

Carlos Alberto Torres

A Dialética Hegeliana e o Pensamento Lógico-Estrutural de Paulo Freire

NOTAS PARA UMA ANÁLISE E CONFRONTAÇÃO DOS
PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS VIGENTES NA
DIALÉTICA DA PEDAGOGIA DOS OPRIMIDOS
E DO PENSAMENTO FREIREANO EM GERAL

INTRODUÇÃO

O pensamento de Paulo Freire constitui uma síntese difícil de ser captada globalmente. Representa a maturação orgânica e a compreensão de alguns aspectos centrais — os elementos mais valiosos — de distintas vertentes filosóficas, complementares em alguns casos, confrontados e opostos em outros.

O objetivo de nosso trabalho será levar um pouco mais de luz sobre a filosofia da educação que está subjacente, enquanto filosofia.

Nossa tese central é a seguinte: em Freire confluem, num rico amálgama filosófico, o *pensamento existencial* (o homem como ser em construção), a *fenomenologia* (o homem que constrói sua consciência enquanto intencionalidade), o *marxismo* (o homem vive o drama do condicionamento econômico da infraestrutura e o condicionamento ideológico da superestrutura, ou em palavras do mesmo Freire (...)) “para entender os níveis de consciência, é necessário ver a realidade

histórico-cultural como uma superestrutura em relação a uma infra-estrutura",¹ e a *dialética hegeliana* (o homem, como autoconsciência, parte da experiência comum até elevá-la à ciência dialética, passa de ser "em si" para ser "em e para si").

É possível afirmar que a dialética hegeliana é a vertente central desta confluência.

Sem dúvida, a dialética dos opressores-oprimidos, apesar de supor a dialética do senhor e do escravo, não se esgota nela. A diferença radical entre a dialética presente em Freire e a dialética de Hegel é que este, ao incorporar os valiosos elementos de outras correntes filosóficas (existencialismo, fenomenologia, marxismo), reduz a positividade da negação determinada e cria novos horizontes de compreensão do fenómeno histórico-social e a conseqüente praxis.

Esta redução configura-se como superação, daí que o pensamento freireano assuma o povo como "Senhor da História", e molde sua filosofia como libertação, como praxis, e não somente como conceito.

Sem dúvida alguma Paulo Freire — da mesma maneira que Hegel — tem subjacente um pensar teológico, uma teologia,² porém não é o objetivo desse trabalho explicitá-lo.

Por último caberia fazer a seguinte consideração: esta tese surge de nossa compreensão do pensar freireano como um pensamento lógico-estrutural, e enquanto tal, confrontável com outros. Entendemos por lógico um pensamento que se estabelece através de categorias, comunicáveis, construídas e que estão interconectadas como sistema; entendemos por estrutural, um sistema estável, fechado e centrado em torno de idéias chaves — idéias forças — articuladas por partes cuja confrontação constitui um todo dialético no qual, ao variar algumas das premissas fundantes, varia toda a "estrutura".

1. FREIRE, Paulo: "Acción Cultural para la Libertad", Tierra Nueva, B.A. — edição a cargo de Julio Barreiro — 2.ª edición, marzo de 1975, p. 65.

2. Ver a respeito: CAVALCANTI, Pompéia: "Tentativa de uma leitura teológica do pensamento de Paulo Freire", "Síntese 5", Nova Fase, vol. II, outubro-dezembro de 1975, Rio de Janeiro, pp. 87-89. Também no item IV de "Las raíces cristianas de Paulo Freire", em "Lectura crítica de Paulo Freire: antología de ensayos latinoamericanos sobre la pedagogía de Paulo Freire", Tierra Nueva, B.A., próxima aparición, introducción. Finalmente pode-se consultar: TODT, H.E.; TODT, I.: "Paulo Freire conscientização-fine theologische Theorie der Sozialisation? (Review article)", Zeitschrift für Evangelische Ethik, 16, septiembre de 1972, pp. 306-311; ou FRANCO, Fausto: "El hombre, construcción progresiva — la tarea educativa de Paulo Freire", Edit. Marsiega, Madrid, 1973, pp. 39-45, 247-261.

Em Freire existe esse pensamento categorial estruturado e não meramente uma mescla confusa de idéias ou correntes, nem tampouco um ecletismo de mera novidade.

Estas são as premissas de onde partimos para nossa análise.

ANÁLISE DAS VERTENTES FILOSÓFICAS DIVERSAS DE FREIRE

1. *A Influência do Existencialismo*

O *Dasein* (existente humano) possui como estrutura fundamental a temporalidade (*Zeitlichkeit*). A descrição fenomenológica que um Heidegger realiza, em busca de uma analítica existencial do *Dasein*, mostra que este se manifesta como um ser cujo caráter fundamental é estar-no-mundo, com seu correspondente comportamento existencial, que consiste na faculdade de desapropriação — aptidão que tem o existente humano para absorver-se nas coisas.

Três aspectos complementam tal análise. A primeira virtualidade da desapropriação consiste na inteligência ou apreensão prospectiva de suas possibilidades, capaz de transformar seu futuro. A segunda virtualidade é uma situação de fato, reveladora de um passado que lhe foi imposto e deve forçosamente aceitar; frente à primeira virtualidade, atitude prospectiva, esta manifesta-se como atitude retrospectiva. Finalmente deve subordinar-se a uma atitude de servidão para com algumas coisas do estar presente.

Em síntese, *Dasein*, implica uma tensão contínua entre antecipação do futuro, dependência do passado e imprescindível necessidade de estar em contato com algumas coisas do presente. Em suma, toda esta análise resume-se na complexa expressão *estar-no-mundo*. Porém desde uma perspectiva ontológica, esse estar-no-mundo equivale a estar-no-tempo. O existencialismo tem insistido permanentemente em considerar o homem como *ser-no-mundo*, quer dizer, o homem como existência, mas também, o homem como *ser-com-os-outros*, como abertura.

Todavia esse ser-no-mundo, como experiência humana, corre um grande risco, o “estranhamento”, a alienação num mundo que massifica (pela funcionalização, o ter como valor para ser, a perda do sentido do mistério); da mesma maneira, só a partir da experiência como existência, é possível a comunicação de intersubjetividades mediante o diálogo que só é possível elaborar como compromisso com os “desafios” do mundo.

Um compromisso que revaloriza a fidelidade e a esperança.

O existente, ao ter uma apreensão antecipada de sua temporalidade, de *ser-para-a-morte*, não tem de modo algum um conhecimento

racional, senão uma experiência que consiste numa certa tonalidade afetiva.

Esta tonalidade afetiva fundamental pode exprimir-se no conceito de angústia — o deslizamento da totalidade do existente para o nada, no dizer de Heidegger —, como se a última virtualidade do existente fosse o nada. Para o existencialismo, a frase estar-no-mundo ou no meio do existente, não quer dizer, necessariamente e de forma ineludível, um estar entre outros existentes como se estes fossem seres-situados-ante-nós. Esta é uma das diferenças fundamentais entre as diversas correntes conceptualizadas como existencialismo.

Freire, retomando esta discussão específica, manifesta que o homem (...) “existe no e com o mundo”.³

Começa dizendo-nos que o homem é um ser de relações e não somente de contatos com o mundo (ser humano como situado e datado — Marcel — ou ser na situação — Jaspers —), e enquanto tal admira esse mundo porém ao mesmo tempo é um transformador desse mundo, da natureza, de sua própria pessoa, da História.

Diz a respeito (...) “Porque admira o mundo, e por isso objetiva-o, porque capta e compreende a realidade e a transforma com sua ação-reflexão, o homem é um ser da praxis. Mais ainda: o homem é praxis (...) sua vocação ontológica, que deve existenciar é a de sujeito que opera e transforma o mundo. Submetido a condições concretas que o transformam em objeto, o homem estará sacrificando sua vocação fundamental. (...) Ninguém é, se proíbe que os outros sejam”.⁴

Porém como para Freire, a humanização é um processo de inter-relação dialética e subjetiva, em tal processo o verdadeiramente humano pode chegar a ser roubado — como é roubada a produção do trabalho para o pensamento marxista — Por quê? Porque a mediação intersubjetiva pode ser alterada pela prescrição: uma consciência prescreve o âmbito humano da outra.

Sem embargo, este roubo fica impune. Com efeito, existem homens que não podem chegar a pronunciar sua palavra, já que existem outros que os proíbem que sejam, simplesmente.

O opressor (a consciência proibidora), se arroga o direito de ser a única humanidade — a humanização pelo ter e não pelo ser —. Além disso, para esta consciência isto não é um delito mas uma ação lógica, já que é, na medida que tem mais, e se começa a

3. FREIRE, Paulo: op. cit., p. 55.

4. FREIRE, Paulo: “La concepción problematizadora de la Educación y la humanización”, em “Cristianismo y Sociedad”, suplemento especial-edición no comercial —, Montevideo, septiembre de 1968, p. 18.

perder parte de suas posses, começa a perder também parte de sua humanidade.

Então, o que ocorre com a vítima? A consciência proibida, prescrita, não reclama pelo roubo, ou melhor, espera por sua oportunidade. Muito facilmente, acolhe em si os valores da consciência que proíbe e, por isso, só espera sua ocasião de poder ter, para ser. É uma consciência *dual*. Também é uma consciência *fatalista*, se os outros coisificam-na, procura adaptar-se, identificando-se com a função que lhe outorgam.

Dentro do âmbito relacional desta consciência, existe um mito, que também lhe foi prescrito, e que se encontra fortemente arraigado: é inferior ao patrão, — símbolo da cultura, do poder e da ordem — por isto, também é *mágica*, já que não pode controlar suas experiências alienantes.

Desta maneira Freire, do mesmo modo que o pensamento existencial, ao aprofundar a reflexão sobre a experiência humana, concebe esta como projeto a ser realizado, como palavra a ser pronunciada.

Portanto, a existência autêntica é uma tensão dolorosa entre a luta pela personalização e o risco da alienação.

A situação concreta que Freire descreve implica uma denúncia-anúncio: anunciando a liberdade e a esperança no homem novo, o homem crítico de sua realidade, o homem-pessoa; denuncia o roubo da humanidade pelo opressor.

Desta maneira, para Freire — um pedagogo por excelência — a educação, dentro deste processo, cumpre uma função muito definida de “orientação no mundo” e portanto é um (...) “ato de conhecimento e não de memorização”.⁵

Esse ato de conhecimento supõe necessariamente assumir um tema do qual se ocupou abundantemente o pensamento existencial: a situação do homem contemporâneo.

2. *A Influência da Fenomenologia*

A fenomenologia é sobretudo uma meditação sobre o conhecimento. Enquanto tal, defronta a consciência com o Fenômeno, e esta aparece então como consciência do dado.

A Consciência, apesar de ter uma dimensão individual no homem, é um produto social. Constitui-se como tal em íntima interação com a realidade objetiva.

5. FREIRE, Paulo: “Acción cultural...” op. cit., p. 7.

Em termos gerais, poderíamos colocar a seguinte pergunta:

O que é a Consciência?

Para evitarmos cair em uma definição apriorística da consciência, definamos, em primeira instância, suas possibilidades históricas.

As possibilidades históricas da consciência surgem no marco de um processo pelo qual a consciência psicológica (individual) efetua um movimento frente às coisas, frente à realidade objetiva, com o objeto de conhecê-las, enquanto por sua vez, estas interpelam essa consciência psicológica, a desafiam, já que as coisas não se apresentam em sua imediatidade, senão como envoltas por uma pátna. A essência das coisas, alternativamente se manifesta e se oculta no seu fenômeno, impressionando assim a consciência. Este duplo movimento, se assim o chamarmos, de uma consciência face às coisas e das coisas mesmas face à consciência, configura um momento do processo de conhecimento. Trataremos de conhecer somente este primeiro momento do processo, especialmente referido às possibilidades históricas da consciência.

Dentro desta perspectiva, o primeiro movimento ou nível da consciência se denomina *intencionalidade*; a consciência é sempre de algo, de algum objeto, a consciência, se sente sempre projetada para fora, em face do outro. Esta primeira possibilidade histórica é fundante para a consciência num nível "genético", porém não pode deter-se aí, ainda com o risco de — parafraseando Hegel — permanecer perdida entre os objetos.

Surge assim, uma segunda possibilidade histórica ou nível, que a consciência transforma a coisa em "coisa em si", em objeto-de-conhecimento. A esta segunda possibilidade histórica denominaremos *objetividade*. Neste momento a consciência realiza um inventário dos objetos que a rodeiam; é meramente descritiva. Capta a aparência fenomênica do mundo objetivo. Estamos aqui no terreno da "doxa" ou opinião e não no terreno da "episteme", ou seja, no nível de compreensão vulgar da realidade e não alcançamos ainda o limiar da Ciência.

Uma terceira possibilidade, que pressupõe indefectivelmente as anteriores é a *críticidade*. Aqui a consciência atravessa a "coisa" identificada, no esforço de conhecer seus componentes internos. Já não é somente a mera identificação e reconhecimento — o nível da objetivação —, mas tende a descobrir as leis do desenvolvimento do objeto. Sem dúvida alguma este momento ou possibilidade histórica é qualitativamente superior aos anteriores.

Finalmente, uma quarta e última possibilidade constitui a *transcendentalidade*. Diz a respeito Freire: (...) "A transcendentalidade neste contexto, significa a capacidade da consciência humana

em ultrapassar as limitações da configuração objetiva. Sem esta "intencionalidade transcendental" a consciência do que existe para além das limitações seria impossível. Por exemplo, eu sou consciente da maneira em que me limita a mesa em que escrevo, somente porque posso transcender seus limites, e focalizar minha atenção sobre eles".⁶

Esta transcendentalidade em nada se assemelha à transcendentalidade vertical, que dirige seu esforço explicativo para fora do universo material e concreto, em busca de um mais, mais além e do infinito. Esta transcendentalidade por sua vez, é eminentemente "finita" — propriedade ineludível e traço característico do ser humano — sua finitude permite buscar as leis tendenciais do desenrolar do fenômeno, e por sua vez, captar os componentes internos do objeto. Isto é, capta tanto suas leis de desenvolvimento, como suas contradições inerentes, e também capta a imediatidade da coisa e a essencialidade pura em suas formas tendenciais. Se quiséssemos nos exprimir metafóricamente, diríamos que tende a captar a vida do objeto e seu destino.

Somente neste último nível de máxima consumação ou qualitativo, pode a consciência operar sobre o fenômeno para transformá-lo, posto que ao conhecer sua direção e legalidade tendencial, estabelece uma transformação historicamente viável e que não tenta permutar o objeto. Em resumo, a primeira possibilidade histórica ou *intencionalidade* marca, geneticamente, o esforço da consciência por exprimir o momento do conhecimento, saindo de si mesma (abstrato); o segundo momento ou *objetividade*, converte o objeto em objeto de conhecimento; o terceiro momento ou *críticidade* descobre os componentes internos do objeto-de-conhecimento para chegar ao quarto momento ou possibilidade histórica, a *transcendentalidade*, que capta o movimento interno do objeto-de-conhecimento, em seus componentes fundamentais e suas contradições de forma tal que permita projetar uma ação "racional" que não afete o objeto como tal — nem o mude — e por sua vez seja uma ação historicamente viável.

Paulo Freire assume estes conteúdos da fenomenologia relacionando-os porém, com a estrutura social. Desta maneira diz a respeito: (...) "A medida que os homens exercem sua ação eficaz sobre o mundo, transformando-o pelo seu trabalho, sua consciência, por sua vez, é histórica e culturalmente condicionada. (...) De acordo com a qualidade deste condicionamento, a consciência do homem alcança diversos níveis no contexto da realidade histórico-cultural".⁷

6. FREIRE, Paulo: op. cit., nota 28, p. 57.

7. FREIRE, Paulo: "Acción cultural y concientización" em "Harvard Educational Review", vol. 40 n.º 3, agosto de 1970, p. 457.

É a partir daí que as possibilidades históricas da consciência convidam Freire a refletir sobre os graus de consciência possível relacionando-os com a estrutura social ou o marco histórico-cultural de onde surgem.

César Jérez e Juan Hernandez Pico sintetizaram brilhantemente esta relação essencial do pensar freireano: (...) "Na América Latina, Freire distingue três tipos de marcos históricos sócio-culturais: sociedades fechadas, sociedades em processo de transição e sociedades abertas. A cada uma delas corresponde um tipo diferente de consciência: consciência semi-intransitiva ou submergida, consciência ingenuamente transitiva ou emergente e consciência criticamente transitiva ou comprometida. Ademais, existe a sociedade massificada, na qual estão em risco de desembocar tanto as sociedades abertas como as em transição, seja por degeneração quanto por crescimento abortivo. A este último tipo de sociedade massificada corresponde a consciência irracional (ou fanática), que Freire chama também de flutuante".⁸

Diz Freire a respeito da consciência "semi-intransitiva": (...) "Há uma forma de consciência que corresponde à realidade concreta de tais sociedades dependentes. É uma consciência historicamente condicionada pelas estruturas sociais. A principal característica desta consciência, tão dependente como a sociedade que a origina, é sua "quase-aderência" à realidade. A consciência dominada não logra uma distância suficiente da realidade, a fim de objetivá-la e conhecê-la de forma crítica. A este tipo de consciência é dado o nome de "semi-intransitiva".⁹

O segundo grau de consciência possível é a transitivo-ingênua, que (...) "se caracteriza, entre outros aspectos, pela simplicidade na interpretação dos problemas; pela subestimação do homem comum; por uma forte inclinação ao gregarismo, característica da massificação; pela impermeabilidade à investigação, à qual corresponde um gosto acentuado pelas explicações fabulosas; pela fragilidade na argumentação; por um forte temor emocional; pela prática não propriamente do diálogo, mas da polêmica; pelas explicações mágicas".¹⁰

A última fase da consciência é representada pela consciência transitivo-crítica, que, sendo o reverso imediato da anterior, obtém

8. JEREZ, César; HERNANDEZ PICO, Juan: "Paulo Freire y la educación: Acción cultural Liberadora. Un aporte latinoamericano a la democracia educacional y política: Paulo Freire", em "Estudios Centro Americanos (ECA), Universidad José Simeon Cañas, El Salvador, ag.-septiembre de 1971, n.º 274-275, p. 503.

9. FREIRE, Paulo: "Acción cultural..." op. cit., p. 72.

10. FREIRE, Paulo: "La educación como práctica de la libertad". Ed. Siglo XXI, B.A., 10.ª edic. septiembre de 1973, p. 54.

uma percepção estrutural dos problemas do que resultaria sua inserção crítica (comprometida) no processo de transformação (mudança social). Freire utiliza aqui o conceito de Goldmann,¹¹ pelo qual a *consciência real* alcançaria seu oposto: a *consciência máxima possível*.

Freire descreve em "A educação como prática da liberdade",¹² as notas características desta consciência, sendo a principal a seu entender — retomando novamente a vertente existencial — a capacidade de diálogo.

Esta consciência, antes de tudo, avança em direção à consciência política — discerniremos isto se efetuarmos uma leitura entre as linhas da pedagogia do oprimido — pois somente esta última pode tornar possível o "inédito viável". Esta consciência é, no dizer de Freire, uma consciência da *totalidade*, posto que somente assim pode chegar a ser libertadora: (...) "Somente a consciência da totalidade é libertadora. Sem ela é impossível poder atuar sobre a realidade".¹³

Incorporando os elementos da fenomenologia, Freire entende que a consciência se constitui como totalidade intencionada que simboliza-significa, temporalmente.

É a partir daí que a conscientização excede em amplitude o fenômeno da consciência psicológica individual: (...) "É um fenômeno que vai mais além da consciência psicológica (o Super-ego de Freud), da mesma consciência individual e toca em cheio a consciência histórica e coletiva, ou seja, o campo chamado da intersubjetividade".¹⁴

Portanto é a partir da fenomenologia — não somente, mas sim principalmente — que Freire constitui os graus da consciência e ação do homem contemporâneo.

3. A Influência do Marxismo

A influência do Materialismo dialético se transmite, inicialmente, por Herbert Marcuse e Erich Fromm e pelo influxo que cronologicamente — em nível de biografia intelectual — exerceram sobre Freire. Do primeiro, suas análises da razão negativa nas sociedades

11. GOLDMANN, Lucien: "Las ciencias humanas y la Filosofía", Edit. Nueva Visión, B.A. citada por Paulo Freire em "Sobre la acción cultural", ICIRA, Sgo. de Chile, 1972, p. 84.

12. FREIRE, Paulo: "La Educación...", op. cit., p. 55.

13. FREIRE, Paulo: "Sobre la acción cultural", op. cit., p. 55.

14. ADAMES, Roque: "Concientización: hacia una presentación del problema", em "Estudios Sociales" n.º 4, Santo Domingo, 1971, p. 206.

industrializadas e o fenômeno da massificação. Do segundo, as análises sobre a codificação e a liberdade psicológica — e suas incidências na democracia — especialmente na obra “O medo à liberdade”.¹⁵

A ninguém escapa, por outro lado, que a riqueza das análises críticas da alienação social e econômica de Marx nos *Manuscritos de 1844*,¹⁶ estão presentes nas análises que Freire faz sobre a alienação na linguagem (cf. *Educação como Prática da Liberdade*, op. pág. 90).

Mais adiante, o mesmo Freire se encarrega de ir associando temas distintos de seu pensamento com as análises do materialismo dialético. Comparemos a propósito, a nota que Freire coloca ao pé da página em “Extensão ou Comunicação?” onde, depois de dizer que (...) “Se o solipsismo se equivoca ao conceber a existência única do Eu, e ao pretender que sua consciência tudo alcança, considerando absurdo pensar em uma realidade externa a ela, também se equivoca o objetivismo acritico e mecanicista, grosseiramente materialista, segundo o qual, em última análise, a realidade se transforma por si mesma sem a atuação dos homens, meros objetos da transformação”,¹⁷ o confronto com a terceira *Tese sobre Feuerbach*, em que Marx diz: (...) “A teoria materialista da mudança das circunstâncias e da educação olvida que as circunstâncias fazem mudar os homens e que o educador necessita, por sua vez, ser educado”.¹⁸

O pensamento político de Freire, já desde seus primeiros escritos, é eminentemente socialista. Sem dúvida, freqüentemente foi criticado por não explicitar teoricamente todas as dimensões que suportam essa opção, ao menos na educação. Freire reconhece, referindo-se à *Pedagogia do Oprimido* que: (...) “Com relação, por exemplo, ao quarto capítulo em que manifesta com clareza a dimensão política da educação (não creio que alguém possa me criticar por falar de educação neutra), é impossível que ao fazer a crítica do que parece constituir as características de uma ação cultural do-

15. FROMM, Erich: “El miedo a la libertad”, Paidós, B.A. 1973, 345 pp.

16. MARX, Carlos; ENGELS, Federico: “Escritos económicos varios”, Ed. Grijalbo, México, 1966, pp. 25-125.

17. FREIRE, Paulo: “Extensión o comunicación?”. *La concientización en el medio rural*. Edit. Siglo XXI — Tierra Nueva, s/f, p. 85, B.A.

18. MARX, Carlos; ENGELS, Federico: “La ideología Alemana”, coedición Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo — Ediciones Grijalbo — Barcelona, 1970, 3.ª ed., p. 666. Utilizamos esta edição, ao citá-la, a fim de facilitar sua localização ao leitor latino-americano. Freire cita as “Obras Escogidas”, de Marx-Engels, Ediciones Progreso, Moscú, 1966. Teses sobre Feuerbach III, pp. 404-406.

mesticadora e a contraposição que ao criticar, por exemplo, a manipulação, a invasão cultural etc., estaria de acordo em reconhecer que necessito de mais experiência com Marx".¹⁹

Vale dizer que Paulo Freire começa a investigar e a exercitar uma prática educativa, munido de todo um "inconsciente" filosófico que traz como bagagem cultural, fruto de sua formação intelectual.

Nesta bagagem cultural-filosófica — especificamente — os elementos preponderantes são, sem seu primeiro momento, o existencialismo e a fenomenologia, enquanto que os critérios da antropologia judeu-cristã — vividas também no plano da fé — se situam já nestes inícios e continuam acompanhando o peregrinar intelectual do autor. A dialética hegeliana formaria parte do núcleo conceitual inicial e vigente de forma preponderante em seu livro básico, a *Pedagogia do Oprimido*. Sem dúvida alguma, a constante interação com a realidade, as experiências educativas desenvolvidas inicialmente no Brasil e logo retomadas no Chile, foram questionando o pensamento do autor, ao passo que incrementavam o esforço de caracterização-teórica, incorporando majoritariamente, a todo seu contexto teórico pessoal, elementos do materialismo histórico.

Sem dúvida alguma, o mais importante é a caracterização das classes sociais, quando diz: (...) "O reduzir expressões tais como "humanismo", "humanização", "promoção humana", a categorias abstratas, as esvazia de seu real significado. Transformam-se em um blá-blá-blá cujo único mérito é servir às forças reacionárias. Com efeito, é absolutamente impossível uma "humanização" sem libertação, como tampouco há libertação sem transformação revolucionária da sociedade de classes, onde esta humanização não se pode realizar".²⁰

Muitos outros conceitos históricos do materialismo dialético foram incorporando-se ao pensamento freireano. Assim encontramos repetidamente, sobretudo em seus últimos escritos, a utilização da categoria "sobredeterminação da superestrutura sobre a estrutura social da qual surge", de Althusser, ainda que esclarecendo que utilizar um conceito de um autor não pressupõe assumir todo seu sistema teórico.²¹

19. "Entrevista com Paulo Freire", revista "Ciencias de la educación", n.º 10, B.A. octubre de 1973, p. 53. Também será publicado como apêndice do livro "Lectura crítica de Paulo Freire..." op. cit.

20. FREIRE, Paulo: "Education, liberation and the Church", em "Study Encounter", vol. IX, n.º 1, Consejo Ecueménico de las Iglesias, 1973.

21. Cfr. "Cuadernos de pedagogía Universitaria" UNBA; N.º 1, marzo de 1974, p. 27. Estas são as atas da "Conclusiones del Seminario sobre la Filosofía de la Educación liberadora y sus aportes para la reformulación de una pedagogía Universitaria". Organizado pelo

As referências a Gramsci, Goldmann ou Guevara também são frequentes, mostrando que assume todo o amplo espectro teórico de materialismo dialético, sem inclinar-se por nenhuma corrente em particular (Karel Kosik aparece citado reiteradamente quando realiza uma análise gnoseológica).

Em síntese, Paulo Freire, ao incorporar diversos conceitos teóricos do materialismo dialético e histórico, analisa a situação do homem contemporâneo, na qual se configura sua consciência e os riscos que provoca a alienação social. Sem dúvida, a presença de análises provenientes do materialismo dialético não implica necessariamente, no pensamento freireano, a incorporação da antropologia marxista em todas as suas dimensões. Já tratamos desse tema em outras ocasiões.²²

4. *A Influência de Hegel*

Expor o esquema básico de Hegel nos parece uma tarefa muito ambiciosa para o presente trabalho. Trataremos, não obstante, de esboçar algumas linhas diretrizes do pensamento hegeliano.

Hegel distingue quatro situações: na primeira, o sujeito (entendido como razão), se encontra afirmando-se como Universal Abstrato (a situação do Espírito antes de sair de si mesmo), porém como só chegará à posse plena de si mesmo através do mundo objetivo, efetua uma saída de si, uma inflexão para o objeto (a natureza). Essa inflexão ou exteriorização, faz com que o Espírito se negue a si mesmo como tal, e se perca no mundo dos objetos, particulares e concretos. Assim sua situação anterior se modifica nesta segunda situação, na qual a negação do Universal Abstrato pela exteriorização do Sujeito na Natureza, produz um "tornar-se estranho" do sujeito a si mesmo.

Aqui se gera o momento da consciência do sujeito que, fora de si, reconhece outros que não são ele mesmo.

A terceira situação é o risco existencial do sujeito. O "tornar-se estranho" implica em um risco que não é indispensável em si mesmo: a alienação. Ao ficar perdido no mundo dos objetos, coisificado (...) "... o mundo dos objetos originalmente produto

"Ministerio de Cultura y Educación" durante os dias 7, 8 e 9 de novembro de 1973, coordenado por Paulo Freire com participação de representantes de todas as Universidades nacionais.

22. Ver, a respeito: "Paulo Freire, un intento de biografía intelectual", em "Conciencia y Ideología: introducción al pensamiento de Paulo Freire". Introdução ao livro "Lectura crítica de Paulo Freire..." op. cit. Ver também o trabalho denominado "Conciencia y Historia: dos dimensiones en la antropología política de Paulo Freire".

do trabalho e do conhecimento do homem, se faz independente dele e chega a ser governado por forças e leis incontroláveis, nas quais o homem não se reconhece. Ao mesmo tempo o pensamento se faz alheio à realidade e à verdade, se converte em um ideal impotente preservado no pensamento, enquanto que o mundo real fica tranqüilamente fora do alcance de sua influência. A menos que o homem logre reunir as partes diversas de seu mundo e pôr a natureza e a sociedade ao alcance de sua razão, estará para sempre condenado à frustração. A tarefa da filosofia neste período de sua desintegração total é demonstrar o princípio capaz de restaurar a unidade e totalidade perdidas".²³

Esta alienação (*Entfremdung*) é o contrário à sua apropriação.

Quarta situação: a consciência faz um esforço de reflexão, de volta para si mesma, negando por sua vez esta situação de exterioridade e, juntamente, de coisificação. Porém, agora o sujeito que retorna do mundo das coisas (em princípio o mundo dos particulares concretos) não retorna na abstração de sua afirmação inicial, mas como Universal (atributo do sujeito, comunicável) porém concreto (Universal — Concreto).

Segue-se daqui que a dialética hegeliana é a construção racional da realidade, pela qual o sujeito vai assimilando sua experiência vital até reencontrar-se consigo mesmo pela negação determinada.

Hegel previa que o sujeito não se apropriaria somente das coisas (propriedade básica), mas também dos sujeitos (a luta das consciências opostas); quando se armava o conflito entre as consciências (a consciência que havia saído de si e era para si) que lutavam por apropriar-se do mesmo bem, o caminho de solução era o pacto.

Pacto no qual uma das duas conseqüências se submetia a outra para não morrer. Surgia assim uma consciência independente e uma consciência dependente (da primeira), ou, em termos clássicos, o Senhor e o Escravo.

Como se pode relacionar a dialética hegeliana com a dialética de Freire?

A nosso ver, uma das chaves dessa relação se encontra na *Fenomenologia do Espírito* — "... verdadeira origem e o segredo da filosofia hegeliana" para Marx.²⁴

Disse Hegel: (...) "... o senhor não tem pois, a certeza do ser para si como a verdade, e sim que sua verdade é, pelo contrário,

23. MARCUSE, Herbert: "Razón y Revolución", Institutos de estudios políticos — Facultad de Derecho — Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1967. Tradução de Julieta Fombona de Sucre, pp. 25-26.

24. MARX, Carlos: "Escritos Económicos varios", op. cit., p. 110.

a consciência não-essencial e sua ação não-essencial. A verdade da consciência independente é, portanto, a consciência servil. É certo que esta começa aparecendo fora de si e não como verdade da autoconsciência. Porém, assim como o senhorio revelava que sua essência é o inverso daquilo que quer ser, assim também a servidão deverá ser, sem dúvida, ao realizar-se plenamente, o contrário do que é de um modo imediato; retornará a si como consciência rejeitada sobre si mesma, e se converterá em verdadeira independência".²⁵

Comparemos este parágrafo com a afirmação central da Pedagogia do Oprimido: (...) "A Pedagogia do Oprimido, que busca a restauração da intersubjetividade, aparece como pedagogia do homem. Só esta, animada por uma autêntica generosidade humanista e não 'humanitarista' pode alcançar este objetivo".²⁶

Por que só ela pode alcançar este objetivo? Porque pouco antes Freire havia dito que (...) "a tarefa humanista e histórica dos oprimidos (...) é libertar-se a si mesmos e libertar aos opressores".²⁷

O processo histórico confronta os homens com tarefas e desafios que, partindo de sua própria irrealidade, os leva a executar um movimento mediador, que assumindo as riquezas dessa instância, de um salto superador, qualitativo, conservando o melhor do passado "humano", para fecundar a ação do presente — aonde a conscientização não é só conhecimento ou reconhecimento intersubjetivo, mas sim opção e compromisso — e assim projetar-se a um futuro de homens — projetos na busca de compartilhar a verdade comunitariamente, sem prescrições.

Só aí fala, então, de uma pedagogia: a do oprimido, restauradora da humanidade de ambos.

Esta dupla restauração, no mesmo ato libertador, indica a presença do pressuposto hegeliano, pelo qual, a consciência-em-si necessita da consciência-de-si e para-si, enquanto esta se reconhece como tal só pela primeira, a qual, em sua relação com a natureza, lhe dá possibilidade de ser proprietário (do bem que a consciência-em-si trabalha) e possuidor (do escravo-em-si, que trabalha a natureza).

Por isto, onde parecia residir o centro do poder do Senhor (a propriedade-posseção), se radica sua maior debilidade: a necessidade imediata do escravo (a consciência-em-si).

25. HEGEL, G. M. F.: "Fenomenologia del Espiritu", F. C. E., México, enero de 1966. Tradução de Venceslao Roces, p. 119.

26. FREIRE, Paulo, "Pedagogia del Oprimido", Ed. Siglo XXI, B.A. 1973, p. 53.

27. FREIRE, Paulo: Ibidem, p. 39.

Entretanto, esta debilidade é percebida também pelo escravo, posto que, no dizer de Hegel, a servidão é autoconsciência, e essa autoconsciência como tal pode iniciar o caminho da consciência de classe. O encontro entre a consciência de classe e a consciência crítica é o último passo da conscientização.

Por isto dirá Ernani Maria Fiori que (...) "A pedagogia do oprimido é, pois, libertadora de ambos, do oprimido e do opressor. Hegelianamente diríamos: a verdade do Opressor reside na consciência do oprimido".²⁸

A pedagogia do oprimido possui dois momentos: no *primeiro momento*, os oprimidos efetuam uma mudança de percepção, saem da cultura de dominação. Este primeiro momento tem por sua vez dois movimentos complementares: a) os oprimidos desvelam o mundo da opressão e b) estabelecem um compromisso pela praxis. No *segundo momento*, uma vez expulsos os mitos criados na estrutura opressora, nos encontramos com a *ação cultural libertadora* e então, diz Freire que (...) "... esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia de homens em processo de permanente libertação".²⁹

Este segundo momento implica, hegelianamente, o passo da razão abstrata (enquanto consciência oprimida), para a praxis libertadora (enquanto negação da consciência oprimida), para a sua "síntese", a razão nova (ou razão complexa) enquanto consciência em busca de libertação dentro de um projeto-processo de mudança social.

Freire, ao descrever a consciência mágica havia dito: (...) "Esta cultura do silêncio, característica de nosso passado colonial, cultura que permanece nas condições favoráveis da posse da terra na América Latina, constituiu, histórica e culturalmente, a consciência camponesa como consciência servil, na expressão de Hegel".³⁰

Para não multiplicar as citações ao buscarmos a confrontação com a dialética hegeliana, aceitamos em princípio, que a incidência, da dialética hegeliana na dialética da pedagogia do oprimido, é poderosa. Para Freire — assim como para Hegel — o trabalho educativo põe em movimento o rico material histórico acumulado (o objetivo), o qual desafia e questiona por suas contradições no nível subjetivo, a consciência, que é assim definida ou entendida por Freire: "Quando falamos, como neste caso, de consciência, referimo-nos ao homem como corpo consciente, em relação dialética

28. FIORI, Ernani M., Prólogo da obra de Freire, intitulado: "Aprender a decifrar su palabra", p. 11.

29. FREIRE, Paulo: op. cit., p. 53.

30. FREIRE, Paulo: "Sobre la acción cultural", op. cit., p. 32.

com o mundo, e não da consciência como numa concepção idealista, solipsista, segundo a qual a consciência cria a realidade ou estuda a realidade”³¹ e pode chegar, mediante um salto qualitativo, à consciência crítica (em Hegel o fim do caminho seria o Saber Absoluto). Resta mencionar que em Freire — diferentemente de Hegel — esse salto qualitativo é fruto somente do trabalho educativo, ainda que inserido num processo histórico concreto.

No entanto se, ao formularmos o problema, dizíamos que, em Freire a dialética hegeliana era a vertente filosófica central, também acrescentávamos que a dialética da pedagogia do oprimido não se esgota nela. Mais ainda: que ela reduzia a positividade da negação determinada hegeliana, e que essa redução configurava uma superação.

Se aceitarmos ser válida a primeira parte de nossa hipótese de trabalho — incidência da dialética hegeliana na dialética da pedagogia do oprimido — poderemos analisar detidamente a segunda parte de nossa hipótese — a redução que configura uma superação — para poder fundamentá-la analiticamente.

Aceitemos, em primeira instância que, como o mesmo Hegel o afirma, concordar na utilização estrita da dialética hegeliana — ou formalmente ou apenas em esboço — significa aceitar plenamente toda a estrutura ideológica hegeliana, já que o método: (...) “não é, com efeito, senão a estrutura do Todo exposta em sua essencialidade pura”.³²

O método dialético é a exposição, pura e simples, do sistema hegeliano. Portanto, se podemos inferir que dentro do pensar freireano jogam, com notável vigor, certos pressupostos hegelianos (unidos a pressupostos existencialistas, fenomenológicos e marxistas), de nenhuma maneira poderíamos concluir que exprimem um pensamento idealista, como se transferíssemos Hegel inteiro para Freire — ou como se este o tivesse feito, ao menos inconscientemente.

Vejamos onde radica a principal diferença. Diferença, que não somente elimina toda possibilidade de assimilar Freire a Hegel ou a um pensar semelhante, mas que nos mostra a radical originalidade de Freire neste aspecto.

A positividade da negação determinada é a maneira pela qual o filósofo tende a negar as formas atuais — em sua corporalidade — como fundamento e método de uma racionalidade que se baseia por sua vez, na (...) “indefectível racionalidade, na lógica imanente ao mesmo processo histórico”.³³

31. FREIRE, PAULO: *Ibidem*, nota n.º 32, p. 113.

32. HEGEL, G. N. F., *op. cit.*, p. 32.

33. DE ZAN, Julio: “La dialéctica en el centro y en la periferia”

Isto é, existem certas formas solidificadas — no pensar hegeliano — que não são a verdade da realidade, uma vez que sua noção postula um devir superior, um progresso ascendente. A História segue o caminho do Espírito plenamente autoconsciente, que se identifica com a totalidade do processo histórico, enquanto este processo histórico — na sua Lógica — não consiste senão em manifestações — em si já a-históricas — da vida imanente ao desenvolvimento histórico do Espírito. De tal modo que o Espírito, ao negar determinadamente os objetos que a ele se opõem, com o fim de desembaraçar seu caminho, na realidade está construindo uma totalidade infinita, pois nega a totalidade finita que encontra em seu caminho. Porém essa totalidade infinita termina sendo a sua própria vida espiritual, e, eis porque, segundo De Zan: “os que opõem resistência a este caminhar são as formas solidificadas, o finito que exprime e constrói essa totalidade infinita mas que, não obstante, em sua afirmação isolada, fica excluído da totalidade (já que é uma negação: “omnis determinatio est negatio”), e a mantém como pura substância que ainda não tornou-se sujeito. Então a negação determinada é fecunda porque o negado pertence a uma totalidade atual, já realizada, não meramente potencial; a negação alcança realmente seu fim, pois esta totalidade é imanente”.³⁴

Portanto, toda a filosofia de Hegel põe em movimento — pela dialética — a riqueza histórico-cultural européia. O que é em-si chega a ser em-si e para-si. Porém este processo se dá plenamente dentro de uma única totalidade: a totalidade européia. Daí que a negação determinada — ou razão negativa — termina por fazer aflorar, não algo distinto que a nega (as formas solidificadas), mas a essência (o Espírito em sua imanência). Essência e forma são portanto, duas faces de uma mesma moeda: a consciência que a Europa tem de si mesma.

Se Freire negasse as formas de consciência que existem na América Latina, em forma sistemática — negação determinada —, com a convicção de que logo apareceria, em virtude de um processo histórico inelutável, a consciência real — ainda que oculta —, que se exprimiria como consciência crítica, seria um ingênuo. Mais ainda: provavelmente optaria por uma teoria crítica da sociedade sem colocar meios modificadores da realidade social, como alcançou ser o método psico-social de alfabetização de adultos, que elaborou.

Sem dúvida alguma, no pensar freireano, a positividade da negação determinada, que se exprimiria como negação absoluta de todas as formas atuais, com o propósito de que, dada a sua imanência

na revista “Nuevo Mundo”, t. 3, enero-junio de 1973, n.º 1, Prov. de B.A. p. 111.

34. DE ZAN, Julio: op. cit., pp. 109-110.

ao mesmo processo histórico, surjam as novas formas libertadoras — não se faz presente. Daí postular ele uma educação que colabore com os oprimidos no processo de sua organização.

Encontramos aqui a originalidade profunda do pensar freireano.

A experiência pedagógica que Paulo Freire nos propõe, coloca em movimento na periferia, uma totalidade de opressão que fecunda o nascimento de uma consciência de libertação. A originalidade e vigência do pensamento freireano, tem suas raízes em assumir, a partir de um humanismo pedagógico, as ânsias de libertação latino-americanas e os elementos de consciência que surgem dos processos históricos populares do continente, e expô-los em forma de um método de alfabetização.

O tema da consciência alcançou seu máximo esplendor e atualidade na filosofia de Hegel. Freire é tributário deste aspecto. Em Hegel, porém, põe-se em movimento — juntamente com um sem número de elementos profundamente críticos —, a consciência do patrão, do dono, do opressor; em Freire, ao contrário, põe-se em movimento a consciência das classes preteridas, do oprimido, do povo.

A redução da positividade da negação determinada — como fundamento ineludível da dialética hegeliana — implica sua superação na dialética freireana. Esta superação se dá numa filosofia da educação — ou mais estritamente em antropologia política —, que encara o pobre, o marginal e o oprimido, não como um ser que não sabe, mas ao contrário como um ser que não sabe que sabe; que ainda não chegou a admirar-se. Um homem em processo de construção progressiva. Para Hegel, transplantado acriticamente para a América Latina, a face do pobre e marginal seria uma mera forma solidificada que deve marginalizar-se, extinguir-se, para que continui avançando o movimento da cultura ocidental.

Sem dúvida alguma, além desta diferença, os materiais históricos que ambas dialéticas movimentam, são diferentes.

Finalmente diremos que em Hegel, o ensino só se pode empreender numa direção: o da consciência “de si” que se converte em “para si”. Para Freire o âmbito relacional da consciência permite descobrir um novo ser que outorga um novo sentido ao projeto vital — e um sentido profundamente comunitário. Esse novo ser pode-se exprimir como a intersubjetividade, que pode e deve chegar também à consciência de classe, mas sem perder o momento da intersubjetividade.

Obs.: Os livros das notas 1, 10, 17 e 26 foram traduzidos para o Português — pela editora “Paz e Terra” — com os títulos de: “Ação Cultural para a Liberdade e outros escritos”, “Educação como prática da Liberdade”, “Extensão e Comunicação” e “Pedagogia do Oprimido”, respectivamente.