialético In: ALTHUSSER, Louis e BADIOU, Alain: **Materialismo histórico e materialismo dialético**. São Paulo: Global Editora, 1979.

BEISIEGEL, Celso de Rui. **Paulo Freire** / Celso de Rui Beisiegel. – Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010. 128 p.: il. – (Coleção Educadores), p.84.

BLANCHÈ, Robert; **História da lógica**, Lisboa: Edições 70.

CORBISIER, Roland. **Formação e Problema Da Cultura Brasileira**. Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960.

ENGELS, F. **Letters on Historical Materialism**. To Joseph Bloch. [1890]. pp. 760-765. in TUCKER, Robert C. (org.) *The Marx-Engels reader*. 2. ed. New York: W. W. Norton & Company, 1978. In: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22.htm>.

Fábio da Silva. **A dialética e as letras [manuscrito]: imagens paradigmáticas do pensar no Fedro de Platão**. UFMG, 2019.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963.

FRADE, G.; FIGUEIREDO LIMA, A. C.; DE OLIVEIRA VALLEJO, G.; NASSER RODRIGUES, R. As mulheres escravizadas na Odisseia: The enslaved women in the Odyssey. **Rónai – Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios**, [S. l.], v. 9, n. 1, p. 4–20, 2021. <https://doi.org/10.34019/2318-3446.2021.v9.34176> Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/ronai/article/view/34176>. Acesso em: 15 maio. 2023.

FREIRE, Paulo. **Educação e Atualidade Brasileira**. Tese de concurso para cadeira de história e filosofia da educação na escola de belas artes de Recife, 1959.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** tradução de Rosisca Dar- cy de Oliveira ; prefácio de Jacques Chonchol 7a ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983. (O Mundo, Hoje, v. 24).

FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e outros escritos**. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981, p.19.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

FREIRE, Paulo, **Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire** / Paulo Freire; [tradução de Kátia de Mello e Silva; revisão técnica de Benedito Eliseu Leite Cintra]. – São Paulo: Cortez & Moraes, 1979

FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

FREIRE, Paulo (1959). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

FREIRE, Paulo (1993). **Política e educação**. São Paulo: Cortez, 1993.

FREIRE, P. **A educação na cidade**. São Paulo: Cortez, 1991.

FREIRE, Paulo. **Cartas à guiné-Bissau**: registros de uma experiência em Processo. 2ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978. 173p. ilustr. (O Mundo, hoje, v. 22).

FAURE, E., et al. Learning to Be. The world of education today and tomorrow. Paris: UNESCO/Harrap, 1972.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France**, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p.72 a p.73.

GREEN, Elliott. What are the most-cited publications in the social sciences (according to Google Scholar)?. In <https://blogs.lse.ac.uk/impactofsocialsciences/2016/05/12/what-are-the-most-cited-publications-in-the-social-sciences-according-to-google-scholar/>

GADOTTI, Moacir. **História das idéias pedagógicas**. São Paulo: Editora Ática, 1993, p.254.

GADOTTI, Moacir. **Convite à leitura de Paulo Freire**. 2. ed. São Paulo: Scipione, 2004.

GADOTTI, Moacir. : **Concepção Dialética da Educação**. 7 ed. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1990.

GADOTTI, M (org). **Paulo freire: uma biobibliografia**. São Paulo: Cortez e Instituto Paulo Freire, 1996.

GADOTTI, M, MARTIN CARNOY - Organizadores. **Reinventando Freire: a práxis do Instituto Paulo Freire**. São Paulo: Instituto Paulo Freire. Lemman Certer/Stanford Graduate Scholl of education.

GRESPLAN, Jorge Luís da Silva. **Marx e a crítica do modo de representação capitalista** / Jorge Luís da Silva Gresplan.- 1. ed. - Slo Paulo : Boitempo. 2019, p.87.

GIROUX, Henry. Educação Social em Sala de Aula: A do Currículo Oculto HENRY A.

GIROUX E ANTHONY N. PENNA.Em **Os professores como intelectuais: rumo a uma pedagogia crítica da aprendizagem** / Henry A. Giroux; trad. Daniel Bueno. — Porto Alegre : Artes Médicas, 1997,

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade: doze Lições**. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEIDEGGER, Martin, 1889-1976. **Ser e tempo** / Martin Heidegger; tradução, organização, nota prévia, anexos e notas Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes 2012, p.134.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espirito** / Georg Wilhelm Friedrich Hegel; traduzido por Paulo Meneses. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP, Editora Universitária São Francisco, 2019.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas** – São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. **Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser** / Georg Wilhelm Friedrich Hegel ; [traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini]. – Petrópolis, RJ : Vozes ; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária

São Francisco, 2016 – (Coleção Pensamento Humano).

HEGEL, G.W.F. **Filosofia da História**/trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2.ed., reimpressão -- Brasília: Editora Universidade de Brasília 2008.

HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la historia de la filosofía II**, Traducción: Wenceslao Roces lub r1.1 Titivillus 2016c.

HOLANDA, Sergio Buarque de, 1902-1982. **Raízes do Brasil** / Sérgio Buarque de Holanda. — 26. ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Heráclito*; Em **Os Pré-Socráticos Fragmentos, Doxografia E Comentários..***Seleção de textos e supervisão:* Prof. José Cavalcante de Souza *Dados biográficos:* Remberto Francisco Kuhnen *Traduções:* José Cavalcante de Souza, Arma Lia Amaral de Almeida Prado, Ísis Lana Borges, Maria Conceição Martins Cavalcante. Editora Nova Cultural Ltda., São Paulo, 1996.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**: 1830, traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G. W. F. **Introdução à História da Filosofia**. Edições 70; 1ª edição, 2006.

HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la historia de la filosofía II**, Traducción: Wenceslao Roces lub r1.1 Titivillus 2016c

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. **Ciência da lógica : 1**. A doutrina do ser / Georg Wilhelm Friedrich Hegel ; [traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini]. — Petrópolis, RJ : Vozes ; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária São Francisco, 2016 – (Coleção Pensamento Humano).

HYPPOLITE, J. *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel*. 3.ed. Paris: PUF, 1991, p.12. Apud SAFATLE, V. **A paixão do negativo: Lacan e a dialética** [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2006. ISBN 978-85-393-0333-5. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>. p.18.

HORTA, José Luiz Borges (Org.) Título: **Hegel, Paixão e Diferença**. José Luiz Borges Horta (Organizador) Belo Horizonte - Editora Expert - Dezembro de 2021.

JAGUARIBE, Hélio. **Cadernos do nosso tempo**. Rio de Janeiro, Ano 1, Nr. 2, out./dez., 1953.

JAGUARIBE, Helio. **Brasil, mundo e homem na atualidade; estudos diversos..** – Brasília : Fundação Alexandre de Gusmão, 2008.

JAMESON, FREDRIC. **The Hegel variations: O The Phenomenology of Spirit**. Verso, Londo, New York, 2010.

LACAN Jacques. *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 2ª Edição, 1985.

LEBRUN, Gérard. **A Realidade Nacional e seus Equívocos**. Artigo originalmente publicado na *Revista Brasiliense*, no. 47, São Paulo, Editora Brasiliense, 1963. O texto do filósofo francês, professor de filosofia na USP, nos anos 1960, integra o livro de Caio N. de Toledo (org.), *Intelectuais e política no Brasil. A experiência do ISEB*, Rio de Janeiro, Editora Revan

LEBRUN, Gérard, **A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano**/Gérard Lebrun; tradução de Silvio Rosa Filho. - São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

LEBRUN Gérard. **O avesso da dialética: Hegel a luz de Nietzsche** / Gérard Lebrun ; tradução Renato Janin Ribeiro. — São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LIMA VAZ, H. C. de. **Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental**. *Síntese Nova Fase*, v. 8, n. 21, p. 7-29, jan./abr. 1981.

LIMA VAZ, H. C. de. **Cristianismo E Consciência Histórica**. Seminário II, *Síntese: Revista De Filosofia*, 3(9), 35–66., 1961.

LÖWITH, Karl, **De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionário no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard** - 1. ed. - São Paulo: Editoro do Unesp, 2014.

LÖWY, Michael. **Marxismo contra positivismo**. São Paulo: Cortez, 2018.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. São Paulo: Boitempo, 2005.

KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Gilda Lopes. 2. ed. São Paulo: Contraponto, 2002.

KOHAN, Walter. **Paulo Freire mais do que nunca: uma biografia filosófica** / Walter Kohan. - 1ª edição para o estudante – Cidade Autônoma de Buenos Aires: CLACSO, 2020.

KUSCH, R. (1976). **Geocultura del hombre americano**. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro

LOWY, Michael. **O que é Cristianismo da Libertação : religião e política na América Latina** / Michael Löwy. – 2. ed. – São Paulo : Editora Fundação Perseu Abramo : Expressão Popular, 2016.

LYOTARD, Jean-François **A condição pós-moderna** / Jean-François Lyotard; tradução: Ricardo 12a ed. Corrêa Barbosa; posfácio: Silviano Santiago - 12a ed.- Rio de Janeiro: 09-1400 José Olympio, 2009.

MACLAREN, P. A Pedagogia da Possibilidade de Paulo Freire. Educação, sociedade & culturas, Porto, n. 10, p. 57-82, 1998. Disponível em:
<https://www.fpce.up.pt/ciie/revistaesc/ESC10/10-2-mclaren.pdf>.

MCLAREN, Peter and Peter Leonard. **Paulo Freire: A critic encounter**. published 1993 by Routledge.

MARCEL, Gabriel. **The Philosophy of Existentialism**. Lyle Stuart: New York, 1984.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**; tradução de Rubens Edeler – 2.ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo Editorial e Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2011.

MARX, Karl, **O 18 de brumário de Luís Bonaparte** / Karl Marx ; [tradução e notas Nélio Schneider ; prólogo Herbert Marcuse]. - São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K., & ENGELS, F. (2007). **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl, **Crítica da filosofia do direito de Hegel**, 1843 São Paulo, Boitempo, 2010.

MARX, K. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes** / Karl Marx e Friedrich Engels São Paulo : Boitempo, 2011.p.111.

MARX, Karl, **Crítica da filosofia do direito de Hegel**, 1843 São Paulo, Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**/Karl Marx;tradução e introdução de Florestan Fernandes. 2. ed. - São Paulo : Expressão Popular, 2008.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**; tradução de Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. 2.ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977. p.12.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA (UNESCO). **Educação para a cidadania global: preparando alunos para os desafios do século XXI**. Brasília: UNESCO, 2015a.,

ORTEGA Y GASSET, **A Rebelião das Massas**. Editora Ruriak Ink. Serie clássico, 2013.

PAIVA, Vanilda. **Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua presença na obra de Paulo Freire**. Revista síntese, Rio de Janeiro. nº16, vol.vii,1979.

PAIVA, Vanilda Paiva. **Paulo Freire e o Nacionalismo Desenvolvimentista**. São Paulo. Graal, 2000.

PAIVA, Vanilda. **História da Educação Popular no Brasil**: educação popular e educação de adultos. São Paulo: Ed Loyola, 2003

PAIVA, Vanilda Paiva. **Ainda sobre Vieira Pinto**. em https://www.academia.edu/33894632/Ainda_sobre_VIEIRA_PINTO,

PINTO, Vieira. A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Volume I Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960.

PINTO, Vieira. A. B. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Volume II. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1961.

PERELMAN, Chaim. **Retóricas**, São Paulo: Martins Fontes, 2011.

PICCIN, Marcos Botton. **Educação popular, movimentos sociais e educação do campo [recurso eletrônico]** / Marcos Botton Piccin, Janaina Betto. – 1. ed. – Santa Maria, RS: UFSM, NTE, 2018. e-book;

RAMOS, Guerreiro A. **O problema nacional do Brasil**. 2. ed., Rio de Janeiro, Ed. Saga, 1960.

RUDA, Frank. Dialectical Materialism and the Dangers of Aristotelianism in **Slavoj Zizek and Dialectical Materialism**, eds A. Hamza and F. Ruda (London: Palgrave Macmillan).

SAFATLE, Vladimir. Dialética hegeliana, dialética marxista, dialética adorniana. Em **Curso ministrado no Primeiro Semestre de 2015 Pós-graduação Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo**.

SAFATLE, Vladimir. [Curso Integral - A Fenomenologia do Espírito, de Hegel](#), USP, 2007.

SAFATLE, Vladimir, **Sobre a potência política do inumano: retornar à crítica ao humanismo**. In. NOVAES, A. (Org.). A condição humana. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SAFATLE, V. (2019). **Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão**. *Discurso*, 49(2), 21–41, p.28. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2019>

SAFATLE, V. P. (2017). **Materialismo e Dialéticas sem Aufhebung: Adorno, leitor de Marx; Marx, leitor de Hegel.** Veritas (Porto Alegre), 62(1), 226–256. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2017.1.26210>

SAFATLE, V. A paixão do negativo: Lacan e a dialética [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2006. ISBN 978-85-393-0333-5. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

SAVIANI, Dermeval. Educação: **Do Senso Comum à Consciência Filosófica**. Coleção educação contemporâneas. 11ª Edição. Editora Autores Associados.1996,

SAVIANI, D..Paulo Freire, **Centésimo ano: Mais que um método. Uma concepção crítica de Educação**. Educação & Sociedade (online). 2021, v. 42. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/ES.254988>>. Epub 08Nov2021. ISSN 1678-4626.Doi: <https://doi.org/10.1590/ES.254988>. <https://doi.org/10.34019/2318-3446.2021.v9.34176>

SILVA, Vicente Ferreira da Dialética das Consciências.In: **Dialética das Consciências Obras completas**. É realizações Editora, livraria e Distribuidora Ltda. São Paulo, 2009.

SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas** / Afonso Celso Scocuglia.- 7a .ed.- João Pessoa: Editora da UFPB, 2019.

SOUZA, Edson Rezende. **O ISEB: a Intelligentsia Brasileira a serviço do nacional-desenvolvimentismo na década de 1950**.Revista Tempo, Espaço e Linguagem (TEL), v.1, n.1, jan./jul. 2010, p.147-164.

TOLEDO, Caio Navarro de. **ISEB: fabrica de ideologias**. 2. ed. Sao Paulo, Atica, 1978.

TORRES, Carlos Alberto, editor. **The Wiley handbook of Paulo Freire** / edited by Carlos Alberto Torres. Other titles: Handbook of Paulo Freire Description: Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2019. <https://doi.org/10.1002/9781119236788>

TORRES, C. A. **Lectura crítica de Paulo Freire: Materiales para una crítica de la pedagogía problematizadora de Paulo Freire.** [Institut Paulo Freire de España y Crec]: Denes editorial, 2006, p.56 a p.57.

ZITKOSKI, Jaime José. (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire.** Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

ŽIŽEK Slavoj, **Alguém disse totalitarismo?** Cinco intervenções no (mau) uso de uma noção. São Paulo, Boitempo 2013(b)

ŽIŽEK Slavoj **Contragolpe absoluto Para una refundación del materialismo dialéctico.** Ediciones Akal, S. A., 2016

ŽIŽEK Slavoj. **A visão em paralaxe.** São Paulo, Boitempo 2008.

ŽIŽEK Slavoj. **Eles não sabem o que fazem – O sublime objeto da ideologia.** Jorge Zahar Editor Ltda. Rio de Janeiro, 1992.

ŽIŽEK Slavoj. **Interrogando o Real.** – 1º. ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

ŽIŽEK Slavoj. **Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético.** São Paulo, Boitempo 2013(a).

ŽIŽEK Slavoj. **O amor impiedoso (ou: Sobre a crença).** Belo Horizonte: Autentica Editora, 2015.

ŽIŽEK Slavoj. **O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan.** Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1991.

ŽIŽEK, Slavoj. **A Marioneta e o Anão — O Cristianismo entre Perversão e Subversão**. Tradução de Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Revisão de texto: Miguel Rodrigues. Capa: Relógio D'Água Editores sobre fragmento de Corpus Hypercubicus, 1954, de Salvador Dali. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006. p.121.

ŽIŽEK Slavoj. **The Sublime Object of Ideology**; UK: 6 Meard Street, London V1F oEG
US: 20 Jay Street, Suite 1010, Brookyn, NY 1 1201 Verso is the imprint ofNew Left Books(2008).

ŽIŽEK Slavoj. **Eles não sabem o que fazem – O sublime objeto da ideologia**. Jorge Zahar EditorLtda. Rio de Janeiro,1992.

ŽIŽEK, S. **Contragolpe absoluto**. Para una refundación del materialismo dialéctico, Madrid, Akal, 2016.

ŽIŽEK Slavoj. **Interrogando o Real**. – 1º. ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.