

O CONCEITO DE LIBERDADE NO 1º PAULO FREIRE

André Ferreira¹

Investigar as significações filosóficas subjacentes à pedagogia no Brasil é contribuir para a construção de alicerces mais sólidos para a teoria educacional brasileira. Sendo um dos principais momentos da pedagogia nacional, o pensamento de Paulo Freire se inscreve naturalmente como um objeto dos mais expressivos a ser olhado pelo escopo filosófico. Escolhemos focar este olhar sobre o conceito de liberdade subjacente ao pensamento de referido educador. Defendermos que tal intento contribuirá para uma melhor compreensão do desenvolvimento do pensamento pedagógico brasileiro, pois apontará as respostas freireanas para um dos aspectos mais caros à pedagogia e à filosofia: a independência crítica do homem. Neste sentido, subscrevemos a intenção de Gadotti quando também nos engajamos na tarefa de “encontrar os melhores meios de tornar a educação um *instrumento de libertação* humana e não de domesticação”².

O trabalho que aqui desenvolvemos propõe um lócus temporal especial para Paulo Freire. Nosso objeto é o pensar freireano produzido até o final da década de setenta. Assim, definimos como “1º. Paulo Freire” os textos clássicos do autor produzidos de 1967 a 1979: “Educação como prática da liberdade” (1967), “Pedagogia do Oprimido” (1969), “Extensão ou comunicação?” (1971), “Ação Cultural para a liberdade e outros escritos” (1976), “Carta à Guiné-Bissau” (1977), “Educação e mudança” (1979). Propomos este corte na obra do pedagogo por que, para nós, é com a abertura política e a volta dos exilados, dentre eles, o próprio pedagogo, que Freire, ao longo dos anos oitenta, vivenciou novas experiências e reflexões, aprimorando seu pensar pedagógico, ao longo desta década, Freire irá reaprender o Brasil.

Portanto, metodologicamente, dividimos a obra de Freire em três momentos: o primeiro, composto pelos textos acima citados, marcado pelo exílio; o segundo, de 1980 a 1991, composto por textos como “Exílio e identidade” (1980), “A importância do ato de ler em três artigos que se completam” (1982) “O partido como educador-educando” in “Educação como ato político partidário” (1988), A educação na cidade, 1991, marcado pela

¹ Doutorando em Filosofia da Educação UFPE. Andre_educacao@ufpe.br

² GADOTTI, 1999, 19

luta partidária e pela experiência como secretário de educação de São Paulo; o terceiro momento, de 1992 até 1999, iniciado pelo texto “Pedagogia da Esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido” (1992), “Política e educação” (1993), marcado pelo balanço crítico de seus primeiros escritos e a consolidação seu pensamento enquanto corrente pedagógica.

É importante lembrar que a notoriedade de educador pernambucano se construiu antes mesmo de sua volta ao Brasil³. Um dos exemplos de sua força pode ser constatado pelo testemunho de Luiz Antonio Cunha, afirmando que, de suas leituras na década de setenta, “o livro mais importante foi sem dúvida Pedagogia do Oprimido” que o leu “em 1970/71, em inglês, em exemplar trazido escondido por destemido viajante”⁴, haja vista que só em 1974 seria publicado no Brasil, “apesar de já estarem circulando traduções mimeografadas”⁵. No entanto, é com a abertura política que a presença de Freire vai se formatando, aos poucos, como uma verdadeira corrente pedagógica.

O Personalismo

O Personalismo é identificado por Abbagnano como uma corrente do Espiritualismo. Em linhas gerais, o Espiritualismo foi uma reação ao positivismo, surgida em meados do séc. XIX, que procurava revalorizar o papel da religião e principalmente salientar a dimensão não reduzível do homem às determinações de sua natureza físico-biológica. Tem como conceito chave a noção de consciência, que o aproximou do idealismo alemão, e como veremos, a partir da terceira década do séc. XX, o aproximará bastante da fenomenologia e do existencialismo.

A identificação precisa dos autores e idéias que constituem o personalismo gera controvérsias. Abbagnano define “personalismo” como uma corrente francesa do espiritualismo cujo foco se volta para o aspecto social e cuja ascendência é católica e que teve como fundador e maior divulgador Emmanuel Mounier. Ainda segundo Abbagnano, esta caracterização se distingue do modo que os historiadores ingleses da filosofia identificam o personalismo: “termo que o uso anglo-saxônico reserva ao espiritualismo em geral”⁶.

³ Tendo nascido numa família de professoras primárias (alfabetizadoras), lembro-me que ainda criança (início dos setenta) já ouvia falar de um certo “professor” que tinha sido cassado pela ditadura militar por ter criado um método que alfabetizava as pessoas do povo (especialmente os trabalhadores das usinas) em algumas semanas. A memória também registra que o referido professor compunha para aquelas minhas queridas professoras, junto com nomes que à criança soavam como “Arrás”, João “Gular” e “Preste”, o panteão doméstico de mitos da política nacional. Apenas na adolescência, época da abertura, é que o “professor” ganhou, para mim, rosto, nome e bibliografia.

⁴ Cunha, 81, 126

⁵ Cunha, 81, 126

⁶ ABBAGNANO, 1984, 139

Todavia, a adoção do termo inglês “personalist” - que ensejaria o nosso “personalista” e “personalismo” - para identificar a corrente de pensamento denominada por Abbagnano de espiritualismo, é bem anterior a Mounier e ao dito personalismo francês. Segundo Giovanni Reale e Dario Antiseri, em 1919, nos EUA, foi lançada a revista “The Personalist”, periódico que é um desdobramento das discussões levantadas por um grupo precedente de pensadores, o “Personalist Group”⁷. Já segundo Octavi Fullat, temos mais outros autores, de outros países, que também podem receber o epíteto de personalista tais como Brzozowski e Koninski da Polônia, e Berdiaev da Rússia⁸, além dos pedagogos que identifica como personalistas: Paulo Freire, no Brasil, e Lorenzo Milani, na Itália. Segundo Reale e Antiseri, o próprio Mounier aponta distintas tendências no que ele entendia por personalismo:

“Uma tendência existencialista (...), uma tendência marxista, (...), e uma tendência mais clássica, que se insere facilmente na tradicional corrente introspectiva da filosofia francesa”⁹.

Assim, temos uma profusão de identidades relacionadas ao termo “personalista” e, por tabela, “personalismo”. Diante deste fato, para melhor precisar a linha de pensamento que nos interessa, para o universo deste texto estipulamos como personalismo a linha de pensamento que, trabalhando com as noções de consciência e pessoa, incorporam elementos da fenomenologia e do existencialismo. Agindo desta forma, colocamos como elementos de um mesmo conjunto pensadores como Emmanuel Mounier, Jean Lacroix, Martin Buber e Georges Gusdorf. Trabalhamos com a idéia de que o personalismo não foi apenas um movimento católico francês. Assim, definimos por personalismo a variação do espiritualismo que incorporou elementos metodológicos e conceituais da fenomenologia e da ontologia existencial. A aproximação espiritualismo-fenomenologia, que sintetizará o personalismo, se dá através do interesse compartilhado pelo conceito de consciência. Além do fato de que a incorporação da metodologia fenomenológico-hermenêutica¹⁰ contribuirá para uma definição mais contemporânea de “pessoa”, afastando-se do puro imanentismo espiritualista. Via esse método, foi possível precisar ainda mais o campo específico da reflexão filosófica sobre o homem, cuja esfera não se confunde com as das ciências (biológicas, psicológicas e

⁷ C/f REALE & ANTISERI, 1991, 728-729

⁸ Salientando que boa parte da produção intelectual de Berdiaev se deu em seu exílio na França, sendo um dos primeiros colaboradores da revista “Esprit” dirigida por Mounier C/f . REALE & ANTISERI, 1991, 727.

⁹ REALE & ANTISERI, 1991, 727.

¹⁰ Paul Ricoeur, um dos grandes mestres da hermenêutica, foi identificado por Mounier como um personalista. C/f REALE & ANTISERI, 1991, 727.

sociológicas) ou com a da história. Pois, segundo o que comenta Fullat, à luz do personalismo, “o ente humano tem natureza e possui história, mas não é nem a primeira nem a segunda”¹¹. A oposição ao positivismo e a defesa da irreducibilidade do homem a apenas a sua dimensão de natureza, já empreendida pelo espiritualismo, agora aufere maior sistematização metódica. Retomando a questão da liberdade, agora sob a influência fenomenológica, temos que a discussão vai além da oposição à ciência positivista: a própria noção de natureza e processo histórico é questionada. Pois, como já foi dito, o fenômeno pessoa não se reduz à dimensão neuro-fisio-biológica (a natureza) nem à dimensão sócio-histórica (a realidade cultural), que também se manifestam enquanto esferas de determinações nas quais o indivíduo se insere. A natureza, a cultura e a história também são dimensões que, ao comporem a facticidade do indivíduo, se manifestam como esferas de determinação. Todavia, a especulação fenomenológica nos ajuda a trabalhar com a idéia de que nenhuma dessas dimensões, que em conjunto constituem a natureza objetiva do indivíduo, esgotam o sentido do fenômeno “pessoa”, haja vista, que este ente tem a possibilidade de superar as determinações da facticidade que lhe determinam e apontar autonomamente o sentido de sua própria existência, para este ente lhe é constitutiva a liberdade.

Em síntese, usando a tradição aristotélica de classificação, para melhor expressar nossa idéia, poderíamos dizer que o espiritualismo é o gênero, e a característica fenomenológico-existencial é o que define a espécie. Do espiritualismo, o personalismo mantém a reflexão em torno dos conceitos de consciência, liberdade e infinito, e do pensamento fenomenológico-existencialista, reformula tais conceitos entendendo que a consciência é intencional e “constitui” significativamente o mundo, que a liberdade é o existir autônomo, e que a significação do infinito é dada historicamente.

Este personalismo aproximado da fenomenologia e do engajamento social tem em Emmanuel Mounier um dos mais expressivos representantes. Assim como para o personalismo em geral, para o personalista francês também a pessoa é liberdade¹². Os historiadores da filosofia, de Abbagnano a Fullat, são unânimes em apontar que seu engajamento pessoal às causas sociais e humanitárias, sua correção política, seu impecável comportamento ético (que o tornaram notório ainda jovem) e seu súbito falecimento aos quarenta e cinco anos, fizeram de Mounier quase que um mártir da defesa da pessoa humana, numa perspectiva marcada pela aproximação ao cristianismo católico.

O personalismo, Mounier define como:

¹¹ FULLAT, 1995, 446.

¹² C/f ABBAGNANO, 1984, 141

“toda doutrina, (...), que afirma o primado da persona humana sobre as necessidades materiais e sobre os aparelhos coletivos que sustentam seu desenvolvimento”¹³.

O aspecto mais característico do pensamento do entusiasta do personalismo é a associação da noção de consciência com a de comunidade, sustentada por suas reflexões sobre comunicação interpessoal e comunhão. Ele propõe uma revolução comunitária, uma alternativa aos equívocos do comunismo soviético e do liberalismo capitalista. A noção de comunidade visa resgatar a sociabilidade ideal do humanismo, garantindo a equidade material sem perder de vista a imparcialidade da justiça e a liberdade individual. Todavia, essa liberdade não é a da individualidade liberal, mas a da pessoa, o ente humano portador de uma consciência autônoma, que só pode ser pensada em comunicação com as outras consciências. O agir num mundo comunitário é pautado pela comunicação das consciências, a comunicação da existência com outras¹⁴.

Seguindo este caminho é que Mounier, resignificando a noção católica, que a “comunhão” se dá quando a pessoa “chama a si e assume o destino, o sofrimento, a alegria e o dever dos outros”¹⁵. Esta comunhão, fundada no amor, é um dos sustentáculos da idéia de revolução comunitária proposta pelo autor. Distinguindo-se do “modus operandis” do modelo bolchevique-soviético de revolução, a revolução comunitária é a instauração de um processo de conscientização que deve se disseminar por toda a sociedade, renunciando um certo socialismo utópico, que venha a substituir tanto as opressões de direita quanto os totalitarismos de esquerda¹⁶. Assim sendo, a educação tem um papel imprescindível nas reflexões de Mounier, pois ela é o meio pelo qual as consciências tomam ciência crítica da realidade que lhes está a volta. Para tanto, a educação tem que ser pensada para além da tutela do Estado, devendo estar sob a tutela do próprio povo. Fato que confere um certo tom libertário às reflexões pedagógicas do autor, tom que também é sugerido por Paulo Freire. Neste sentido, Mounier afirma que “o setor educativo extra-escolar deve poder gozar da máxima liberdade possível”¹⁷.

¹³ MOUNIER, 2000, 19

¹⁴ C/f ABBAGNANO, 1984, 140

¹⁵ Mounier apud REALE & ANTISERI, 1991, 737

¹⁶ C/f REALE & ANTISERI, 1991, 737

¹⁷ Mounier apud REALE & ANTISERI, 1991, 737

A influência do personalismo em Paulo Freire: A liberdade enquanto religar-se ao Criador, o primeiro esboço da noção de liberdade.

Denominamos o período da década de 60 como a fase mais personalista de Paulo Freire. O pedagogo publica seus primeiros escritos já no exílio. É no Chile, em 1967, que ele conclui “Educação como prática da Liberdade”: uma análise da sociedade brasileira da época e um balanço de suas experiências em alfabetização. Este texto expressa o momento mais autenticamente personalista de Freire. No primeiro capítulo, “A Sociedade brasileira em transição”, em meio a uma análise bem particular da sociedade brasileira de sessenta, manifesta com clareza a influência das idéias do catolicismo personalista. De início, podemos perceber a idéia central da antropologia personalista: a irredutibilidade do homem às determinações da impostas pela natureza ou vida em sociedade. O homem é “pessoa”, não é um mero objeto do mundo ao qual pertence: é sujeito, é capaz de atuar intencionalmente no mundo. Nas palavras de Freire:

“Não se reduzindo tão-somente a uma das dimensões de que participa – a natural e a cultural – da primeira, pelo seu aspecto biológico, da segunda, pelo seu poder criador, o homem pode ser eminentemente interferidor”¹⁸.

De imediato, podemos perceber também que já nos seus primeiros escritos, a posição de Freire é oposta ao determinismo inerente às idéias do estruturalismo cultural, notadamente, a teoria da reprodução. Pois, o homem, enquanto pessoa, não se reduz à sua condição animal¹⁹ (biológica) e nem às condições impostas pela vida em sociedade, as determinações da cultura.

Neste sentido, o educador trás para a discussão o conceito personalista-fenomenológico de transcendência. Assim, afirma o pedagogo pernambucano que “é o homem, e somente ele, capaz de transcender”²⁰. Como vimos, a noção de transcendência é de importância fundamental no universo conceitual personalista-fenomenológico, implicando a possibilidade do sujeito refletir a si mesmo, apreendendo o sentido corrente do existir, abrindo assim a possibilidade de resignificá-lo. Todavia, para o Freire de “Educação como Prática da Liberdade” (1967), a transcendência “não é o resultado exclusivo da transitividade de sua

¹⁸ FREIRE, 2000, 49

¹⁹ Segundo Freire: “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”. FREIRE, 2000, 47

²⁰ FREIRE, 2000, 48

consciência, que o permite auto-objetivar-se e, a partir daí, reconhecer órbitas existenciais diferentes, distinguir um ‘eu’ de um ‘não eu’”; e complementa, com relação à pessoa, que:

“a sua transcendência está também, para nós, na raiz de sua finitude. Na consciência que tem desta finitude. Do ser inacabado que é e cuja plenitude se acha na ligação com seu Criador.”²¹

Observemos a força do ideário cristão, marcando a sintonia com as idéias do personalismo de Mounier, principalmente pelo fato do inacabamento humano, devido a sua finitude, atingir sua completude na ligação ao Criador. Assim, diferente dos fenomenólogos, para os quais a liberdade é a própria transcendência dessa mesma finitude e inacabamento, efetivada pela “práxis” humana, ampliadora do leque de possibilidades contrapostas às determinações factíveis, no Freire de 1967, essa transcendência ultrapassa o mundo e sua própria materialidade (noção certamente rejeitada por Heidegger e os demais fenomenólogos ateus), saltando radicalmente por sobre o conjunto da totalidade das determinações factíveis, atingindo destarte a dimensão da suprema plenitude. Isto no faz crer que a liberdade, então, não é a transcendência em si, mas a sua completude pela dimensão supra mundana, a suprema autonomia diante da própria materialidade. Assim, a liberdade está em ligar-se ao Criador: a suprema ultrapassagem sobre o conjunto da totalidade das determinações factíveis, que abre um leque agora infinito em suas possibilidades, haja vista que o possível não é apenas o que se pode rearrumar e resignificar a partir do já existente, mas o radicalmente novo, possibilitado pelo Criador.

Diálogo, Consciência e Conscientização

O personalismo freireano ganha novas cores após a estada no Chile e Genebra. Permanecem as noções como amor, comunhão e consciência, já apresentadas no “Educação como prática da liberdade”, todavia, imbuídos de um maior engajamento político. Neste sentido, é importante associar à análise da distinção entre o pensamento de Freire e Mounier com o advento da Teologia da Libertação e os rumos que a Igreja Católica trilhou durante as décadas de setenta e oitenta, em especial na América Latina. Lembremos que, apesar do viés católico, o pensamento mounierniano não vivenciou a guinada à esquerda dada pela igreja naquelas décadas; Não esqueçamos da morte precoce do intelectual francês, que o privou de

²¹ FREIRE, 2000, 48

acompanhar o surgimento da igreja politicamente engajada, a igreja libertadora. N'A Pedagogia do Oprimido, já notamos o forte tom político da pedagogia proposta. No entanto, os demais escritos (Ação Cultural para a liberdade e outros escritos (1976), Carta à Guiné-Bissau (1977)) da época, trazem o marco diferenciador de Freire e Mounier: a tomada de consciência, agora, é o despertar da consciência para sua missão emancipadora. Por sua vez, a comunhão, cada vez mais, assume um tom de efetividade social, descendo do céu espiritualista para o chão da igreja libertadora. O tempo de exílio aproxima Freire do marxismo ocidental, afastando-o da tradição tipicamente personalista, neste afastamento, categorias tipicamente personalistas são resignificadas, não obstante, foi duramente criticado pelos marxistas ortodoxos, que identificavam traços populistas em seu discurso pedagógico. O diálogo deixa de ser encontro de subjetividade para constituir-se enquanto uma relação dialética de conscientização mútua, e a própria tomada de consciência perde seu caráter iminente subjetivo para inserir-se num processo objetivo, histórico, de emancipação cultural²². Para o personalismo de Freire o diálogo não é eu-tu, é nós-vós.

Esta concepção sócio-política de diálogo é que diferencia o personalismo freireano do de Buber e Gusdorf²³: em Freire o diálogo aponta para um processo de conscientização sócio-política e para um necessário engajamento nas lutas de emancipação popular, nos personalistas em geral, o diálogo aponta para um processo de conscientização pessoal, conscientização que necessariamente não se realiza no engajamento nas lutas de emancipação popular conduzidas pelos movimentos de esquerda. Esta distinção reforça-nos a identidade do discurso pedagógico freireano com a realidade não apenas brasileira, mas terceiro-mundista, apontando que em tais circunstâncias, a reflexão sobre a instauração de um processo de tomada de consciência tem que abordar as ações que possibilitem a instauração das condições sociais mínimas para que o indivíduo se veja como ser humano, para que daí possa perceber-se como pessoa. Pois, já que as condições sociais do terceiro-mundo em geral negam ao indivíduo até a sua percepção enquanto um ser valorado para além do animal, o processo instaurador do diálogo conscientizador também tem que dar conta da re-instauração das condições materiais mínimas que elevem o indivíduo para uma condição de vida para além do

²² Este momento de afastamento da senda personalista foi testemunhado pelo Prof. Dr. Ferdinand Röhr. Entre 1975-76, Ferdinand, então, um jovem licenciando alemão de ascendência católica, que na época não falava português e nem se imaginava naturalizado brasileiro, vai ao encontro do pedagogo em Genebra, afim de inquiri-lo, em inglês, sobre o papel do diálogo na Pedagogias do Oprimido. O pedagogo vaticina: "...esqueça essa parte do diálogo...". E indica para o jovem estudante a leitura das "Teses sobre Fierbach" de Marx.

²³ Veremos no subcapítulo seguinte que esta distinção é discutida e assumida por Gadotti, que também iniciou sua trajetória via o personalismo típico, porém abandona-o após a aproximação com o personalismo freireano.

animalesco, haja vista que, no nível da sobrevivência ainda animal, não haverá a efetiva dialogação em nível humano.

A Transcendência e a Comunhão

Vimos no capítulo anterior que a noção de transcendência é um ponto chave na corrente de pensamento fenomenológica-existencialista: Husserl, Heidegger, Jasper e outros operam com esta noção no sentido de tê-la como a olhada da consciência sobre si mesma, possibilitando a reordenação do mundo significativo do sujeito. Vimos também que está transcendência é o fundamento da própria liberdade, para esta corrente, a qual se contrapõe às determinações estruturais do mundo concreto, que, sem o olhar sobre se mesma, submergem a consciência num existir inautêntico. O personalismo, por sua vez, associa um outro conceito ao de transcendência, que aqui chamaremos de “unidade fundamental”. Em geral, para o pensamento personalista, a transcendência não é um processo apontado para uma eterna inconclusão: o olhar da consciência sobre si mesma, quanto mais se aprofundar, descortinará o essencial sentido de si própria, sentido este que, distinto do existencialismo ateu, não é um significado autodeterminado, manifestante da radical “condenação à liberdade” própria da antropologia existencialista, e sim um encontro com o supremo sentido, a atualização da essência fundamental. Herdeiros do espiritualismo, para quem a liberdade é definidora do ser humano, os personalistas apontam a unidade fundamental como a efetivação suprema da liberdade: é no que se tem enquanto unidade fundamental que se dará a suprema liberdade. Para o existencialismo, o significado da existência é autodeterminado, para o personalismo, e aí se inclui Freire, o significado já é dado pela própria essencialidade humana, que como foi dito, porta em si a liberdade. Assim, um traço geral do personalismo, de Buber a Mounier, é a idéia de um telos apontado como o sentido do processo de transcendência. Este telos apresenta-se, ao modo aristotélico, como a atualização última da essência mesma.

Freire, seguindo sua ascendência personalista, menciona primeiramente a ligação com o Criador como sendo a “unidade fundamental”. Todavia, caracterizará seu pensamento pela retomada da idéia de comunhão esboçada por Mounier. No mesmo texto²⁴ em que aponta a ligação com o Criador como sendo a “unidade fundamental”, esboça a idéia de comunhão, definida ali como integração, que caracteriza o homem sujeito. Adaptado, não integrado, “o homem perde a capacidade de optar e vai sendo submetido a prescrições alheias que o

²⁴ “Educação como prática da liberdade”

minimizam”²⁵. Esta integração é fruto da liberdade, pois, “toda vez que se suprime a liberdade, fica ele [o homem] um ser meramente ajustado ou acomodado”²⁶. Aqui a noção de comunhão ainda não recebeu o status de “unidade fundamental”²⁷, porém, no “Pedagogia do Oprimido” este status lhe é conferido, onde, conseqüentemente, a ligação com a divindade é preterida a favor da noção de comunhão. Ao modo hegeliano, dizemos que o pensamento freireano, aqui, operou uma suprassunção (*aufhebung*): negou a ligação com a divindade católica, seu momento primeiro, para elevar-superá-lo na noção da identidade à humanidade, que é também identidade com o divino, não apenas com a divindade. Assim, a noção de unidade fundamental suprassume-se de uma divindade para a plena humanidade que é a unidade suprema entre divino e humano, realizando, então, como sucede para o espiritualismo-personalismo, a plena liberdade.

Outra elaboração do conceito de comunhão encontra-se no “Pedagogia da Esperança” (1992), texto que é uma releitura das idéias lançadas no “Pedagogia do Oprimido”. Nele, após uma década de maturação, a de oitenta, Freire retoma os conceitos desenvolvidos entre as décadas de sessenta e setenta. A comunhão, a unidade fundamental, agora incorpora ao humanismo uma visada holista: a essência fundamental, que se atualizará na “unidade”, carrega agora em si, além da identidade homem-divino, a identidade homem-natureza²⁸. Assim, a comunhão não é “apenas a de homens e de mulheres e de deuses e ancestrais, mas também a comunhão com as diferentes expressões de vida. O universo da comunhão abrangia as árvores, os bichos, os pássaros, a terra mesma, os rios, os mares. A vida em plenitude.”²⁹. Esta discussão abre campo para uma ecopedagogia: pedagogia do fazer humano integrado à vida como um todo.

Liberdade enquanto Comunhão

A ligação com o Criador se dá na Comunhão, assim sendo, ao religare da religião incorpora-se como elemento necessário para a compreensão da liberdade a noção de interação. No primeiro momento, de sua fase personalista, ao propor a liberdade enquanto o religar-se ao Criador, Freire não tinha salientado a dimensão comunitária da liberdade com a ênfase que se percebe na Pedagogia do Oprimido. O credo cristão tradicional, a ligação direta

²⁵ FREIRE, 2000, 50

²⁶ FREIRE, 2000, 50

²⁷ Supomos que o credo católico mais ortodoxo ainda se fazia presente no Freire recém exilado.

²⁸ Recentemente, o Prof. Ferdinand Röhr, também de ascendência personalista, apresenta o conceito de “integralidade” como unidade fundamental.

²⁹ FREIRE, 1992

indivíduo-criador, presente no “Educação como prática da liberdade”, agora é substituída pela idéia de que a ligação indivíduo-criador tem que ser necessariamente mediatizada pelo coletivo dos homens. Assim sendo, o homem não se liberta apenas no seu retorno ao Criador, mas o homem se liberta em comunhão, que é a interação não somente com o criador, diretamente, mas a interação com o Criador via a interação com os outros homens. Sugere-nos que a verdadeira interação com o Criador não se dá numa relação individualizada, do tipo eu/divindade, mas que se dá em comunhão, a relação do tipo nós/divindade.

“Ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão”³⁰.

A idéia de que é necessária a comunhão para que se dê a libertação vincula-o a um conceito de liberdade que é pensado enquanto uma totalidade efetiva. Não temos a primazia da faculdade de desejar racional do indivíduo, sobre a liberdade manifesta nas instituições e na ordem social. Agora, incorporando o conceito de “dialética”, temos que uma não antecipa a outra, mas ambas determinam-se mutuamente: a capacidade de autodeterminação racional relaciona-se dialeticamente com a ordem vigente. Do jogo de forças, no qual a ordem forma o homem e o homem constrói a ordem, é que a liberdade se manifesta. Daí, ela só pode se dar na totalidade, que é o movimento da constante síntese desse jogo de forças. A liberdade do homem nesta perspectiva não é a autonomia da razão com relação aos instintos ou paixões, ou seja não é a mera liberdade da subjetividade racional frente a sensibilidade. A liberdade do homem nesta perspectiva é o próprio processo de constituição da razão na relação homem/ordem social.

A noção de liberdade objetiva tem em Hegel seu principal sistematizador, sendo fonte inspiradora do próprio pensamento freireano. Carlos Alberto Torres no seu livro “Pedagogia da Luta” salienta a importância do pensamento hegeliano na formulação dos princípios básicos da “Pedagogia do Oprimido”. Enfoca como pontos cruciais desta relação a “dialética do senhor e do escravo”, “ego e desejo” e o “reconhecimento”. A análise empreendida pelo autor identifica a passagem “Senhorio e Escravidão”, exposta na “Fenomenologia do Espírito”, como a chave do paralelo entre a relação dialética senhor/escravo com a dialética opressor/oprimido, da “Pedagogia do Oprimido”³¹. O texto

³⁰ FREIRE, 1987, 52.

³¹ TORRES, 1997, 26.

freireano é explícito ao estabelecer tal relação, citando a própria “Fenomenologia do Espírito”:

“Se o que caracteriza os oprimidos, como ‘consciência servil’ em relação à consciência do senhor, é fazer-se quase ‘coisa’ e transformar-se, como salienta Hegel [Phenomenology of Mind, Harper and Row, 1967, p. 234], em ‘consciência para outro’, a solidariedade verdadeira com eles está em com eles lutar para a transformação da realidade objetiva que os faz ser este ‘ser para outro’”³²

Todavia, segundo Carlos Alberto Torres, Freire não aceita a noção hegeliana de “reconciliação e síntese”³³. Paulo Freire abdica da noção de desenvolvimento positivo da história. A história perde qualquer paradigma que garanta seu progresso positivo para a humanização e emancipação. Isto é apontado claramente por Torres:

“A grande diferença entre Hegel e Freire será, justamente, a superação da positividade da negação natural hegeliana na Pedagogia do Oprimido”.³⁴

Em Paulo Freire temos o abandono da teleologia positiva da história, pois ele pensa a desumanização como uma de nossas possibilidades históricas, aponta os homens como inconclusos. Portanto, sujeitos ao fracasso histórico. Hegel realmente jamais pensaria assim. Poderia ser até que o filósofo alemão não apostasse tanto da evolução progressiva linear, apostaria talvez numa progressão espiral, onde vamos nos aperfeiçoando a partir de nossos próprios erros, todavia, não pensaria na barbárie e retrocesso civilizatório como um destino possível. Já Freire nos diz que:

“Humanização e desumanização, dentro da história, num contexto real, concreto, objetivo, são possibilidades dos homens como seres inconclusos e conscientes de sua inconclusão”³⁵.

Freire abandona a noção de positividade do progresso histórico, mas não abandona a idéia de totalidade. Esvaziada da noção de positividade, a humanidade só pode ser pensada enquanto projeto, todavia, ainda um projeto coletivo. A relação opressor/oprimido em Freire aponta não só para a emancipação das injustiças decorrentes da exploração do trabalho, mas também para a tarefa coletiva da construção do sentido que se dá ao processo de

³² FREIRE, 1987, 36.

³³ TORRES, 1997, 33.

³⁴ TORRES, 1997, 32.

³⁵ FREIRE, 1987, 30.

humanização. Que deve ter na equalização do acesso aos bens materiais uma de suas principais conseqüências, mas que não deve se resumir a isso. Pelo contrário, a equalização dos bens materiais seria uma decorrência de uma equalização maior: o reconhecimento mútuo da humanidade entre os homens. Esvaziando nesse reconhecimento a dualidade oprimido/oprimido, apontando a construção coletiva de novos significados que norteiem as ações políticas que venham a transformar a ordem social.

A incorporação de determinados princípios hegelianos é fundamental para a construção da noção de libertação enquanto comunhão: a liberdade é o próprio processo de constituição da razão na relação opressor/oprimido. A razão não é oposta à sensibilidade: é racional reconhecer o outro como igual, portanto livre. Livre, o oprimido da opressão, e livre o opressor do seu impulso dominador. O jogo de forças, a relação dialética, opressor/oprimido, constrói constantemente a ordem social, onde um e outro se “formam”, educam suas mentes e sentimentos. Daí, só incorporando a totalidade desse jogo de forças, ou seja, só reformando simultaneamente opressor/oprimido é que a liberdade se fará efetiva, pois ela será a manifestação de uma relação dialética que constrói uma nova ordem social que educa a mente e os sentimentos do homem sob a luz da igualdade reconhecida. Neste sentido, o conceito de liberdade é pensado objetivamente, e segundo Freire:

“Dizer que os homens são pessoas e, como pessoas, são livres, e nada concretamente fazer para que esta afirmação se objetive, é uma farsa.

Da mesma forma como é em uma situação concreta – a da opressão – que se instaura a contradição opressor/oprimidos, a superação desta contradição só se pode verificar *objetivamente* também.”³⁶.

Concluindo, temos então que a comunhão é o telos supremo, é a unidade fundamental que atualiza a essência do homem. Atualização esta que é objetiva e compreende em si a supressão da tensão que efetivamente impede a plenitude humana: a tensão opressor/oprimido. Assim sendo, a comunhão é a própria efetivação da liberdade: a suprema autonomia de toda forma de tirania e a realização da essência humana, que podemos entender como a realização concreta do divino que há na humanidade.

³⁶ Idem,

Bibliografia:

1. FREIRE, Paulo – “Pedagogia do Oprimido”, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, 23ª Ed.
2. _____ - “Educação como prática da liberdade”, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2000, 24ª. Edição.
3. _____ - “Pedagogia da Esperança”, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.
4. FULLAT, Octavi – “Filosofias da Educação”, Trad. Roque Zimmermann, Petrópolis, Vozes, 1994
5. HEGEL - “Fenomenologia do Espírito”, trad. Paulo Meneses, Petrópolis, Vozes, junho/1992. Volumes 1 & 2.
6. GHIRALDELLI, Paulo (org) - “O que é filosofia da educação”, Rio de Janeiro, DP&A, 2ª ed, 2000.
7. TORRES, C. Alberto – “Pedagogia da Luta: da pedagogia do oprimido à escola pública popular”, Campinas, Papirus, 1997.
8. _____ “Leitura crítica de Paulo Freire”, Campinas, Papirus.
9. _____ “Diálogo com Paulo Freire”, São Paulo, Cortez.
10. _____ ”Consciência e História: a práxis educativa de Paulo Freire”, Campinas, Papirus.
11. _____ ”Paulo Freire: Pedagogia e Sociedade”, São Paulo, Cortez.