

PAULO FREIRE

E A CRISE DA MODERNIDADE *

Manuel A. Vasquez **

O educador brasileiro Paulo Freire desempenhou um influente papel no desenvolvimento de movimentos religiosos de base um pouco por todo o Terceiro Mundo entre os anos 60 e 80. Partindo da afirmação iluminista do pensamento crítico como o elemento essencial de emancipação, o método de Freire deu centralidade a sujeitos até então marginalizados. Por volta dos finais dos anos 80, contudo, as críticas pós-modernistas da racionalidade iluminista enquanto dominação levantaram algumas dúvidas perturbadoras acerca da viabilidade dos projectos emancipatórios da modernidade, incluindo aí o método de Freire. Neste artigo, procuro reformular o método de Freire no sentido de responder aos desafios das críticas pós-modernistas. Procuro argumentar que apesar de algumas limitações importantes o impulso emancipatório que está na base da pedagogia de Freire merece ser preservado. Mais, proponho uma revisão da abordagem freiriana como um contraponto salutar ao excessivo localismo pós-modernista e à sua afinidade electiva com o capitalismo neoliberal.

* Tradução de António M. Magalhães e revisão científica de António M. Magalhães e de Stephen R. Stoer, docentes e investigadores da FPCE-UP.

** Manuel A. Vasquez é Assistant Professor no Departamento de Religião da Universidade da Flórida, Gainesville, FL 32611.

I. Introdução

O educador brasileiro Paulo Freire desempenhou um importante papel no desenvolvimento de movimentos religiosos de emancipação um pouco por todo o Terceiro Mundo entre os anos 60 e os anos 80. Na América Latina em particular, a noção de Freire de *conscientização* tem estado no centro de iniciativas pastorais, como as comunidades eclesiais de base e os círculos bíblicos, que procuraram realizar a opção preferencial da Igreja Católica pelos pobres¹. Assumindo como ponto de partida a afirmação iluminista do pensamento crítico como o instrumento através do qual a humanidade poderá tomar as rédeas do seu destino, o método de Freire deu centralidade a sujeitos até então marginalizados e silenciados. A pedagogia de Freire auxiliou muita gente pobre a «dar nome à sua realidade», a construir uma perspectiva mais global das forças estruturais que conduziram à sua opressão. Armadas com esta perspectiva, as pessoas pobres dos movimentos religiosos de base e dos movimentos sociais mobilizaram-se no sentido de transformar a realidade. As actividades emancipatórias dos assim valorizados grupos desenvolveram-se desde os níveis locais até ao envolvimento activo nos processos de democratização (no Brasil e no Chile) e à luta revolucionária (em El Salvador, Guatemala e Nicarágua).

Os anos 1980, contudo, testemunharam a emergência dos desafios pós-modernistas aos projectos utópicos de base iluminista, dos quais o de Freire é exemplo. De acordo com as críticas pós-modernistas e pós-estruturalistas, o pensamento utópico moderno – seja sob a forma do sonho iluminista de progresso e autonomia individual através do uso da razão ou da marcha dialéctica hegeliana do *Geist* em direcção à auto-identidade ou da concepção marxista da luta de classes – criou «grandes narrativas» totalizadoras e teleológicas que silenciaram e excluíram uma grande multiplicidade de vozes na história. Estas críticas viram esta tendência para o totalitarismo como resultante da elevação da racionalidade do Iluminismo acima de todas as faculdades humanas. A razão liberta da sujeição à tradição e à natureza perde os seus iniciais objecti-

¹ A opção preferencial pelos pobres foi a expressão adoptada pela Conferência dos Bispos da América Latina no seu segundo encontro geral em Medellín (1968), reflectindo a sua intenção de privilegiar a vida dos pobres como o locus e o principal alvo da reflexão teológica e da acção pastoral.

vos críticos e emancipatórios a favor de uma sujeito imperial, puramente calculador e instrumental

Neste estudo procuro explorar as implicações das críticas pós-modernistas para o método Paulo Freire. Apesar de os pós-modernistas não terem criticado Freire directamente, os seus desafios contra os projectos utópicos pós-iluministas problematizam a antropologia e a ontologia social de Freire, as quais, como argumentarei, estão muito ligadas à grande narrativa hegeliano-marxista. Será a pedagogia de Freire outra grande narrativa de (auto)domínio, aparentemente libertadora mas realmente conduzindo a formas de opressão ainda mais insidiosas? Será a *conscientização* ainda uma pedagogia viável? Corresponderá à situação dos oprimidos num contexto pós-moderno que faz convergir a crise do pensamento utópico, uma aceleração da fragmentação sociocultural e, simultaneamente, o aprofundamento e ampliação do capitalismo? Aquilo que, em última análise, está em causa em todas estas questões é a viabilidade da resistência à opressão baseada no exercício da consciência crítica, uma noção que está no cerne dos projectos emancipatórios modernos e especialmente dos movimentos libertários religiosos na América Latina e um pouco por todo o Terceiro Mundo

Eu defendo que, a todos os títulos, o impulso emancipatório que está por detrás do método pedagógico de Freire vale a pena ser preservado. Para preservar esse impulso, contudo, é necessário levar a cabo uma revisão radical da antropologia e da concepção da história de Freire. Embora alguns dos elementos para esta revisão estejam já implícitos na própria filosofia de Freire, usarei os trabalhos de Michel Foucault, Jürgen Habermas e outros para aprofundar o argumento. Defenderei que uma perspectiva de Freire revista pode fornecer um salutar contraponto a algumas das mais problemáticas tendências no âmbito do pós-modernismo como, por exemplo, o seu excessivo localismo e a sua afinidade electiva com o capitalismo neoliberal. Neste sentido, uma abordagem freiriana revista pode continuar a servir enquanto um espaço utópico onde os Outros marginalizados podem articular discursos críticos mais globais

2. A antropologia e a ontologia social de Freire

Antes de formular a minha crítica, gostaria de caracterizar a antropologia e a ontologia social de Freire, no sentido de detectar com mais precisão as fissuras do seu pensamento. Não farei aqui um recenseamento completo do pensamento de Freire, uma tarefa que tem vindo a ser empreendida por outros académicos², centrar-me-ei, antes, nas concepções de subjectividade, agência e história que informam o seu trabalho. Apesar de eu reconhecer que Freire refinou a sua pedagogia nos seus livros conjuntos mais recentes³, centrar-me-ei na *Pedagogia do Oprimido* (1970), na medida em que este representa a formulação mais forte da sua antropologia e ontologia social.

O pensamento de Freire poderá ser melhor entendido como uma tentativa de formular uma alternativa àquilo a que ele chama o «conceito bancário de educação». Segundo Freire, no modelo tradicional de educação do Ocidente os professores são os únicos agentes activos na troca pedagógica, os únicos detentores de conhecimento legítimo, o qual depositam na cabeça do estudante. Os estudantes neste modelo são definidos como «depositários» passivos de informação externa, a qual mais tarde recitarão ou escreverão mecanicamente para mostrar progresso⁴. Contra este método Freire propõe uma abordagem dialógica que faça dos estudantes co-participantes do seu próprio crescimento intelectual. Esta nova abordagem procura envolver os estudantes no processo de aprendizagem através do assumir da sua cultura e da sua experiência pessoal como pontos de referência. Em contraste com a abordagem bancária da educação o método de Freire procura despertar a consciência crítica dos estudantes capacitando-os para «nomear» a sua realidade, isto é, para tomarem consciência das forças sociopolíticas que dão forma a essa realidade.

² A bibliografia em inglês inclui Dennis Collins, *Paulo Freire. His Life, Works, and Thought* (Nova Iorque: Paulist Press, 1977); Paul Taylor, *The Texts of Paulo Freire* (Buckingham: Open University Press, 1993); e Moacir Gadotti, *Reading Paulo Freire* (Albany, NY: SUNY Press, 1994).

³ Ver, por exemplo, Paulo Freire, *The Politics of Education. Culture, Power, and Liberation* (South Hadley, MA: Bergin e Garvey, 1985); Paulo Freire e Donald Macedo, *Literacy: Reading the Word and the World* (South Hadley, MA: Bergin and Garvey, 1987); e Myles Horton e Paulo Freire, *We Make the Road by Walking. Conversations in Education and Social Change*, org. por Brenda Bell, John Gaventa e John Peters (Filadélfia: Temple University Press, 1990).

⁴ Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (Nova Iorque: Continuum, 1970), p. 58-59.

Conhecimento do contingente, a natureza construída da realidade social é, por seu turno, um passo necessário para restaurar a capacidade individual de exercer os seus poderes criativos através da transformação do mundo. É isto que Freire quer dizer com *conscientização*.

A *conscientização* é um exercício de transcendência intra-histórica, ou de «futuridade revolucionária», como diz Freire, pela qual o indivíduo rompe com as cadeias do fatalismo e reclama uma essência ontológica que é puro devir. Freire vê os seres humanos como «seres em processo de devir . inacabados, seres incompletos dentro e com uma realidade igualmente inacabada»⁵. Ao contrário dos animais, pensa Freire, «só os homens são praxis – a praxis que, enquanto reflexão e acção que efectivamente transforma a realidade, é a fonte do conhecimento e da criação». E mais adiante,

*«é enquanto seres transformadores e criadores que os homens, na sua relação permanente com a realidade, produzem não só bens materiais – objectos tangíveis – mas também instituições sociais, ideias e conceitos. Através da sua praxis contínua, os homens simultaneamente criam a história e tornam-se seres histórico-sociais»*⁶

Assim, para Freire, a verdadeira pedagogia tem de tomar como seu ponto de partida a radical historicidade da humanidade. Neste sentido, a antropologia e a visão da história e da mudança de Freire integra o impulso emancipatório moderno pós-iluminista. A noção dos seres humanos como seres «práticos», isto é, auto-reflexivos, seres totalmente intencionais capazes de se modelarem a si próprios e ao mundo de acordo com os seus desígnios, é uma elaboração do princípio iluminista segundo o qual «o homem é a medida de todas as coisas».

As raízes do humanismo emancipatório de Freire podem ser procuradas retrospectivamente na asserção de Kant segundo a qual o Iluminismo representa a «conquista da maturidade» pela humanidade»⁷. Para Kant, nesta fase

⁵ Ibid, p. 72.

⁶ Ibid, p. 91. Aqui Freire faz eco do argumento de Marx nas «Teses Sobre Feuerbach». Ver Robert Tucker, org., *The Marx-Engels Reader* (Nova Iorque: W W Norton, 1978), p. 143-45.

⁷ Immanuel Kant, «An Answer to the Question: What Is Enlightenment?», in Patricia Waught, org., *Post-modernism: A Reader* (Londres: Edward Arnold, 1992), p. 90-95.

madura a humanidade encontrar-se-ia no limiar da conquista da independência em relação às formas «auto-impostas de tutela» como a tradição, a religião e superstição, que tinham impedido a expressão de todo o seu potencial. O termo «tutela auto-imposta» sugere que a servidão humana é uma criação da própria humanidade, resultante de percepções distorcidas do seu próprio potencial ou de pura covardia para actualizar a sua essência. É por isso que Kant afirmou que a expressão-chave do Iluminismo era «*Sapere aude!* Assume a coragem de exercer o teu próprio entendimento!»

A ênfase de Freire na consciência crítica como instrumento chave para desvelar as configurações sociais que oprimem seres humanos, minando a sua capacidade para a auto-transcendência, corresponde à concepção do Iluminismo de Kant. Como Kant, Freire pensa que o conhecimento racional e crítico constitui a chave para a libertação em relação a todas as formas de servidão. Contudo, temos que ser cuidadosos para não fazermos corresponder a noção de conscientização ao pensamento crítico de Kant. Ao contrário de Kant e do seu predecessor Descartes, Freire não parte de uma subjectividade isolada, abstracta e descontextualizada que desenvolve as suas capacidades críticas, mas antes de indivíduos historicamente localizados numa rede de relações sociais específica. Tal fica a dever-se ao impulso emancipatório moderno, dado que a antropologia de Freire passou pela mediação do marxismo hegeliano, (particularmente tal como este foi desenvolvido por George Lukács e pelas escolas da Praxis e Frankfurt) e do pensamento social católico (especialmente Mounier e Cardijn). O sublinhar do social destas duas perspectivas serve como um importante correctivo da utilização que Freire faz de noções como consciência, autenticidade e intencionalidade pedidas de empréstimo à fenomenologia, ao existencialismo e ao personalismo.

Freire coloca como protagonista da luta pela promoção humana, não o indivíduo racional descontextualizado, que está no centro do pensamento cartesiano, do liberalismo burguês e do capitalismo, mas, de certo modo numa reminiscência de Marx, um actor colectivo dotado de sensibilidade agindo a partir de baixo⁸. O objectivo é o mesmo do liberalismo burguês: restaurar a

⁸ Marx usa o termo «dotado de sensibilidade» para contradizer o idealismo hegeliano. O seres humanos são seres contextualizados que não só pensam, mas também trabalham – para Marx a expres-

nossa «vocação para sermos completamente humanos» Contudo, o principal actor nesta demanda muda: é agora o «oprimido» enquanto sujeito colectivo Freire vê nos oprimidos os «reformadores» da humanidade A razão é que os oprimidos, mais do que qualquer outro actor, experienciaram os horrores da desumanização, e a sua libertação da servidão garantirá que todos esses horrores não se repitam No ver de Freire

«a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos [é] a de libertarem-se a si próprios e aos seus opressores. Os opressores, que oprimem, exploram e violam devido ao poder que detêm, não podem encontrar nesse mesmo poder a força para libertar os oprimidos ou a si próprios. Só o poder que dimana da fraqueza dos oprimidos será suficientemente forte para libertar ambos»⁹.

Esta visão da história deriva da leitura de Marx da dialéctica senhor-escravo em Hegel¹⁰ Enquanto que para Hegel o actor central da marcha inexorável da humanidade no sentido da independência é o Espírito (*Geist*) percorrendo um processo de desenvolvimento formativo em demanda da auto-consciência completa, para Marx é o proletariado enquanto actor colectivo lutando para quebrar as grilhetas da dominação O proletariado faz isto, em primeiro lugar, deixando de ser uma classe em si para se tornar uma classe para si, quer dizer, uma classe que está consciente do seu estatuto e interesse enquanto oprimida Com base numa consciência desse teor o proletariado luta para realizar uma ordem social que actualize a essência da humanidade

Freire retoma a concepção de Marx acerca da mudança histórica pelo menos de duas maneiras importantes Primeira, embora Freire tenha consciência da importância da exploração económica não faz da classe a categoria cen-

são mais importante da praxis – no sentido de moldar o mundo material no qual eles próprios vivem Ver também as Teses V e VI das «Teses sobre Feuerbach» de Marx in Tucker, org., *The Marx-Engels Reader*, p 144-5

⁹ Freire, *Pedagogy of the Opressed*, p 28-29

¹⁰ Ver a discussão sobre senhoria e servidão in G W F Hegel, *The Phenomenology of Mind* (Nova Iorque: Harper & Row, 1967), p. 229-40 Acerca da influência do marxismo hegeliano em Freire ver Vivian Schelling, *A Presença do Povo na Cultura Brasileira* (Campinas, Brasil: Editora da Unicamp, 1991)

tral na sua análise do poder. Em vez de trabalhar com a oposição proletariado-burguesia que define o marxismo tradicional, Freire usa termos mais gerais tais como «oprimidos» e «opressores»¹¹. Mais, ele define dominação sobretudo como dominação cultural (i.e., consciência falsa e alienação), um legado do passado colonial do Terceiro Mundo.

Freire também acrescenta, de 1920 a 1940, um matizado gramsciano às leituras dominantes da teleologia da emancipação de Marx de 1920 e 1940. O movimento da classe em si para uma classe para si não é nem o resultado de um processo mecânico e sem sujeito, nem uma reacção espiritual ao aprofundamento da crise económica do capitalismo. Pelo contrário, a transformação ocorre ao nível da consciência, onde os oprimidos gradualmente desenvolvem, juntamente com um sentido de identidade colectiva, uma abordagem crítica e uma ideologia contra-hegemónica que lhes permite desmitificar as ideias das classes dirigentes. Desenvolvendo a ideia de Gramsci de «intelectual orgânico», Freire vê os oprimidos como os protagonistas da sua própria *conscientização*. Rejeitando o vanguardismo leninista, que privilegia a *intelligentsia* como fonte da ideologia contra-hegemónica, Freire argumenta que «a convicção que os oprimidos têm para lutar pela sua libertação não é uma dádiva feita pela liderança revolucionária, mas o resultado da crescimento da sua auto-consciência»¹².

Apesar destes refinamentos teóricos, Freire vê a história não só em termos revolucionários, mas também em termos teleológicos, precisamente à semelhança da perspectiva do marxismo hegeliano do projecto emancipatório da modernidade. A história parece mover-se inexoravelmente no sentido da sua própria realização, no sentido da sua totalização ocasionada pela sua própria força. Esta força propulsora, o *telos* emancipatório subjacente à história, é potencialmente um sujeito colectivo auto-transparente – os oprimidos – que na sua demanda pela auto-realização recupera completamente a essência criativa da humanidade. As abordagens pós-modernistas desafiaram precisamente esta concepção progressivista e totalizadora da história, fundada na capacidade da humanidade para conhecer e controlar o seu destino.

¹¹ Algumas críticas vêm neste movimento semântico a prova da inclinação idealista de Freire. Ver Frank Youngman, *Adult Education and Socialist Pedagogy* (Londres: Croom Helm, 1986).

¹² Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p. 54.

3. O desafio do pós-modernismo

Nos últimos anos uma grande quantidade de trabalhos tem vindo a proclamar o fim da modernidade e o advento da pós-modernidade. O que está por detrás desta «raiva contra o legado do humanismo e do Iluminismo», como diz o filósofo Richard Bernstein¹³? Embora o campo pós-modernista inclua uma miríade de vozes, é possível discernir as questões centrais em jogo.

As abordagens pós-modernistas vão buscar as suas raízes à crítica de Nietzsche às noções iluministas de humanismo, racionalidade e progresso. Nietzsche argumentava que a racionalidade iluminista, apesar de se apresentar como imparcial, autoritativa, adjudicadora de todas as pretensões, é dominada por uma subreptícia vontade de poder¹⁴. Esta vontade de poder foi particularmente visível no advento do nazismo e no Holocausto com todo o seu tratamento «racional» da «questão judaica». Como sublinha o geógrafo David Harvey,

«a suspeita consiste no facto de o projecto iluminista estar condenado a virar-se contra si próprio e transformar a demanda pela emancipação humana num sistema de opressão universal em nome da libertação humana. Foi esta a ousada tese avançada por Horkheimer e Adorno na sua Dialéctica do Iluminismo (1972). Escrevendo sob a sombra da Alemanha de Hitler e da Rússia de Estaline, eles sustentavam que a lógica que estava por detrás da racionalidade iluminista era uma lógica de dominação e de opressão. O desejo de dominar a natureza induzia a dominação dos seres humanos, e isso apenas poderia levar, no fim, a «uma terrível condição de auto-dominação»¹⁵.

O imbricamento da racionalidade pós-iluminista com poder não se limita aos acontecimentos cataclísmicos como o Holocausto, mas, como Foucault mostrou, está também ligado à arena pública e à subjectividade moderna atra-

¹³ Richard J. Bernstein, «Introduction», in Richard J. Bernstein, org. *Habermas and Modernity* (Cambridge, MA: MIT PRESS, 1985), p. 25.

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morals* (Nova Iorque: Vintage Books, 1967), e *Will to Power* (Nova Iorque: Vintage Books, 1968).

¹⁵ David Harvey, *The Contention of Postmodernity* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), p. 13.

vés de aplicações de práticas discursivas e não discursivas desenvolvidas nas prisões, nos asilos, nas escolas, nas fábricas e força armadas. As análises feministas e pós-colonialistas estabelecem uma ligação semelhante, mostrando os efeitos dominadores de uma racionalidade construída enquanto masculina e Ocidental

Tal como foi definida pela vontade de poder de Nietzsche, a razão já não pode pretender ser a mais fundamental e a forma privilegiada de acesso à realidade, como se fosse um olhar superior pairando sobre a contingência da história e capaz de captar as essências e produzir uma perspectiva total. A crise da racionalidade totalizante pós-iluminista, por seu turno, mina todas as esperanças de progresso, todas as esperanças que a humanidade possa eventualmente conseguir o controlo do seu destino e vencer a tirania e o preconceito através da razão. No que diz respeito a todas as suas pretensões à neutralidade e à capacidade de vencer distorções, a razão moderna baseia-se numa tendência interessada não racional para dominar que, em última análise, mina a sua demanda da emancipação humana. Assim, a crise da modernidade é, em última instância, a crise das utopias. De acordo com um teórico da cultura, Dick Hebdige, o pós-modernismo marca o fim da

«divina revelação, do desvelamento do Mundo, do ensombramento da história pelo Logos, do projecto do Iluminismo, da crença no progresso, da crença na Razão, da crença na Ciência, na modernização, no desenvolvimento, na salvação, na redenção, na perfectibilidade do homem, na transcendência da história através da intervenção divina, na transcendência da história através da luta de classes, na Utopia designada como Fim da História»¹⁶

A suspeita contra a racionalidade totalizante é a fonte da ênfase pós-modernista na alteridade, heterogeneidade, pluralidade e localismo – uma suspeita que encontrou o seu grito de guerra no apelo de Jean-François Lyotard para «fazer guerra à totalidade – testemunhar pelo inapresentável. [e] activar as dife-

¹⁶ Citado em Neville Wakefield, *Postmodernism: The Twilight of the Real* (Londres: Pluto Press, 1990), p. 22

renças»¹⁷ O pós-modernismo compraz-se em se afastar das concepções totalizadoras e essencialistas do mundo e a privilegiar a indeterminação e a fluidez do acontecimento. Contra o mundo totalmente transparente e racionalizado da modernidade pós-iluminista, o pós-modernismo oferece uma realidade fragmentada e volúvel resistente a qualquer leitura redutora. Em vez do ordeiro progresso no sentido da completa racionalidade, o pós-modernismo afirma uma história disjunta, onde o passado, o presente e o futuro se reúnem numa colagem.

O pós-modernismo sublinha também a «alteridade» como uma alternativa ao sujeito dominador, unificado, «gelado» capaz de captar totalmente o mundo, incluindo a sua própria identidade, no sentido de estabelecer o seu domínio sobre ela¹⁸. Como Nietzsche, Freud e Foucault mostraram, a subjectividade é um artefacto construído, o resultado histórico de lutas entre uma miríade de forças. Os pós-modernistas acreditam que esta visão da subjectividade como um terreno precário e movediço tornará possível uma melhor apreciação do «Outro» a partir de dentro e a partir de fora. Uma visão descentrada da subjectividade manterá em questão o efeito do *self* soberano iluminista, procurando tornar tudo à sua volta num objecto para a sua própria manipulação.

Quais são as implicações da crítica pós-modernista do projecto emancipatório iluminista de Freire? Na medida em que Freire partilha com o Iluminismo a noção de uma subjectividade totalmente intencional e transparente, cujo *telos* é dominar o mundo, e a de uma história que caminha inexoravelmente no sentido da sua realização através do trabalho de um agente unificado colectivo (os oprimidos), a sua pedagogia humanista parece ser outra versão da «metanarrativa terrorista» da modernidade. Se a concepção teleológica da história e a noção de um sujeito unificado que deverá tornar-se no «senhor do seu próprio destino», que são as figuras centrais do pensamento de Freire, parecem estar infectadas pela vontade de poder da modernidade, será possível reformular o seu método pedagógico no sentido de ser possível continuar a utilizá-lo?

¹⁷ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. 82.

¹⁸ Ver Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Oxford: Blackwell, 1980). Os discursos críticos pós-coloniais apontam para o caminho através do qual a racionalidade Ocidental ela própria se constituiu como soberana e iluminada face ao exótico e ao primitivo. Outro que tem de ser civili-

4. Repensando Freire

Penso que não só é possível reformular o pensamento e método de Freire como também é desejável, dada a degradação da situação dos pobres do Terceiro Mundo (como resultado do aprofundamento e ampliação da penetração capitalista) e a eficácia dos métodos freirianos em dar consciência da sua centralidade aos grupos de base. De facto, as fontes para esta reformulação estão já presentes na filosofia de Freire. Contudo, é necessário socorrer-nos também de pensadores como Habermas, Levinas e Foucault para aprofundar esta crítica interna.

Como se disse acima, o sujeito da antropologia de Freire não é aquele do pensamento cartesiano, descontextualizado e insular. A subjectividade para Freire é definida dialogicamente, no encontro com o Outro, onde há uma aberta e sincera troca de conhecimento. Tanto o estudante como o professor entram na tarefa colaborativa de se educarem mutuamente¹⁹. Nenhum dos actores nesta tarefa permanece fixo, como no caso do método bancário em que o professor é a fonte da verdade e o estudante é visto como ignorante e passivo.

Uma pedagogia freiriana revista enfatizará aquilo que Habermas chama uma concepção «intersubjectiva» do eu (*self*). Partindo da fenomenologia social e da teoria do acto-discurso, Habermas argumenta que o sentido de identidade de cada um é construído no processo comunitário de construir e manter o mundo da vida. Esta tarefa é comunitária porque envolve uma dimensão comunicativa, uma dimensão de confiança e solicitude mútuas no interesse de articular consenso entre sujeitos auto-legisladores. Esta dimensão intersubjectiva está presente no pensamento de Freire, como a ênfase que coloca na linguagem, oralidade e literacia comprovam. Ele pensa que «a conquista da humanidade total não pode ser levada a cabo isoladamente e individualmente, mas só em companheirismo e solidariedade»²⁰. «A teoria dialógica da acção», acrescenta

zado. Ver Patrick Williams e Laura Chrisman, orgs., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader* (Nova Iorque: Colombia University Press, 1994).

¹⁹ Como Habermas colocaria a questão, os parceiros envolvidos são movidos por um «interesse comunicativo» que não é distorcido por uma forma racionalidade calculadora meios-fins. Ver Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 2 vols. (Oxford: Polity, 1984).

²⁰ Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p. 73.

mais tarde Freire, «não envolve um Sujeito, que domina em virtude da conquista, e um objecto dominado. Pelo contrário, há Sujeitos que se encontram para nomear o mundo no sentido de o transformar»²¹

O eu dialógico enfatizado por Habermas e Freire é uma alternativa viável à «sobrevalorizada autonomia narcisista» do Iluminismo e à sua concomitante objectificação da natureza e da sociedade através da racionalidade instrumental, que nada mais são do que «momentos derivativos que foram tornados independentes das estruturas comunicativas do mundo da vida, isto é, da intersubjectividade das relações de mútua compreensão e reconhecimento mútuo»²² Para Habermas, a «razão centrada no sujeito é o produto da divisão e usurpação de um processo social»²³. É a preponderância desta racionalidade cartesiano-kantiana centrada no sujeito (cuja esfera específica de acção é ciência e tecnologia) sobre a vida de todos os dias que constitui precisamente o objectivo de Webers, da Escola de Frankfurt, de Foucault e das críticas pós-modernistas da relação poder-conhecimento. O pós-modernismo, contudo, arruma toda a racionalidade, mesmo as suas dimensões críticas e comunicativas, junto a este modo racional meios-fins. O resultado é uma crítica totalizadora da racionalidade moderna que torna todos os esforços de crítica, todo o pensamento emancipatório, se não impotentes, pelo menos suspeitos²⁴.

A concepção habermasiano-freiriana de subjectividade vira a mesa do pós-modernismo, deixando a descoberto as suas ambiguidades. Embora o pós-modernismo abra o campo da experiência e da expressão com a sua ênfase na diferença e na sua crítica do essencialismo e da totalização, acaba por não conseguir fornecer quaisquer elementos normativos que permitam a defesa contra a mercadorização da vida quotidiana sob as condições do capitalismo contemporâneo. De facto, alguns académicos vêm na celebração da diversidade por

²¹ Ibid, p. 167

²² Jürgen Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, MA: MIT Press, 1987), 315

²³ Ibid

²⁴ Não é necessário aceitar a viragem transcendental de Habermas (i.e., a sua tentativa para fundar a racionalidade comunicativa numa pragmática universal) para aceitar a sua crítica do pós-modernismo a propósito da sua preocupação com a intersubjectividade. Creio que é possível defender a noção de uma dialógica contextualizada e de sujeito crítico num modo claramente historicista (à la último Foucault)

parte do pós-modernismo como uma manifestação da exaltação do mercado livre no capitalismo transnacional e neoliberal²⁵ Na opinião de Martín Hopenhayn, um crítico latino-americano do pós-modernismo, «a desregulação económica e a privatização surgem como políticas *ad hoc* para a realização completa do “individualismo lúdico” veiculado pelo discurso pós-moderno» Na ausência de uma subjectividade relativamente estável e de um princípio crítico mais robusto do que «o jogo infinito dos significantes,» Hopenhayn continua avisando que no pós-modernismo «nada permite o questionamento da sociedade de consumo, do desperdício, da alienação do trabalho, do crescente desfasamento entre os países industrializados e os países em desenvolvimento.»²⁶

Ao mesmo tempo que reconhecem a natureza historicamente mediada da subjectividade, Freire e Habermas defendem ainda a capacidade de uma consciência crítica estrategicamente situada para confrontar as formas macro-estruturais da opressão como o classismo, o racismo, o sexismo e o imperialismo O que parece estar em contraposição com pós-modernistas, como Lyotard, que em nome do combate ao essencialismo e ao pensamento totalizador, tornam a agência excessivamente fracturada e a crítica puramente local e perspectivista Os pós-modernistas atiram fora «o bebé da narrativa histórica ampla com a água do banho das metanarrativas filosóficas, e o bebé da análise socioteórica das desigualdades de grande escala com a água do banho do pensamento redutor da teoria das classes do marxismo.»²⁷

Apesar das contradições da subjectividade e da crítica pós-modernista, a abordagem de Freire pode beneficiar do facto de levar mais a sério o indivíduo

²⁵ Frederic Jameson, «Posmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism,» *New Left Review*, 146 (1984): 53-92, vê o pós-modernismo como o resultado da expansão do capitalismo na esfera cultural Esta expansão anula a distância crítica que era a base da arte e do pensamento utópicos.

²⁶ Martín Hopenhayn, «Postmodernism and Neoliberalism in Latin America,» *Boundary 2*, 20, 3 (1993): 99 No mesmo sentido, Harvey pensa que o pós-modernismo celebra «a actividade de encobrimento, de velamento, todos os fetiches da localidade, do lugar, ou grupo social, ao mesmo tempo que nega qualquer tipo de metateoria que possa desvelar os processos político-económicos (fluxos de dinheiro, divisões internacionais de trabalho, mercado financeiros, etc) que se estão a tomar cada vez mais universais em profundidade, intensidade, dimensão e poder sobre a vida do dia-a-dia» (*The Condition of Postmodernity*, p. 117)

²⁷ Nancy Fraser e Linda Nicholson, «Social Criticism without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism,» in Thomas Docherty, org., *Postmodernism: A Reader* (Nova Iorque: Columbia University Press, 1993), p. 420

lúdico» pós-moderno. Ao mesmo tempo que é importante sublinhar a natureza dialógica da subjectividade, tal não é suficiente. O pensamento de Freire terá de ultrapassar a sua ênfase no *self* enquanto sendo primariamente relativo ao *Homo Faber*, uma concepção produtivista que ele foi buscar a Marx. Dado que Freire, tal como Marx, considera que o trabalho é a forma suprema de humanização – na medida em que o/a trabalhador/a se vê reflectido/a no objecto que ele/a produz –, tende a assimilar libertação com o domínio sobre o mundo externo e assunção da centralidade (*empowerment*) com o poder que cada um tem para controlar o seu próprio destino. Esta posição está ainda contaminada pela noção cartesiano-kantiana do eu soberano. Tal conduz a um instrumentalismo centrado no sujeito que vê a natureza e os seres humanos como «uma reserva», «imediatamente utilizável» permanecendo à disposição de quaisquer eventuais ordens.²⁸

Como Cassirer, Huizinga, Bakhtin e outros demonstraram, somos também *Homo Symbolicus* e *Homo Ludens*. A auto-realização dos seres humanos não se reduz ao domínio técnico sobre a natureza e à compreensão racional da sociedade; também inclui uma dimensão expressiva, estética que não pode ser considerada como secundária ou como o resultado de uma falsa consciência e do idealismo. Esta dimensão performativa ou lúdica é a base contra todas as tentativas de fechamento. Como vimos, Freire reconhecia já que somos «seres incompletos dentro e com uma realidade igualmente por completar». Contudo, estas noções de uma progressiva tomada de consciência e de domínio do destino de cada um parecem contradizer esta intuição, assumindo que quer o eu quer a realidade se podem tornar transparentes e sujeitos ao controlo. Assim, a noção de Freire de *empowerment* tem de ser temperada com o respeito pós-moderno pela multiplicidade e pela diferença e pelos aspectos estéticos da vida. O culturalismo de Freire, colocando a sua ênfase na centralidade dos símbolos no processo pedagógico, mostra que isso é possível.

Em termos práticos, a reformulação da noção de *empowerment*, incluindo as dimensões expressiva e estética, significa que os movimentos religiosos de base não podem instrumentalizar a praxis emancipatória, reduzindo-a a mero activismo político. A praxis emancipatória nos movimentos de base terá que ter

²⁸ Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays* (Nova Iorque: Garland, 1977), p. 17.

seriamente em conta a espiritualidade utópica e o sentido de uma outra-mundaneidade transcendente imbricada na religiosidade e cultura populares: a espiritualidade construída em torno da devoção baseia-se por vezes na tensão com as visões desta-mundaneidade e a transformação social e política. A praxis religiosa emancipatória terá que equilibrar a abordagem centrada no ser humano de Freire com a perspectiva mais teocêntrica que se pode encontrar na religiosidade popular.

A celebração pós-modernista da diferença pode também ajudar Freire a evitar cair num entendimento totalizador do Eu e do Outro excessivamente unificado. Em vez de pensar o Outro em termos de totalidade, temos, e Levinas dá-nos o mote, de o/a abordar como «infinidade».²⁹ O Outro tem de ser sempre «um excesso sempre exterior à totalidade», sempre resistente a uma «redução do outro ao mesmo».³⁰ Uma concepção do Eu e do Outro em termos de infinidadade, como um mistério³¹ «interpelante, perturbador e provocador» fornece uma forma viável para ligar esta-mundaneidade e a outra-mundaneidade transcendente, sem reduzir uma à outra. Enquanto a abertura da humanidade nos interpelar no sentido de nos re-inventarmos a nós próprios incessantemente, e no sentido de lutarmos contra toda e qualquer configuração de poder que negue esta auto-transcendência, jamais será possível a qualquer projecto emancipatório desta-mundaneidade exaurir ou resolver totalmente o nosso mistério.

A referência ao nosso «mistério», contudo, não nos deve levar a aceitar a indeterminação advogada por algum pós-modernismo. Em nome desta indeterminação lúdica acaba frequentemente por mistificar formas de dominação muito reais que impedem o desenvolvimento da dignidade humana para vastos sectores à margem da sociedade. Pelo contrário, aquilo que é necessário ter em conta é que os nossos projectos, incluindo aqueles construídos como emancipatórios, são contingentes, precários e falíveis. São, para utilizar as palavras de Foucault, «experiências de liberdade» e nunca parte de um movimento teleológico no sentido do fechamento.

²⁹ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969)

³⁰ *Ibid.*, p. 43

³¹ Ver Enrique Dussel, *Philosophy of Liberation* (Maryknoll, NY: Orbis, 1985), p. 5

Foucault argumenta que o verdadeiro legado do Iluminismo é uma atitude de «permanente crítica de nós próprios» que «problematize a relação do homem com o presente» de tal forma que rejeite aquelas configurações de poder que «já não são indispensáveis para a nossa constituição como sujeitos autônomos»³² Esta reafirmação radical da transcendência desta-mundaneidade encontra fortes ecos na «colocação de problema» de Freire como ingrediente chave da *conscientização*. Enquanto «o método bancário enfatiza a permanência e se torna reaccionário, a educação baseada na colocação de problemas – que não aceita nem o presente “bem comportado” nem um futuro predeterminado – funda-se ela própria no presente dinâmico, tornando-se assim revolucionária»³³

O apelo de Foucault para uma atitude histórico-crítica dinâmica conduz-nos ao último elemento da reformulação do pensamento de Freire: é necessário haver uma destotalização do seu conceito marxista hegeliano de história. A história não deve ser concebida como um movimento automático conducente à total emancipação através do trabalho de um sujeito colectivo unificado que necessita apenas de ser *conscientizado* para despertar do seu torpor pela acção de uma pedagogia crítica. Neste contexto, a natureza dialógica do exercício pedagógico é radicalizada. Ensinar e aprender tornam-se numa tarefa colaborativa, aberta, incerta de transcendência intra-histórica. Embora esta tarefa seja levada a cabo por interesses comunicativos e emancipatórios, é sempre susceptível à dinâmica do poder, na medida em que está inserida em instituições e estruturas frequentemente marcadas por desigualdades³⁴

Uma concepção destotalizada da história e da pedagogia deve auxiliar o pensamento crítico de Freire a evitar a reificação do Outro(s) emancipatório(s) sob a categoria abstracta e unificada de «oprimidos». Para além desta categoria, há uma multiplicidade de experiências históricas de opressão e de resistência que não são baseadas apenas na exploração de classe, mas também nas dinâ-

³² Michel Foucault, «What is Enlightenment?» in Paul Rabinow, org., *The Foucault Reader* (Nova Iorque: Pantheon Books, 1984), p. 43

³³ Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p. 72

³⁴ É por isso que, para além do horizonte normativo como a «situação ideal de discurso» de Habermas, são necessários instrumentos críticos sensíveis ao contexto, como as análises pós-estruturalistas, pós-coloniais, feministas e provenientes da perspectiva do sistema-mundo, para compreender o poder nas suas manifestações micro e macro

micas racial, sexual, cultural e religiosa, entre outras. O reconhecimento da existência de uma multiplicidade de necessidades, interesses e vozes contidas na categoria heurística de «oprimidos» torna possível a Freire tornar mais precisa a sua análise da exploração económica, introduzir perspectivas críticas na subjugação política e na dominação cultural (particularmente aquelas relacionadas com a formação da identidade), e ligar as várias formas pelas quais o poder e a resistência são expressos numa dada configuração social³⁵

A realização do carácter intersubjectivo da identidade, a valorização da alteridade dentro e fora de nós próprios, e a re-conceptualização da transcendência desta-mundaneidade em termos não evolucionários, não teleológicos e não totalizadores pode restaurar a «futuridade revolucionária» da pedagogia de Freire. Uma perspectiva freiriana reformulada pode continuar a fornecer um realismo crítico flexível e falível que é necessário para manter projectos emancipatórios. Pode continuar a oferecer um espaço viável e válido onde os Outros possam «nomear a sua realidade» face a uma crescente fragmentação social, deslocação e globalização que o pós-modernismo por vezes parece celebrar acriticamente.

A confrontação com o pós-modernismo não só tem tornado possível a construção de uma abordagem freiriana mais sensível ao contexto, mas também revelou a ambiguidade dos discursos pós-modernos. No seu pior, os discursos pós-modernos podem acabar por legitimar e obscurecer formas de opressão institucionais, estruturais e sistémicas. No seu melhor, estes discursos representam um «abaixamento» e uma «relativização» das «pretensões absolutistas» da modernidade³⁶. Esta atitude mais humilde poderá ser o melhor antídoto contra a *hubris* e o poder humanos.

³⁵ Há indícios de que Freire reconhece a necessidade de ir para além da estreiteza dos instrumentos analíticos que ele usou na *Pedagogia do Oprimido*. Ver Paulo Freire e Donald Macedo, «A Dialogue with Paulo Freire», in Peter McLaren e Peter Leonard, orgs., *Paulo Freire: A Critical Encounter* (Londres: Routledge, 1993), p.169-76

³⁶ Ernesto Laclau, «Politics and the Limits of Modernity», in Docherty, org. *Postmodernism: A Reader*, p. 332. Habermas («Modernity versus Postmodernity», *New German Critique*, 22 [1981]) assume uma posição parecida quando diz que «em vez de desistir da modernidade e do seu projecto como se se tratasse de uma causa perdida, temos que aprender com os erros daqueles extravagantes programas que o tentaram negar» (p. 11)