

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

DANIEL RIBEIRO DE ALMEIDA CHACON

**FILOSOFIA DA PRÁXIS**  
**O problema da alienação humana em Karl Marx e Paulo Freire**

Apoio FAPEMIG  
BRASÍLIA  
2024

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

DANIEL RIBEIRO DE ALMEIDA CHACON

**FILOSOFIA DA PRÁXIS**

**O problema da alienação humana em Karl Marx e Paulo Freire**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Ética, Filosofia Política e Filosofia da Religião

Orientador: Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula

BRASÍLIA

2024

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB).

Aprovado em (dia) (mês) (ano)

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal  
Instituição: Universidade de Brasília (UnB)  
Presidente

---

Prof. Dr. Miguel G. Arroyo  
Instituição: Universidade Federal de Minas Gerais  
Membro

---

Prof. Dr. Laurici Vagner Gomes  
Instituição: Universidade do Estado de Minas Gerais  
Membro

---

Prof. Dr. Marcio Gimenes de Paula  
Instituição: Universidade de Brasília (UnB)  
Membro (Orientador)

---

Prof. Dra. Maria Cecília Pedreira de Almeida  
Instituição: Universidade de Brasília (UnB)  
Membro (Suplente)

*“Aos esfarrapados do mundo e aos que neles se descobrem e, assim descobrindo-se, com eles sofrem, mas, sobretudo, com eles lutam” - Paulo Freire*

## AGRADECIMENTOS

À Santíssima Trindade, presença que sustenta cada fio delicado de minha existência e cuja graça insondável permitiu este esforço intelectual, expresso o meu mais profundo amor e reverência.

Ao eminente Prof. Dr. Marcio Gimenes de Paula, cuja erudição e sabedoria ofereceram orientação segura em meio ao vasto oceano da pesquisa acadêmica, ofereço minha admiração e agradecimento.

À minha venerada mãe, Maria Eliane de Almeida, cujo exemplo de dedicação e perseverança foi a rocha sólida sobre a qual edifiquei meus esforços, rendo homenagens e gratidão eternas.

À minha amada e fiel companheira de jornada, Talita Chacon, cujo apoio incansável e carinho constante foram como melodias para minha alma, verdadeira fonte de encorajamento e determinação para enfrentar os desafios deste estudo.

Ao ilustre Prof. Miguel Arroyo, cujo trabalho intelectual, aliado ao compromisso inabalável com os(as) mais desfavorecidos(as), muito me inspiram, expresso minha mais sincera admiração e gratidão.

Aos caros companheiros de jornada, Guilherme Oliveira e Hermes P. Santos, cujas análises perspicazes e provocações enriqueceram sobremaneira minha pesquisa.

A Gabriel Chacon, Enéas Alixandrino, Anthony Cruz, Aline Choucair Vaz, Caio César Marçal e João Victor Jesus Oliveira Nogueira parceiros(as) de coração nobre que generosamente compartilharam seu tempo e atenção para ouvir os anseios e aspirações que alimentaram este trabalho, expresso minha gratidão.

À distinta comunidade acadêmica da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG).

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), pelo financiamento desta pesquisa, e ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB), por tê-la acolhido em seu Programa de Pós-Graduação.

Que este gesto simples de agradecimento ecoe como tributo à generosidade, ao saber e à amizade que permearam esta jornada acadêmica.

*“Dejeme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el verdadero revolucionaria es animado por fuertes sentimientos de amor. Es imposible pensar un revolucionario autentico, sin esta cualidad”.*

Ernesto “Che” Guevara

## RESUMO

CHACON, Daniel Ribeiro de Almeida. **Filosofia da práxis**: o problema da alienação humana em Karl Marx e Paulo Freire. 2024. 247 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2024.

O objetivo desta tese consiste em elucidar a questão da alienação humana sob uma perspectiva filosófica latino-americana. Nesse sentido, a *quaestio rationalis* que norteou a presente pesquisa se erige, inicialmente, no horizonte da crítica filosófica em Karl Marx e, posteriormente, se aprofunda sob os auspícios do ideário crítico em Paulo Freire. Em face disso, a hipótese aqui proposta visa ao delineamento da pedagogia do(a) oprimido(a) como uma filosofia da práxis humanista e radical. O ideário freiriano constitui-se como uma práxis revolucionária latino-americana, voltada para a conscientização da classe oprimida frente à alienação capitalista do trabalho e da cultura. Desenvolvida sob o signo da desumanização, a noção de alienação em Paulo Freire incorpora diversos aspectos da referida categoria marxiana, realizando, por conseguinte, um diálogo crítico de constante aproximação e distanciamento. O itinerário para a elucidação da questão proposta desdobra-se em quatro momentos distintos, os quais, considerados em conjunto, refletem o propósito desta pesquisa. No primeiro capítulo, o conceito marxiano de alienação proporcionará a necessária problematização preliminar. Em seguida, os esforços se concentrarão na investigação da conformação da pedagogia da(o) oprimida(o) como um ideário radical cuja inspiração, dentre outras fontes, reivindica a presença de diálogo crítico com a literatura marxiana. O segundo momento versará sobre a concepção freiriana da alienação, situada nos confins do problema entre humanização e desumanização. Por conseguinte, a abordagem do problema será sob uma perspectiva filosófica, desdobrada em duas dimensões dialógicas fundamentais, a saber, i) a antropologia filosófica e ii) a filosofia da história. No terceiro capítulo, tem lugar uma leitura filosófica das relações entre emancipação humana e a questão religiosa frente à questão da alienação humana. Em última análise, cabe examinar o conceito freiriano de conscientização e suas implicações correlatas. A metodologia utilizada será a da revisão bibliográfica. Com o intuito de promover uma ampliação heurística cuidadosa, as obras centrais selecionadas serão, respectivamente, os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, de Karl Marx e a *Pedagogia do oprimido*, de Paulo Freire. Adicionalmente, outras obras dos referidos autores serão devidamente consideradas e integradas, conforme exigido pelas reflexões desenvolvidas durante a investigação. As considerações delineadas nesta tese situam-se na perspectiva de que a pedagogia do(a) oprimido(a) é uma filosofia da práxis latino-americana, orientada para a conscientização, isto é, para a promoção de ações e reflexões transformadoras que se apresentam como alternativas radicais e revolucionárias ao problema da alienação humana.

## PALAVRAS-CHAVE

Alienação, desumanização, filosofia da práxis, humanismo radical, conscientização.

## ABSTRACT

CHACON, Daniel Ribeiro de Almeida. **Filosofia da práxis**: o problema da alienação humana em Karl Marx e Paulo Freire. 2024. 247 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2024.

This thesis aims to elucidate the issue of human alienation from a Latin American philosophical perspective. In this regard, the *quaestio rationalis* that guided this research initially arises within the horizon of philosophical critique in Karl Marx and is subsequently deepened under the auspices of critical thought in Paulo Freire. In the face of this question, the proposed hypothesis aims to outline the pedagogy of the oppressed as a philosophy of humanistic and radical praxis. The Freirean theory thus constitutes a Latin American revolutionary praxis, aimed at raising awareness among the oppressed class in the face of capitalist alienation of labor and culture. Developed under the aegis of dehumanization, the notion of alienation in Paulo Freire incorporates various aspects of the aforementioned Marxian category, thus engaging in a critical dialogue of constant approximation and distancing. The itinerary for elucidating the proposed issue unfolds in four distinct moments, which, considered together, reflect the purpose of this research. In the first chapter, a preliminary problematization will be undertaken based on Karl Marx's concept of alienation. Subsequently, efforts will focus on investigating the formation of the pedagogy of the oppressed as a radical theory, whose inspiration, among other sources, claims the presence of a critical dialogue with Marxist literature. The second moment will address Freire's conception of alienation, situated within the dilemma between humanization and dehumanization. Therefore, the problem approaches from a philosophical perspective that unfolds in two fundamental dialogical dimensions, namely: i) philosophical anthropology and ii) philosophy of history. In the third chapter, a philosophical examination of the relationship between human emancipation and the religious question in view of the dilemma of human alienation will be conducted. Ultimately, we will proceed to a fulfil examination of the Freirean concept of awareness and its related implications. The methodology used will be bibliographic review. In order to promote careful heuristic expansion, the central works selected will be, respectively, Karl Marx's *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* and Paulo Freire's *Pedagogy of the Oppressed*. Additionally, reflections within this philosophical inquiry require properly consideration of these authors' other works. The accounts outlined in this thesis situate in the perspective that the pedagogy of the oppressed is a Latin American philosophy of praxis, oriented towards awareness, that is, towards the promotion of transformative actions and reflections that present themselves as radical and revolutionary alternatives to the problem of human alienation.

## KEYWORDS

Alienation, Dehumanization, Philosophy of praxis, Radical humanism, Conscientization.



## RÉSUMÉ

CHACON, Daniel Ribeiro de Almeida. **Filosofia da práxis**: o problema da alienação humana em Karl Marx e Paulo Freire. 2024. 247 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2024.

Cette thèse vise à élucider la question de l'aliénation humaine sous une perspective philosophique latino-américaine. À cet égard, la *quaestio rationalis* qui a guidé cette recherche se dresse d'abord dans l'horizon de la critique philosophique chez Karl Marx, puis est approfondie sous les auspices de l'idéal critique chez Paulo Freire. Face à cette question, l'hypothèse proposée vise à définir la pédagogie de l'opprimé(e) comme une philosophie de la praxis humaniste et radicale. L'idéal freirien se constitue ainsi en une praxis révolutionnaire latino-américaine, axée sur la conscientisation de la classe opprimée face à l'aliénation capitaliste du travail et de la culture. Développée sous l'égide de la déshumanisation, la notion d'aliénation chez Paulo Freire intègre différents aspects de cette catégorie marxienne, engageant ainsi un dialogue critique de proximité et de distance constantes. Le parcours pour élucider la question proposée se déroulera en quatre moments distincts, qui, considérés ensemble, reflètent l'objectif de cette recherche. Dans le premier chapitre, une problématisation préliminaire sera menée à partir du concept d'aliénation chez Karl Marx. Ensuite, les efforts se concentreront sur l'investigation de la formation de la pédagogie de l'opprimé(e) en tant qu'idéal radical, dont l'inspiration, entre autres sources, revendique la présence d'un dialogue critique avec la littérature marxienne. Le deuxième moment portera sur la conception freirienne de l'aliénation, qui se situe aux confins du dilemme entre humanisation et déshumanisation. Par conséquent, le problème s'approche sous une perspective philosophique se déployant en deux dimensions dialogiques fondamentales, à savoir: i) l'anthropologie philosophique et ii) la philosophie de l'histoire. À la troisième chapitre, une lecture philosophique des relations entre émancipation humaine et question religieuse face au dilemme de l'aliénation humaine sera entreprise. Enfin, on y déroule une analyse du concept freirien de conscientisation et de ses implications corrélées. La méthodologie utilisée sera celle de la revue de littérature. Dans le but de promouvoir une expansion heuristique attentive, les œuvres centrales sélectionnées seront respectivement les *Manuscrits économiques et philosophiques de 1844*, de Karl Marx, et la *Pédagogie des opprimés*, de Paulo Freire. De plus, d'autres œuvres des auteurs mentionnés seront adéquatement considérées et intégrées selon les exigences des réflexions développées au cours de l'enquête. Les considérations énoncées dans cette thèse s'inscrivent dans la perspective selon laquelle la pédagogie de l'opprimé(e) est une philosophie de la praxis latino-américaine, orientée vers la conscientisation, c'est-à-dire, vers la promotion d'actions et de réflexions transformatrices présentant des alternatives radicales et révolutionnaires au problème de l'aliénation humaine.

## MOTS-CLÉS

Aliénation, déshumanisation, philosophie de la praxis, humanisme radical, conscientisation.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1. FILOSOFIA DA PRÁXIS: O PROBLEMA DA ALIENAÇÃO EM KARL MARX E A PERSPECTIVA RADICAL EM PAULO FREIRE</b> .....	17
1.1 O problema filosófico da alienação humana em Karl Marx .....	18
1.2 O sentido de filosofia da práxis na pedagogia do(a) oprimido(a) .....	33
1.2.1 A contradição opressores(as)/oprimidos(as): definições preliminares.....	33
1.2.2 A radicalidade da pedagogia do(a) oprimido(a) .....	40
1.2.3 A opção crítico-revolucionária .....	47
1.3 Conclusão parcial .....	54
<b>2. FILOSOFIA DA PRÁXIS: A PERSPECTIVA HUMANISTA DA PEDAGOGIA DO(A) OPRIMIDO(A)</b> .....	57
2.1 A natureza humanista .....	61
2.2 A historicidade e inconclusão humana .....	67
2.3 A dimensão da liberdade .....	87
2.4 A esfera do trabalho .....	92
2.5 A categoria da alteridade .....	97
2.6 Conclusão parcial .....	103
<b>3. FILOSOFIA DA PRÁXIS: A EMANCIPAÇÃO HUMANA E A QUESTÃO RELIGIOSA</b> .....	107
3.1 <i>Status quaestionis</i> : emancipação e crítica da religião em Karl Marx .....	109
3.2 Paulo Freire e a religião cristã .....	119
3.3 Teologia da Libertação Latino-Americana .....	122
3.4 Religião e emancipação humana em Paulo Freire .....	145
3.5 Conclusão parcial .....	155

<b>4. FILOSOFIA DA PRÁXIS: CONSCIENTIZAÇÃO E FORMAÇÃO HUMANA NA PEDAGOGIA DO(A) OPRIMIDO(A)</b> .....	161
4.1 Conscientização .....	162
4.2 Formação humana na pedagogia da(o) oprimida(o) .....	183
4.2.1 Método Paulo Freire .....	201
4.3 Conclusão parcial .....	212
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	217
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	226

## INTRODUÇÃO

O problema norteador da presente pesquisa reside na complexa questão filosófica da alienação humana, frequentemente descrita na pedagogia do(a) oprimido(a) sob a égide da desumanização. Nessa perspectiva, a crítica clássica de matriz marxiana<sup>1</sup> se manifesta como uma interpelação filosófica de relevância singular. No desenvolvimento da pedagogia do(a) oprimido(a)<sup>2</sup>, a temática da alienação adquiriu, portanto, uma posição de relevo, instigando um interesse significativo e reflexões filosóficas substanciais, enriquecidas pelas fontes literárias marxianas. Com efeito, consideramos que a temática da alienação humana em Karl Marx vem a ser a *quaestio philosophica* por excelência do ideário crítico freiriano.

A partir desse cenário, postulamos que a reflexão freiriana acerca da alienação humana situa-se em um estado contínuo de tensão entre o distanciamento e o assentimento críticos às ideias marxianas, delineando assim a complexidade e originalidade do humanismo filosófico de Paulo Freire. Entretanto, não se aspira, por intermédio desta pesquisa, à realização de análise exaustiva e meticulosa das similitudes e disparidades entre ambas as perspectivas em sua plenitude. Com efeito, nosso objetivo central consiste em realizar uma investigação crítica sobre a filosofia da práxis numa dada perspectiva latino-americana em relação ao problema da alienação humana, seguida das correspondentes implicações teórico-práticas.

A presente tese não pretende realizar uma “cartografia” ou uma ordenação linear de todas as influências determinantes na formação filosófica de Paulo Freire. Entretanto, também não pretendemos, por algum equívoco, dissolver as ideias freirianas numa dimensão precisamente estática, ao modo de um quadro monocromático<sup>3</sup>. Enfatizamos, contudo, a

---

<sup>1</sup> No âmbito desta tese, consideramos relevante destacar a distinção semântico-conceitual entre os adjetivos "marxiano" e "marxista". Conforme se propõe aqui, o primeiro termo se emprega estritamente para referência às obras autorais de Karl Marx, em alguns casos em colaboração com Friedrich Engels; por outro lado, o termo "marxista" designa aquele influxo, heterogêneo e variegado, do pensamento marxiano sobre um conjunto de autores(as) e teorias que, ao longo dos últimos dois séculos, dedicaram-se à interpretação das teses de Marx.

<sup>2</sup> Optamos por intercambiar as flexões de gênero em expressões como pedagogia do(a) oprimido(a) e/ou pedagogia da(o) oprimida(o), dentre outras, em razão de uma importante ponderação de Paulo Freire em *Pedagogia da esperança* que, com propriedade, revisa o problema da linguagem utilizada em *Pedagogia do oprimido*: “daquela data até hoje me refiro sempre a mulher e homem ou seres humanos. Prefiro, às vezes, enfeiar a frase explicitando, contudo, minha recusa à linguagem machista” (FREIRE, 2016b, p. 68). No entanto, embora Freire tenha posteriormente reconhecido os problemas do uso de uma linguagem com contornos sexistas, as citações dos excertos freirianos obedecerão à forma original, mas compreendidas à luz do que se expõe aqui.

<sup>3</sup> Consideramos, pois, a observação de Rossi, segundo a qual “[...] um erro comum na análise do trabalho de Freire é exatamente ignorar-se a clara evolução das suas concepções, que começa por um idealismo moldado por sua vinculação ao pensamento católico moderno, chegando até seu crescimento em direção à abordagem dialética da

assertiva de que, embora a filosofia marxiana não detenha o estatuto de influência originária do pensamento de Paulo Freire, suas profundas marcas se manifestam de maneira inequívoca no desenvolvimento histórico da pedagogia do(a) oprimido(a).

À vista disso, nossa hipótese central consiste no desenvolvimento da pedagogia do(a) oprimido(a) como um *humanismo radical*, caracterizado por uma crítica estrutural da sociedade capitalista. Com efeito, o ideário freiriano, em profundo diálogo crítico com os postulados marxianos, realiza-se como uma filosofia da práxis latino-americana que visa à conscientização da classe oprimida como resposta crítica e revolucionária à alienação humana.

Por conseguinte, a problemática em pauta não se conforma a exercício puramente especulativo, desatento ao desenvolvimento sócio-histórico e cultural contemporâneo. Em oposição a isso, funda-se na profundidade contextual emergente da contradição concreta das relações de dominação em que a classe opressora, detentora do poder do capital, subjuga a classe oprimida, do que se seguem, forçosamente, a desumanização, exploração e alienação. Nesse contexto, a lógica da alienação capitalista se erige como o grande obstáculo histórico a ser superado para a pedagogia do(a) oprimido(a).

Daí que a conscientização se realiza como práxis histórico-crítica sobre a situação existencial. Diante da imposição histórica e violenta da desumanização, a conscientização revela-se como alternativa imperativa, manifestando-se, pois, como condição da qual a classe oprimida não pode ser privada, sob pena de persistirem, duradoura e irremediavelmente, as relações de opressão e alienação.

Posto isso, nossa última indagação versa sobre o papel da formação humana na luta de classes. Sob a perspectiva freiriana, a educação é compreendida como um fenômeno sociopolítico e cultural de expressiva magnitude. Nesse contexto, nossa análise do fenômeno ocorrerá, precisamente, sob a ótica do horizonte político-filosófico. Interessa-nos, portanto, investigar as contribuições e os limites da formação humana no processo de conscientização de classe.

No humanismo freiriano, desvela-se o caráter eminentemente pedagógico da luta social revolucionária, erigido sobre os fundamentos da conscientização popular como práxis dialógica. Em tal ideário crítico, impõe-se a problematização da radical desassociação entre

---

realidade, que caracteriza seus últimos escritos. Se sua *Educação como prática da liberdade* é influenciada por concepções de Jaspers e Marcel no nível filosófico, a *Pedagogia do oprimido* já mostra uma clara aproximação da melhor tradição radical, de Marx e Engels aos modernos revolucionários [...] e de outras linhas de análise crítica contemporânea [...]” (ROSSI, 1982, p. 90-91). Dessarte, Rosa Maria Torres expressa com maior precisão a natureza do desenvolvimento do criticismo freiriano ao dizer que “[...] lo que hay es un solo Freire en movimiento” (TORRES, 1988, p. 27).

existência humana e a esfera política, entre teoria e ação, bem como entre a aquisição de elementos conceituais, espirituais e simbólicos populares e aqueles recursos que, historicamente, mundanizam o processo de luta revolucionária.

Paulo Freire desenvolveu, portanto, uma filosofia da práxis ao inquirir pela emancipação humana e pelas condições materiais e espirituais em prol da existência humana condigna. Nessa perspectiva, a classe oprimida torna-se a protagonista de sua própria emancipação a partir da consciência crítica de classe, compreendida não como simples abstração, mas como ação transformadora. Intelectualidade e sensibilidade, revolta e amor, realidade histórica e esperança, anúncio e denúncia, fé e resistência, transcendência e mundanidade são, dessarte, todos termos interligados numa relação dialética que visa ao comprometimento com a transformação da realidade de sua ainda atual configuração alienante e desumanizadora.

Por “pedagogia do(a) oprimido(a)”, referimo-nos não exclusivamente à obra homônima, referência central indubitável para a presente pesquisa, mas, sobretudo, aos aspectos teóricos e práticos da proposta de um humanismo filosófico radical em Paulo Freire. Para além da concretude de uma específica obra literária, a proposta de uma pedagogia do(a) oprimido(a) define a própria identidade de Freire enquanto educador político da libertação. Logo, ela não pode ser assimilada como mero devaneio ou, quiçá, um texto fortuito<sup>4</sup>. O esforço de construção de uma pedagogia da(o) oprimida(o) transcende o próprio texto homônimo e se dá como leitmotiv da inteligência freiriana em si. Com efeito, reafirmamos que a filosofia da práxis em Paulo Freire será compreendida aqui sob a alcunha da “pedagogia do(a) oprimido(a)”.

O método desenvolvido na presente pesquisa será o da revisão bibliográfica. Para a problematização desta tese, os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, de Karl Marx, constituirão nossa obra fundamental. Ademais, obras outras do pensamento marxiano, a exemplo de *A ideologia alemã*, serão, conforme a necessidade, cuidadosamente consideradas e integradas nas reflexões desenvolvidas no decurso desta investigação.

Quanto ao *corpus* freiriano, visando a um aprimoramento heurístico mais assertivo, nossa ênfase demandará primordialmente uma análise da *Pedagogia do oprimido*. Não

---

<sup>4</sup> Nesse sentido, Ana Maria Araújo Freire afirma que “a ‘pedagogia do oprimido’ traduz a leitura de mundo Paulo Freire, carregada da paixão pela vida, dialeticamente relacionando emoção e razão, teoria e prática, explicitadas por meio da indignação e do amor, da denúncia e da esperança, dos limites e da liberdade, da ética e da estética, da palavrão e da práxis. É a sua identidade maior, profunda, plena e vibrante. Enfim, a ‘pedagogia do oprimido’ como um todo, e não só a *Pedagogia do oprimido*, é a síntese da vida de Paulo Freire, de seu modo de viver e entender o mundo” (FREIRE, A. M. A., 2017a, p. 29-30). Ainda nessa perspectiva, o teólogo Leonardo Boff, ao prefaciar *Pedagogia da esperança*, faz a seguinte apreciação: “Pedagogia do oprimido é mais que um livro, é antes uma prática pedagógica que, num momento de seu processo de constituição, ganhou corpo numa escritura. Prática pedagógica que parte de uma clara opção ético-humanística prévia: o amor ao ser humano oprimido contra a sua opressão e em favor da vida e da liberdade” (BOFF, 2016, p. 9).

obstante, intenciona-se conduzir uma investigação que não hesite diante do desafio de realizar um diálogo substancial e enriquecedor com parcela expressiva da vasta produção literária de Paulo Freire, considerando, de modo diligente, as especificidades teórico-filosóficas e o cenário sociopolítico que permeiam seus textos.

A presente pesquisa delineará seu percurso investigativo em quatro capítulos, de forma que as temáticas expressas em cada um deles, analisadas em conjunto, evidenciem a validade e a relevância sociofilosófica da presente tese. No primeiro capítulo, realizaremos um primeiro esforço de problematização. Inicialmente conduziremos uma incursão preliminar no conceito de alienação em Karl Marx, notadamente a partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*.

Ora, a década 1960, na qual a pedagogia do(a) oprimido(a) se inscreveu, constituiu uma época marcada de forma indelével pela efervescência dos debates políticos e filosóficos acerca da teoria da alienação marxiana, particularmente delineada pelos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. Essa influência ressoou de forma expressiva na conformação da filosofia da práxis, tal como a desenvolveu Paulo Freire.

Nesse quadro, realizaremos subsequentemente uma investigação da constituição da pedagogia do(a) oprimido(a) como ideário radical cuja inspiração, entre outras fontes, reivindica a presença de um diálogo crítico com a literatura marxiana. Nesse ponto, daremos início às primeiras análises do ideário freiriano, discernindo sua natureza fundamental como práxis filosófica. Em outras palavras, evidenciaremos como a pedagogia da(o) oprimida(o) se consubstancia como uma filosofia da práxis cuja finalidade reside na interpretação e transformação significativa da realidade histórico-social e econômica hodierna. Assim, o problema da alienação, tal como evidenciado por Karl Marx, será analisado nesta tese a partir dos matizes radicais da pedagogia do(a) oprimido(a).

Na segunda seção da tese, procederemos a uma incursão filosófica na compreensão freiriana da alienação, do problema da humanização/desumanização. Embora a alienação figure como uma das diversas formas de desumanização, no presente estudo optamos por considerar a correlação desses termos. Logo, a desumanização, sob o prisma da pedagogia da(o) oprimida(o), compreende o processo de alienação, incorporando diversos aspectos advindos da crítica marxiana, e, conjuntamente, integra também outros elementos singulares.

Nesse contexto, a problemática da alienação/desumanização será investigada em um horizonte filosófico desdobrado em duas dimensões dialógicas essenciais: i) a antropologia filosófica e ii) a filosofia da história. Dessa maneira, no centro de um quadro teórico com

contornos histórico-antropológicos, desvelam-se os traços proeminentes da crítica freiriana ao problema da alienação.

No entanto, as reflexões acerca do humano não visam a uma descrição conclusiva e essencialista, senão apenas a uma leitura filosófica do humano em sua dimensão histórica, em suas relações e em seu devir, e inconclusão. Investigaremos, portanto, a perspectiva não essencialista da antropologia por Freire, notável por sua ontologia permeada por diversas nuances materialistas. Contudo, Paulo Freire conferiu adicionalmente uma ênfase controversa, de natureza teológica, ao seu humanismo, exigindo-nos, por conseguinte, uma análise mais aprofundada das relações entre religião e alienação.

No terceiro capítulo se demanda, com justiça, uma leitura de possibilidades de apreensão das relações entre emancipação humana e a questão religiosa. Inicialmente, realizaremos uma aproximação à crítica marxiana em sua consideração da religiosidade como indissociável da alienação humana. Sob essa perspectiva, nosso mestre da suspeita realizou críticas substanciais à experiência religiosa, destacando-se entre elas a concepção da religião como o “ópio do povo” que, sem dúvida, constitui a expressão mais preeminente do ateísmo materialista de Marx. Considerando que o conceito marxiano de alienação figura como cerne do problema filosófico desta tese, torna-se incontornável iniciar nossa investigação explorando esta questão.

A temática religiosa assinala, assim, a diferenciação mais marcante entre o ideário freiriano e a concepção marxiana no contexto da alienação humana. Doravante, procederemos com uma análise da presença da teologia cristã na pedagogia da(o) oprimida(o). Nessa matéria, importa-nos apresentar o impacto da inteligência cristã na formação do humanismo radical freiriano. Em seguida, propiciaremos uma abordagem introdutória ao domínio sociorreligioso no qual floresceu a pedagogia do(a) oprimido(a), a saber, o Cristianismo da Libertação. Nossa ênfase residirá, mais especificamente, no desenvolvimento da Teologia da Libertação (TdL), com especial atenção às suas proposições teóricas e às ações concretas voltadas para a emancipação da classe oprimida.

No último tópico deste capítulo, imprimiremos uma contextualização teórica à concepção freiriana da religião, abordando-a sob duas lentes fundamentais: primeiramente, de maneira filosófica, com preciso enfoque em uma breve, porém importante incursão na tese gramsciana, discernidora do caráter potencialmente contestatório e revolucionário da experiência religiosa popular; e, posteriormente, sob uma perspectiva teológica, imersa nas proposições da Teologia da Libertação. Nesse panorama, conferiremos primazia a três



temáticas teológicas ressignificadas por Freire; são elas: i) a libertação enquanto evento pascal; ii) a dimensão profética; e, iii) as virtudes teológicas: a fé, a esperança e o amor.

No capítulo final da tese, nossos esforços se concentrarão no exame da conscientização como dimensão fulcral da filosofia da práxis em Paulo Freire. Noutros termos, pretende-se evidenciar como a finalidade preeminente da pedagogia da(o) oprimida(o) se expressa na conscientização, onde reflexão e ação convergem num horizonte dialógico perene, visando à superação da lógica alienante e alienadora do sistema capitalista, da contradição fundamental entre opressores(as) e oprimidas(os).

Após a elucidação do sentido e significado da conscientização, cumpre-nos investigar a dimensão efetivamente concreta da práxis no humanismo freiriano. Com efeito, a esfera pedagógica, enquanto temática política, revela-se como um imperativo indeclinável, demandando de nossa parte uma apreciação filosófica. Dessarte, o panorama descritivo do conhecido “Método Paulo Freire” não se dará sob perspectiva simplesmente técnica e formalista, mas, sim, enquanto expressão de uma ação cultural para a emancipação humana diante da opressão e desumanização.

## CAPÍTULO 1

### FILOSOFIA DA PRÁXIS: O PROBLEMA DA ALIENAÇÃO EM KARL MARX E A PERSPECTIVA RADICAL EM PAULO FREIRE

*"Por certo não queremos que o socialismo na América seja cópia ou decalque. Deve ser criação heróica. Temos de dar vida, com nossa própria realidade, em nossa própria linguagem, ao socialismo indo-americano. Eis aqui uma missão digna de uma nova geração".*

*José Carlos Mariátegui*

A *quaestio philosophica* capital que permeia a pedagogia do(a) oprimido(a) consiste no problema da desumanização, isto é, da alienação humana. Nessa perspectiva, a clássica crítica marxiana se apresenta como um referencial teórico imprescindível. Embora essa perspectiva não seja, em termos cronológicos, a fonte primária do pensamento de Paulo Freire<sup>5</sup>, é indubitável a extensão da influência marxista na constituição filosófica da pedagogia da(o) oprimida(o).

No entanto, importa enfatizar que a reflexão freiriana sobre a alienação humana se situa num estado de constante tensão entre o afastamento e o assentimento em relação às ideias marxianas, o que evidencia a complexidade, riqueza e originalidade do próprio humanismo filosófico de Paulo Freire. Isso posto, é inegável que as relações entre a pedagogia do(a) oprimido(a) e a literatura marxiana se revelam como uma temática complexa e controversa.

Entretanto, não se pretende, com esta pesquisa, uma análise exaustiva e minuciosa das similaridades e disparidades entre ambas as perspectivas em suas totalidades. Com efeito, nosso objetivo central consiste na realização de uma investigação crítica da filosofia da práxis de Paulo Freire em relação ao problema da alienação humana, bem como suas respectivas implicações teórico-práticas.

---

<sup>5</sup> Laureado com o título de Patrono da Educação Brasileira (Lei nº 12.612), o educador e filósofo Paulo Reglus Neves Freire foi um destacado intelectual humanista do século XX, agraciado com vinte e nove títulos de Doutor Honoris Causa por universidades na Europa e nas Américas. Além disso, recebeu diversas menções honrosas, indicações e prêmios, incluindo o Educação pela Paz da UNESCO, conferido em 1986, e a indicação ao Prêmio Nobel da Paz em 1993. Seu prestígio transcende, assim, o domínio da Pedagogia. Conforme a pesquisa conduzida pelo professor associado Elliott Green, da *London School of Economics*, a obra *Pedagogia do oprimido* é o terceiro livro mais citado mundialmente na área das Ciências Sociais (cf. FREIRE, A. M. A., 2018, p. 20).

Nesse sentido, o presente capítulo visa a efetuar uma inicial incursão no conceito de alienação em Karl Marx, especialmente a partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*<sup>6</sup>, investigando seus aspectos constitutivos mais essenciais à leitura da filosofia da práxis freiriana. Aqui, pois, reside o empenho de problematização filosófica de nossa tese.

Em um segundo momento, procederemos à análise da formação da pedagogia do(a) oprimido(a) enquanto expressão de um ideário radical inspirado, entre outras fontes, na perspectiva marxiana. Nessa etapa, realizaremos as primeiras incursões no estudo da pedagogia do(a) oprimido(a) e de sua significação como práxis filosófica. É, portanto, nesse contexto de desenvolvimento de uma filosofia da práxis que se institui o quadro teórico da tratativa freiriana do problema da alienação. Logo, os aspectos introdutórios aqui desenvolvidos são essenciais para a apreensão da problematização última desta tese.

### 1.1 O problema filosófico da alienação humana em Karl Marx<sup>7</sup>

Como mencionado anteriormente, a questão da alienação humana é de extrema importância na filosofia da práxis de Paulo Freire. Logo, impõe-se realizar uma primeira aproximação a esse conceito. Considerando que a tradição marxista é uma fonte inspiradora da abordagem filosófica da alienação presente na pedagogia do(a) oprimido(a), é adequado iniciar a análise com uma leitura preliminar do problema nos escritos de Karl Marx, especialmente dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* desempenham um papel de suma importância na obra de Marx, uma vez que é nela que ele realiza sua primeira incursão adequada no vasto e intrincado campo da sociedade civil, cuja análise abarca desde as raízes até a totalidade da mundaneidade, compreendendo a ampla gama de objetos e relações, tanto naturais como sociais. Com isso, Marx estende de maneira radical o escopo da sua análise, abrangendo as múltiplas dimensões da experiência humana em todos os seus aspectos, o que permite a obtenção de uma visão abrangente e aprofundada da condição humana em seu contexto histórico e social (LUKÁCS, 2012, p. 284 – 285; CHASIN, 2009, 75).

<sup>7</sup> Conquanto se reconheça a importância da temática da alienação, não se lhe pretende conferir o *status* de núcleo central do pensamento marxiano. A centralidade da questão da alienação encontra-se aqui relacionada, especificamente, ao problema filosófico primordial da presente tese. Compreende-se, portanto, a pertinência da observação perspicaz de Daniel Bell (1973, p. 89), segundo a qual “far risalire questo concetto a Marx come il suo tema centrale è solo un ulteriore creazione di un mito”. Nesse sentido, Marcello Musto (2010, p. 122) adequadamente retoma e endossa a crítica, ao afirmar que “sostenere, come affermarono in tanti, che la teoria dell’alienazione contenuta nei Manoscritti economico-filosofici del 1844 fosse il tema centrale del pensiero di Marx è un falso che denota soltanto la scarsa familiarità con la sua opera da parte di coloro che proposero per questa tesi”.

<sup>8</sup> Na investigação atual, adotou-se uma abordagem crítica e comparativa das versões dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, publicadas pelas editoras Boitempo e Expressão Popular. Embora ambas as traduções apresentem méritos, optou-se por citar, neste trabalho, as passagens da tradução José Paulo Netto e Maria Antónia

A teoria da alienação em Marx ocupa indiscutivelmente um lugar de destaque entre as abordagens mais proeminentes, exercendo, assim, um papel primordial nas discussões contemporâneas sobre o assunto. Na década de 1960, em particular, ocorreu um intenso embate acadêmico-filosófico acerca da interpretação da teoria da alienação contida nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* (cf. MUSTO, 2010, p. 121)<sup>9</sup>. Naquela época, houve intensa disputa entre várias correntes de pensamento, que se esforçavam para compreender a extensão, os limites e a importância do conceito de alienação para a teoria marxista. Nesse contexto, a teoria da alienação figurou com um tema fundamental na reflexão filosófica e crítica sobre a sociedade, destacando a necessidade de interpretações rigorosas e críticas da obra de Marx, e de sua relevância para a realidade contemporânea.

*A priori*, importa-nos ressaltar, pois, que os termos alemães *Entfremdung*, *Entäusserung* e *Veräusserung*<sup>10</sup>, os quais remetem à concepção de alienação, não se limitam à genialidade intelectual de Karl Marx, visto que o conceito foi diversamente usado por pensadores(as) e escritores(as) de diferentes épocas da história da filosofia e da literatura. Contudo, para nossos propósitos, torna-se crucial delimitar o conceito de alienação nos limites do quadro teórico marxiano<sup>11</sup>.

---

Pacheco, publicada pela editora Expressão Popular. A tradução de Jesus Ranieri, divulgada pela Boitempo, apesar de repleta de inovações em diversas passagens, mais turva do que elucida o sentido da obra, especialmente no que se refere aos termos *Entäußerung* e *Entfremdung*.

<sup>9</sup> Destacamos aqui que o referido cenário coincide com o apogeu do desenvolvimento do ideário crítico-filosófico freiriano.

<sup>10</sup> A distinção de um conceito implica seu reconhecimento. No entanto, a tradução desse conceito apresenta singular complexidade, especialmente em filósofos como Karl Marx. Com o intuito de preservar a força dos termos originais e manter a coerência com os objetivos da presente pesquisa, optamos por utilizar o termo em português *alienação*. Além disso, endossamos a análise exegética realizada por István Mészáros, que contribui para a compreensão crítica e aprofundada do conceito em questão: “Em alemão, os termos ‘*Entäusserung*’, ‘*Entfremdung*’ e ‘*Veräusserung*’ são usados para traduzir ‘*alienation*’ [alienação] ou ‘*estrangement*’ [estranhamento]. ‘*Entäusserung*’ e ‘*Entfremdung*’ são usados por Marx com muito mais frequência do que ‘*Veräusserung*’, que é, como Marx o define, ‘*die Praxis der Entäusserung*’ (‘a prática da alienação’ – Karl Marx e Friedrich Engels, *Werke* (doravante abreviado como MEW), v. 1. p. 376) ou, em outra passagem, ‘*Tat der Entäusserung*’ (“o ato da alienação” – MEW, suplemento I, p. 531). Assim, ‘*Veräusserung*’ é o ato de traduzir para a prática (na forma de vender algo) o princípio da ‘*Entäusserung*’. No uso marxiano do termo, ‘*Veräusserung*’ pode alternar com ‘*Entäusserung*’ quando se refere um ‘ato’ ou ‘prática’ específicos. (Ver MEW, v. 26, parte I, p. 7-8 – sobre a doutrina do sr. James Steuart concernente ao ‘lucro baseado na alienação’. Nesse contexto, o termo ‘alienação’ é traduzido por Marx tanto como ‘*Veräusserung*’ quanto como ‘*Entäusserung*’). Tanto ‘*Entäusserung*’ quanto ‘*Entfremdung*’ têm tripla função conceitual: (1) fazer referência a um princípio geral; (2) expressar um estado de coisas vigente e (3) designar um processo que leva a tal estado. Quando o acento está na ‘exteriorização’ ou ‘objetivação’, Marx usa o termo ‘*Entäusserung*’ (ou termos como ‘*Vergegenständlichung*’ [objetivação, reificação]), ao passo que ‘*Entfremdung*’ é usado quando a intenção do autor é enfatizar o fato de que o ser humano é confrontado por um poder hostil produzido por ele mesmo, de modo que ele faz malograr o seu próprio objetivo”. Recomenda-se também o cotejo da obra *Análises marxistas da alienação*, de Lucien Sève (cf. Referências bibliográficas), para obter uma compreensão mais precisa dos usos dos termos em questão, principalmente nas obras maduras de Marx. Desse modo, será possível obter uma fundamentação exegética bem mais rigorosa.

<sup>11</sup> Todavia, merecem relevo também duas contribuições importantes para o desenvolvimento desse conceito: a perspectiva hegeliana, que concebia a alienação como uma forma de separação do indivíduo em relação ao mundo

Por conseguinte, é preciso reconhecer que a literatura marxiana não ostenta uma teoria acerca da natureza humana. A questão da antropologia filosófica em Karl Marx não se apresenta como temática autônoma, senão como resposta aos problemas de seu tempo e a seus interlocutores mais destacados, como Hegel, Feuerbach e os economistas clássicos. Nesse sentido, Marx elabora suas principais categorias como expressão dos modos de ser do humano<sup>12</sup>. Como alerta György Márkus (1974a, p. 5-6), ao se interrogar a respeito dessa questão, o mais apropriado seria indagar, não pela antropologia filosófica em si, como disciplina autônoma, mas, sim, pela ontologia do ser social que Marx oferece.

Nesse sentido, vale destacar a advertência de Lukács (2012, p. 284), de que, desde os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, Karl Marx buscou estabelecer sua obra sobre princípios ontológicos. Ao analisarmos a tese VI de *Ad Feuerbach*<sup>13</sup>, na qual Marx (2007, p. 534) afirma que a "[...] a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais", podemos perceber que essa proposição carrega consigo implicações ontológicas profundas. Ela afirma, com efeito, que o humano é construído por meio de suas relações sociais, as quais o afetam e são por ele afetadas, não admitindo, assim, a ideia de uma natureza humana enquanto uma essência estática e imutável, especialmente nos termos da metafísica clássica<sup>14</sup>.

---

objetivado, e a abordagem feuerbachiana, que via a alienação como um afastamento do ser humano em relação a si próprio. Na *Fenomenologia do Espírito*, Georg W. F. Hegel (1970; 1992b) atribui à alienação uma posição central na compreensão da condição da modernidade, valendo-se dos termos *Entäußerung* (exteriorização) e *Entfremdung* (alienação) (cf. MENESES, 2000, p. 308) para descrever o processo pelo qual o espírito se despoja de si mesmo ao objetivar-se, transformando-se no outro de si. Para Hegel, a alienação consiste num processo de exteriorização no qual o indivíduo projeta sua subjetividade em um objeto que não lhe é reconhecido como parte integrante de si mesmo. Constitui-se, assim, numa forma de separação entre o indivíduo e a objetividade, levando-o a se despojar de sua própria essência ao reconhecer-se apenas de forma alienada no mundo exteriorizado. Com efeito, Henri Lefèbvre faz uma afirmação controversa, porém profundamente instigante, ao postular que “Hegel retomou a noção filosófica da alienação. Marx, porém, infundiu-lhe o seu senso dialético, racional e positivo. Trata-se de um aspecto essencial do marxismo (...)” (LEFEBVRE, 1988, p. 34). Em *A essência do Cristianismo*, Ludwig Feuerbach (2013) argumentou que o ser humano se aliena de sua essência ao projetá-la em uma entidade sobrenatural, denominada Deus. Assim, sua tese busca estabelecer o princípio antropológico como chave hermenêutica fundamental para a compreensão da religião. Feuerbach inverte, dessa forma, o sentido do mistério cristão, colocando a criatura como criadora da divindade. Desse modo, a alienação, em Feuerbach, assume um caráter destrutivo, na medida em que despoja o ser humano de sua verdadeira essência, tornando-o estranho a si mesmo. Ainda, conforme Bedeschi (1975, p. 77): “Feuerbach critica y rechaza los presupuestos de la teoría hegeliana de la alienación, por otro, él mismo elabora una teoría propia de la alienación, que aplica directamente al idealismo y que forma parte de su teoría de la religión como alienación”. Isso posto, embora a leitura marxiana da alienação possua um caráter singular, não se pode desconsiderar a influência de Hegel e Feuerbach sobre o conceito, ainda que interpretado criticamente e com muitas ressalvas por Marx.

<sup>12</sup> Em Marx, “as categorias exprimem [...] formas de modo de ser, determinações da existência” (MARX, 1974, p. 127).

<sup>13</sup> Há um ponto crucial a ser elucidado neste contexto. Não é imperativo subsumir a tese VI de *Ad Feuerbach* ao escopo da obra madura de Marx, de modo a evitar que esta advenha como expressão de um humanismo teórico inerente.

<sup>14</sup> Conforme György Márkus (1974b, p. 47), em Marx, “[...] o único resultado da análise da “essência” humana é demonstrar que tal essência, entendida num sentido absoluto e metafísico, não existe de modo algum”.

Ademais, István Mészáros explicita a questão, de modo preciso, na seguinte afirmação:

[...] Marx rejeitou categoricamente a ideia de uma “essência humana”. Não obstante, ele manteve o termo, transformando seu significado original de modo a ficar irreconhecível. Nesse caso, seu propósito não foi apenas adicionar novas dimensões a um conceito importante (como "autoestranhamento"), mas demonstrar o vazio desse termo filosófico em seu sentido tradicional (MÉSZÁROS, 2016, p. 19).

A visão marxiana sustenta, portanto, uma negação peremptória da concepção de uma essência humana determinada a-historicamente. De outro modo, a ênfase de Karl Marx reside na dimensão comunal – *Gemeinwesen* – ou genérica – *Gattungswesen* – do humano, ou seja, seu caráter social. De acordo com Étienne Balibar (1995, p. 43), a ontologia marxiana se caracteriza por reconhecer a importância das interações e relações sociais na construção da realidade humana. Essa perspectiva não visa a abstrair uma essência ideal ou substância intrínseca em cada indivíduo, tampouco impor uma classificação externa que busca categorizá-lo de modo estático e/ou metafisicamente. Na verdade, o cerne da questão reside na compreensão do ser humano como ser social, cuja existência se determina pelas relações que estabelece com os demais membros da coletividade<sup>15</sup>.

O juízo em questão, de que a essência humana se constitui no conjunto de relações sociais, transcende uma simples descrição estática do estado existente, posto que se trata de um processo perene e dinâmico de transformação da realidade, pautado pela incessante busca de superação das condições hodiernas e pela concretização de mudanças significativas. Esse processo envolve uma compreensão da realidade como algo em constante devir. Ademais, de acordo Balibar (1995, p. 44), para Marx, nesse contexto, “[...] não basta dizer, como Hegel, que ‘o real é racional’ e que o racional necessariamente se realiza [...]”, é necessário agir sobre a realidade circundante.

Não obstante, convém reconhecer que essa abordagem ontológica suscita problemas. Ao buscar captar os caracteres mais abrangentes da forma de ser estudada, esse tipo de juízo não oferece conhecimento sobre a forma histórico-social específica que Marx pretendia analisar. Mas disso ele próprio estava ciente, conforme se pode constatar de sua Introdução de 1857 (MARX, 2011, p. 41), onde se refere à produção em geral, e em *O Capital* (MARX, 2013,

---

<sup>15</sup> “A essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado” (MARX, 2007, p. 534). Ademais, “quanto mais se recua na História, mais dependente aparece o indivíduo, e, portanto, também o indivíduo produtor, e mais amplo é o conjunto a que pertence [...]. A produção do indivíduo isolado fora da sociedade [...] é uma coisa tão absurda como o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos que vivam juntos e falem entre si (MARX, 1974, p. 110).

p. 261), quando se mencionam as categorias mais gerais do processo de trabalho. Portanto, embora a aparente fragilidade do juízo ontológico seja notável, é preciso reconhecer seu mérito. Tal abordagem resulta de grande importância para uma análise crítica das estruturas sociais e da luta de classes.

A compreensão marxiana do ser humano como um conjunto de suas relações sociais parte da vida social, cuja essência é prática. O trabalho é, pois, a atividade humana sensível e a temática inicial de análise. Todavia, a abordagem de Marx carece de linearidade e adota uma argumentação dialético-sistemática<sup>16</sup>, ainda que uma "*síntese in statu nascendi*" (MÉSZÁROS, 2016, p. 21), o que exige a compreensão das categorias em conjunto para que uma possa elucidar a outra. É precisamente essa abordagem complexa que permeia a análise da antropologia filosófica na obra de Marx e sua relação com a alienação como possibilidade histórica, em vez de categoria antropológica.

Deve-se reconhecer que o indivíduo singular está sempre inserido num contexto mais amplo, isto é, social, político, econômico, cultural, biológico e histórico<sup>17</sup>. A distinção entre o singular e o universal consiste, pois, num aspecto fundamental a ser considerado não somente em relação aos produtos do trabalho humano, mas também em relação à própria humanidade. O ser humano, por conseguinte, traz em si essa dualidade, sendo tanto uma individualidade quanto uma universalidade, mesmo que esse duplo aspecto não lhe seja completamente consciente. Para ilustrar essa ideia, leiamos um trecho dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*: “Acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a ‘sociedade’ como abstração frente ao indivíduo. A vida individual e a vida genérica do homem não são diversas”; [...] “é sobretudo de evitar fixar de novo a ‘sociedade’ como abstração face ao indivíduo. O indivíduo é o ser social. [...] A vida individual e a vida genérica do homem não são diversas [...]” (MARX, 2015, p. 348).

Conforme também destaca Márkus (1974b, p. 47), Karl Marx dedica-se a analisar as tendências teleológicas que permeiam o desenvolvimento do ser humano, considerando a natureza deste como histórica e mutável. A condição humana, portanto, é moldada por sua

---

<sup>16</sup> Christopher Arthur (2016) defende essa perspectiva aplicada à obra madura de Marx. Todavia, é possível inferir a presença desse mesmo procedimento nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, ainda que de forma mais incipiente.

<sup>17</sup> “[...] o homem não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade” (MARX, 2010a, p. 145).

própria atividade em cada momento histórico, de modo que os indivíduos são, assim, criadores e produtos do seu tempo<sup>18</sup>.

Postula-se em *A ideologia alemã* que “a história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores” (MARX; ENGELS, 2007, p. 40). Nesse horizonte, Marx e Engels também argumentam que:

Devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e esse é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos (MARX; ENGELS, *Op. cit.*, p. 32, 33).

A preservação da vida humana depende fundamentalmente da produção dos meios essenciais para a subsistência, como alimentos, bebidas, abrigo e vestimenta. Esses meios são indispensáveis para garantir a viabilidade da vida humana e, por essa razão, estão intrinsecamente ligados à própria existência da humanidade. Marx enfatizou a importância da produção material em contraste com outras atividades humanas, como religião, ciência, moral e educação, já que a produção material é uma condição universal para a existência humana, independentemente do período histórico em questão.

A concepção marxiana sobre a natureza humana tem como base primordial a objetividade, que se apresenta como o elemento preponderante de sua característica geral (MARX, 2015, p. 375). Nesse sentido, Márkus (1974, p. 8) destaca que o ser humano, em sua condição natural, depende intrinsecamente da troca ou metabolismo incessante com a natureza para sua sobrevivência, sendo a própria natureza seu corpo inorgânico.

---

<sup>18</sup> “E, por isso, o que deveria ser uma evidência se transforma num grave problema filosófico que pode ser resumido, muito introdutoriamente, nesta pergunta: se os homens são os artífices de sua própria história, por que eles construíram um mundo tão desumano? Se a história é feita pelos homens, por que eles não têm sido capazes de construir uma sociedade verdadeiramente humana? Se os homens constroem a si próprios, por que são tão desumanos não apenas com os outros, mas também com aqueles que amam e mesmo consigo próprios? Se não há uma essência humana que imponha um destino à humanidade, como querem os conservadores, de onde vem essa força que frequentemente empurra as nossas vidas para onde não desejamos, por vezes transformando nossos mais belos sonhos em pesadelos?” (LESSA; TONET, 2011, p. 15).



Acresce-se à objetividade a dimensão geral do humano como ser relacional, aspecto este compartilhado com outras formas de vida na natureza. Logo, os seres objetivos encontram-se em contínua interação com o mundo natural. Em suma, a concepção marxiana de natureza humana destaca a interdependência e a interconexão entre o ser humano e o ambiente natural, o que ressalta a relevância da natureza para a existência da espécie humana.

A objetividade da natureza humana se estabelece por meio da reprodução do ser humano como ser social, no qual a relação com a natureza é intermediada pelos laços interpessoais estabelecidos pelos indivíduos (cf. HALLAK, 2018, p. 60). Desse modo, a vida social constitui um cenário fundamental para a expressão da individualidade humana, bem como para o estabelecimento de relações de produção e interpessoais, além da satisfação de diversas necessidades humanas. Os indivíduos, nesse contexto, não apenas se adaptam às condições naturais, mas também possuem a capacidade de recriá-las e transformá-las por meio das interações sociais estabelecidas entre si. Portanto, a vida social é uma esfera ampla de atividades humanas, onde ocorrem a produção e a modificação da própria natureza, bem como a construção e expressão da subjetividade e das relações sociais.

Com efeito, na teoria ontológica de Marx, a relação dos seres humanos com o mundo natural vem a ser um aspecto chave da compreensão da condição humana. Essa relação se manifesta por meio da dependência de objetos externos característica dos seres naturais.

Que o homem é um ser objetivo sensível real, vivo de força natural, corpóreo, significa que ele tem objetos sensíveis, reais por objeto de sua essência, da sua exteriorização de vida ou que só pode exteriorizar a sua vida em objetos sensíveis reais. Ser objetivo, natural, sensível e do mesmo modo ter objeto, natureza, sentido fora de si ou ser propriamente objeto, natureza, sentido para um terceiro, é idêntico (MARX, 2015, p. 375)

De acordo com a perspectiva marxiana, a realidade é constituída por relações materiais que estruturam a sociedade e moldam a maneira como os seres humanos se relacionam com a natureza e entre si. Nessa concepção, a natureza intramundana é interpretada como um complexo conjunto de forças materiais a serem transformadas pelo trabalho humano, e a produção social constitui-se, assim, como a mediação fundamental entre a humanidade e a natureza<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> “[...] esses dois mundos, o mundo natural e o mundo da prática histórica e social, não existem separadamente – constituem, na realidade, um só mundo –, e a sua unidade advém de que ambos estão envolvidos na existência passiva-ativa dos seres humanos, que continuamente reproduzem (pela sua atividade coletiva no marco da divisão do trabalho e pelo seu pensamento) o conjunto da sua realidade. Mas o vínculo entre esses dois mundos assim considerados só pode residir na economia ou, mais exatamente, na ‘produção material’” (KORSCH, 2008, p. 137).

O trabalho humano, como atividade mediadora entre a humanidade e a natureza, possibilita a produção e reprodução da vida social; constitui, pois, um conjunto de forças essenciais com as quais os seres humanos agem efetivamente na natureza. Essa atividade é objetiva e mediada pela consciência, configurando a especificidade da relação do ser humano com a própria natureza. Desse modo, “a atividade vital consciente diferencia imediatamente o homem da atividade vital animal. Precisamente apenas por isto ele é um ser genérico” (MARX, *Op. cit.*, p. 312).

Em Karl Marx (*Idem*, p. 311-313), o trabalho possui relevância primordial no processo de criação e manutenção da existência humana, pois é através dele que a vida ativa, de caráter coletivo e genérico, manifesta-se e se desenvolve. A partir dessa atividade produtiva, a natureza é transformada e recriada como uma realidade moldada pela intervenção humana. O foco do trabalho, por sua vez, é a expressão material da essência coletiva e genérica do ser humano que se manifesta, a um só tempo, como ser dotado de consciência e pensamento, mas também como ser concreto e atualizado, capaz de autorreconhecimento num mundo por ele construído. Em decorrência disso, o trabalho constitui uma categoria universal e abstrata que assume variadas formas nas diferentes modalidades de produção humana.

Em suma, a objetivação do trabalho é considerada uma marca substancial da relação entre humanidade e natureza, dado que, por seu intermédio, a consciência humana atua sobre a natureza e objetiva suas potencialidades. Desse modo, o trabalho é uma atividade social que, além de transformar a natureza, molda também a própria condição humana, tornando-se um elemento central da compreensão da ontologia marxiana.

Segundo Lukács (2013, p. 305), a atividade social empreendida pelos agentes transcende, portanto, a simples manipulação do mundo com o intuito de alterá-lo; ao contrário, ela instaura um processo de transformação simultânea tanto nos próprios sujeitos como nos objetos que são transformados. Em tal sentido, a práxis social afigura-se mais do que como mero ato mecânico, sendo, antes, um processo complexo no qual o sujeito e o objeto se relacionam mutuamente de forma essencial para a compreensão desse ser complexo. A interdependência mútua desses elementos, em constante interação, manifesta-se como uma característica fundamental desse processo<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Precisamente, afirma Lukács (2013, p. 305): “[...] a relação “sujeito-objeto” enquanto relação típica entre o homem e o mundo, o seu mundo, constitui uma inter-relação, na qual o sujeito atua permanentemente sobre o objeto, o objeto sobre o sujeito, conferindo nova forma, produzindo coisas novas, na qual nenhum dos dois componentes pode ser compreendido isoladamente, separado por antagonismos e, portanto, de modo independente”.

A atividade produtiva do ser humano se exercita sempre no contexto de uma configuração social que é tanto meio quanto fim da própria atividade. Nesse sentido, Marx argumenta que a "essência humana da natureza é apenas para o homem social" (MARX, 2015, p. 346), conferindo relevo, pois, à importância da dimensão social para a compreensão da relação entre humanidade e natureza. Nosso autor ressalta, ainda, em outras esferas da vida, como na ciência (*Op. cit.*, p. 347) e na arte (*Ibidem*, p. 353), a importância dessa dimensão para o ser humano.

Marx empreende, em *O Capital*, minuciosa exposição do processo de trabalho, desdobrando-o em suas formas simples e complexas. Nesse cenário, a atividade laboral se entende como processo de apropriação progressiva dos recursos naturais pela espécie humana. Por meio dessa atividade, a humanidade realiza uma série de transformações no mundo natural, imprimindo-lhe gradualmente características sociais.

Em síntese, pode-se afirmar que o trabalho humano assume o papel primordial na conferência de características sociais à natureza, tornando-se, portanto, a mediação fundamental entre a humanidade e o ambiente natural. Essa perspectiva exige, em consequência, uma reflexão acerca da dinâmica dialética entre a atividade de homens e mulheres<sup>21</sup> com o meio ambiente, bem como das suas implicações para a compreensão da dinâmica socioeconômica.

Na investigação do processo de produção do capital, Karl Marx propõe uma diferenciação precisa, via análise conceitual, entre o processo de trabalho e o processo de valorização. A atividade laboral possibilita a transformação dos elementos naturais em objetos, matérias-primas e ferramentas, e no interior desse processo se revelam os traços distintivos da natureza humana, que não se manifestam exclusivamente nos produtos do trabalho, mas também na própria atividade em si. Assim, a atividade laboral não é apenas um meio de produção de valor, senão também uma atividade essencialmente humana que se expressa na criação de objetos materiais, além de na transformação do ser humano e da própria sociedade<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> A referência às mulheres não constitui mera formalidade, mas um aspecto importante a ser considerado. Marx demonstrou preocupação com a absorção das mulheres no sistema capitalista de produção, seja pela utilização de sua mão de obra, que diminui o valor da força de trabalho, seja pela exploração das mulheres na prostituição, especialmente em grandes cidades. Essa questão o sensibilizou, assim como o uso da mão de obra infantil (cf. MARX, 2015, p. 260; e as seções III, IV e V de MARX, 2013).

<sup>22</sup> Wanderley Codo (1985, p. 13) oferece um quadro objetivo, simples e convincente desse ponto em questão: "o instrumento de trabalho é um meio de exercício da atividade, mediador entre o homem e a natureza, uma extensão de seu braço. Alguém criou o serrote, o martelo: o que era um simples gesto (cortar madeira) agora se transforma em objeto, com vida independente de cada homem, cada ser humano. E, mais do que isso, todos sabemos que não houve um homem que 'inventou' o serrote, vários homens, várias gerações foram aperfeiçoando os instrumentos de trabalho, o serrote que vemos hoje é portador de toda a História da humanidade e exige de cada um de nós uma participação integrada a ela. Criado pelos homens, por sua vez, cria outros homens, criação e criador, cada

À vista disso, Marx (2013, p. 255) destaca que, ao modificar a natureza, o ser humano mobiliza as forças naturais presentes em seu corpo, tais como braços, pernas, cabeça e mãos. O ser humano, afirma o filósofo, "[...] age sobre a natureza externa e modifica-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza" (*in loc. cit.*). Dessa feita, ao interagir com a natureza, o ser humano, portanto, não somente transforma o mundo exterior, mas sofre, ele mesmo, profunda transformação. Tal mudança é, além de física, social e cultural, na medida em que a atividade laboral molda as relações humanas e o desenvolvimento da própria sociedade.

De acordo com a visão filosófica e científica de Marx (2015, p. 311), o mundo sensível se compreende como um corpo inorgânico em constante transformação pela ação humana, a fim de produzir novos objetos e satisfazer às necessidades da sociedade. Entretanto, essa interação entre ser humano e natureza não constitui um processo harmonioso, pois o existir humano não está perfeitamente alinhado com as condições naturais. Como resultado, a relação entre o ser humano e a natureza requer um esforço contínuo e perpétuo de adaptação às necessidades dos agentes sociais.

Vale ressaltar que essa perspectiva não possui analogia com o mito de Sísifo, em que o esforço é repetitivo e inútil. Ao contrário, na visão marxiana, o processo de transformação da natureza exige constantemente adaptação e reinvenção para atender às demandas sociais em constante evolução. Na *Ideologia alemã*, essa transformação é interpretada como uma tarefa vital para a produção e reprodução das relações sociais e, portanto, essencial para a existência e a sobrevivência da humanidade. Assim, a relação entre o ser humano e a natureza configura, a um só tempo, uma luta constante e um processo criativo e produtivo de construção de um mundo capaz de atender às necessidades da sociedade<sup>23</sup>.

Com efeito, a objetificação de novos artefatos estimula o progresso da capacidade produtiva da espécie humana, na medida em que a criação de tais itens amplia a habilidade criativa do indivíduo e sua capacidade de adequá-los à realidade vivida. Essa capacidade de criação e adaptação confere ao ser humano um maior domínio de sua existência e de sua trajetória histórica.

---

instrumento de trabalho nos transforma em seres transcendentais, imortais, em uma palavra – históricos, ‘aprendendo e ensinando uma nova lição’, escravo e senhor de si e do outro, do passado e do futuro, síntese do ser e do vir a ser”.

<sup>23</sup> “[...] o mundo sensível [...] não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas” (MARX; ENGELS, 2007, p. 30).

A reflexão de Márkus (1974, p. 15) a respeito da capacidade humana de transformar em leis e princípios sua própria atividade lança luz sobre a compreensão do ser humano como um agente de mudança. Tal perspectiva encontra respaldo na concepção marxiana segundo a qual o humano se tornou capaz de assimilar todas as forças da natureza em si mesmo e, posteriormente, reemitir tais forças. Nessa lógica, cada ação humana está intrinsecamente ligada às necessidades preexistentes que condicionam a atividade em questão. Assim, a compreensão da atividade humana como um processo de interação constante entre o indivíduo e seu mundo circundante revela a natureza dinâmica e transformadora do ser humano. Ele não é mero espectador passivo da realidade, mas, sim, um agente ativo, capaz de modificar e ser modificado pelas forças que o cercam.

Na medida em que a humanidade empreende a produção de objetos, há uma dependência coletiva destes (cf. MÁRKUS, *Op. cit.*, p. 16). Tal fato indica que, no contexto da produção social, o indivíduo e a sociedade mantêm uma relação de interdependência constante, não podendo ser compreendidos isoladamente um do outro. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, Karl Marx expressa a questão nos seguintes termos:

Portanto, o caráter social é o caráter universal de todo o movimento; tal como a própria sociedade produz o homem como homem, assim ela é produzida por ele. A atividade e a fruição, bem como o seu conteúdo, são também modos de existência segundo a atividade social e a fruição social. A essência humana da natureza é apenas para o homem social; pois só aqui ela existe para ele como vínculo com o homem, como sua existência para o outro e do outro para ele, só aqui ela existe como elemento de vida da realidade humana, só aqui como base da sua existência humana própria. Só aqui a sua existência natural é para ele a sua existência humana, e a natureza se tornou homem para ele. Portanto, a sociedade é a unidade de essência consumada do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado (*durchgeführte*) do homem e o humanismo realizado na natureza. [...] A atividade social e a fruição social de modo nenhum existem unicamente na forma de uma atividade imediatamente comunitária e de uma fruição imediatamente comunitária, ainda que a atividade comunitária e a fruição comunitária, i. e., a atividade e a fruição que imediatamente se exteriorizam e confirmam em sociedade real com outros homens, em toda a parte terão lugar onde aquela expressão imediata da sociedade se fundamente na essência do seu conteúdo e seja conforme com a sua natureza (MARX, 2015, p. 346-347).

No processo de produção, surgem necessidades sociais que afetam e influenciam a dinâmica da sociedade como um todo. Sob a perspectiva marxiana, tais necessidades constituem um dos principais motores da evolução social, visto que são determinadas pela natureza da produção material. Conforme destacou Márkus (1974, p. 17), as novas necessidades qualitativas

surgidas desse processo ultrapassam a mera correspondência utilitária e engendram outras formas de apropriação da natureza, incluindo a natureza humana.

Além das necessidades coletivas, surgem também as necessidades individuais. A irrupção de necessidades qualitativamente novas decorrentes da atividade produtiva material, por sua vez, torna compreensível a emergência de outras formas de produção humana e de apropriação da natureza, que extrapolam a esfera da produção material propriamente dita. De acordo com Marx, a religião, a família, o estado, a lei, a moral, a ciência, a arte e outros modos particulares de produção surgem como manifestações desse fenômeno mais amplo e se inserem na lógica geral da produção. Portanto, a relação do ser humano com o ambiente é influenciada por uma multiplicidade de fatores e envolve um conjunto cada vez mais amplo e diverso de necessidades e interesses sociais, os quais transcendem as demandas biológicas básicas (cf. MÁRKUS, *Op. cit.*, p. 18).

A compreensão da sociedade se dá, portanto, a partir da relação estabelecida entre o ser humano e o mundo sensível, em constante mutação, onde o trabalho torna a pessoa dependente da outra na construção do mundo natural como mundo histórico-social. Nessa perspectiva, a sociedade é concebida como a unidade essencial concretizada entre o humano e a natureza, verdadeira ressurreição da natureza, que realiza o naturalismo do ser humano e o humanismo da natureza (cf. *Ibidem*, p. 19-20).

A partir da relação ontológica fundamental entre o ser humano e a natureza, surge a questão do trabalho como consequência desse vínculo primordial. Todavia, a análise ultrapassa este ponto de partida, uma vez que percebe que o trabalho, em sua concepção original pelo humano, adquire um papel preponderante em sua existência<sup>24</sup>, conduzindo-o a um processo de alienação e desumanização.

O ser humano, como parte integrante da natureza, exerce sua capacidade transformadora sobre o mundo sensível, almejando alcançar benefícios próprios mediante a superação das limitações naturais que lhe são impostas (cf. LUKÁCS, 2012, p. 289, 409). Contudo, ao laborar em prol dessas alterações na natureza, tanto homens quanto mulheres defrontam-se com o processo de alienação, tão diligentemente delineado por Marx.

---

<sup>24</sup> Conforme Ranieri, “a partir do trabalho, originou-se não apenas o confronto homem-natureza na tentativa de atendimento às necessidades antropogenéticas primárias, mas também o conjunto posterior das apropriações prático-espirituais caracterizadas fundamentalmente pelo caráter diferenciado de seu objeto. Apropriações caracterizadas pela forma através da qual a realidade é absorvida e reposta na forma da instituição social da ideologia, da arte, da religião, da ciência, da política” (RANIERI, 2000, p. 89).

Segundo Mészáros (2016, p. 20), a noção de alienação comporta considerável complexidade e se desdobra em quatro dimensões primordiais: a primeira dimensão consiste na alienação em relação à natureza, na qual o ser humano se afasta e se desvincula daquilo que lhe é intrinsecamente pertencente e que o envolve; a segunda, é a alienação em relação a si mesmo, em que o indivíduo se afasta de sua própria atividade, tornando-se, assim, um estranho para si próprio; a terceira, vem a ser a alienação em relação ao ser genérico, quando o ser humano perde sua conexão com a humanidade como um todo e não é capaz de perceber-se como partícipe do gênero humano; por fim, a quarta consiste na alienação em relação aos outros seres humanos, na qual o indivíduo se separa dos demais e não é capaz de se relacionar e interagir com eles de forma autêntica e significativa.

Tal processo tem início na conexão profunda entre o ser humano e a terra, bem como na sua subserviência enquanto forma geral de trabalho. Em seguida, o trabalho, em sua forma moderna – a saber, no modo de produção capitalista –, é governado pelas próprias relações que ele estabeleceu, o que culmina na sujeição exclusiva da classe trabalhadora às coordenadas impostas pelo capital, que se erige como a relação social preponderante.

Com o advento do trabalho sob a égide do capital, surgem novas divisões dentro da sociedade, visto que "[...] toda a sociedade se deve dividir em duas classes, os possuidores de propriedade e os trabalhadores sem propriedade" (MARX, 2015, p. 302). Quanto aos humanos, submetidos a esse modo de produção, não possuem mais o sentido de sujeitos, mas apenas o de suportes do capital (cf. FAUSTO, 1987, p. 30). De um lado, o capitalista afigura o "capital personificado" (MARX, 2013, p. 307); de outro, o trabalhador é concebido como capital variável, ou seja, como elemento da produção que "não só reproduz o equivalente de seu próprio valor, como produz um excedente, um mais-valor, que pode variar, sendo maior ou menor de acordo com as circunstâncias" (MARX, 2013, p. 286). Para ambos os casos, cabe a advertência marxiana de que "[...] só se trata de pessoas na medida em que elas constituem a personificação de categorias econômicas, as portadoras de determinadas relações e interesses" (MARX, *Op. cit.*, p. 80).

Na relação entre proletariados(as) e capitalistas, emerge uma dialética em que o trabalho, a fonte do vir a ser humano, converte-se em algo hostil. A alienação se apresenta quando a atividade laboral é desviada de seu propósito humano, a fim de atender aos interesses do capital. Nesse sentido, os(as) trabalhadores(as) são despojados(as) do produto de seu próprio trabalho e perdem a possibilidade de uma conexão autêntica com o mundo criado por eles(as) mesmos(as) (cf. MARX, 2015, p. 313). Em vez de possibilitar a contemplação do mundo como

objeto de criação e reflexão de si mesmo, o trabalho se transforma em um processo de alienação e dominação social (cf. POSTONE, 2014, p. 39 e 45)<sup>25</sup>.

À vista disso, a propriedade privada dos meios de produção<sup>26</sup>, em sua estrutura, está intrinsecamente associada à lógica de dominação, na qual a classe capitalista exerce controle absoluto sobre os recursos e processos produtivos, em detrimento da classe trabalhadora, relegada a uma condição subalterna e subordinada ao capital (cf. FAUSTO, 1987, p. 30).

Desse modo, a alienação se manifesta como um fenômeno no qual a configuração do arranjo social permite que determinados grupos exerçam o monopólio sobre a terra, por meio da coerção violenta (cf. MARX, 2013, p. 785-834), com a devida proteção jurídico-política, o que acaba por submeter a maioria da população ao pauperismo. Nesse contexto, as pessoas que são expulsas de suas terras são forçadas a se deslocar para as áreas urbanas em busca de emprego cuja oferta é frequentemente limitada.

Sob o prisma conceitual<sup>27</sup>, a alienação<sup>28</sup> vem a ser um processo intrínseco à atividade laboral, embora, rigorosamente, deva ser considerada como categoria explicativa do trabalho

<sup>25</sup> Moishe Postone concebe o capitalismo como um “sistema constituído pelo trabalho abstrato” que “corporifica uma nova forma de dominação social que exerce uma forma de compulsão social cujo caráter objetivo é historicamente novo” (POSTONE, 2014, p. 186).

<sup>26</sup> De acordo com Marx, “a propriedade privada é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do trabalho exteriorizado, da relação exterior do trabalhador com a natureza e consigo próprio. A propriedade privada resulta, portanto, por análise, a partir do conceito de trabalho exteriorizado, i.é, do homem exteriorizado, do trabalho alienado, da vida alienada, do homem alienado. É certo que obtivemos o conceito de trabalho exteriorizado (da vida exteriorizada) a partir da economia nacional como resultado do movimento da propriedade privada. Mas a análise desse conceito mostra que, se a propriedade privada aparece como fundamento, como causa do trabalho exteriorizado, ela é antes uma consequência do mesmo, assim como também originariamente os deuses não são a causa, mas o efeito do extravio do entendimento humano (*menschlichen Verstandesverirrung*). Mais tarde essa relação converte-se em ação recíproca. Unicamente no ponto culminante do desenvolvimento da propriedade privada se evidencia de novo o seu segredo, a saber: por um lado, que ela é o produto do trabalho exteriorizado e, por outro, que ela é o meio através do qual o trabalho se exterioriza, a realização dessa exteriorização” (MARX, 2015, p. 317).

<sup>27</sup> No que concerne ao desenvolvimento conceitual ulterior da alienação na obra de Marx, cumpre destacar a notável análise de José Paulo Netto (1981, p. 67): “O que vai surgir, a partir de 1857-1858, é justamente aquilo que assinala a distinção entre a Miséria da Filosofia e os Manuscritos de 44: a concretização histórica na reflexão de Marx. A teoria da alienação perderá qualquer traço de generalidade especulativa – não será uma nova teoria, mas uma concepção que só adquire instrumentalidade quando extraída de análises históricas determinadas. Na verdade, a teoria da alienação é qualitativamente a mesma; é a sua função que se transforma quando Marx completa a superação filosófica em 1857-1858. Em síntese: quando a crítica da economia política é situada por Marx como a operação teórica central e levada a cabo com radicalidade, dá-se a concretização teórica da concepção da alienação”.

<sup>28</sup> “Por alienação estamos entendendo aquele estado em que as pessoas tornam-se estranhas a si mesmas e ao mundo que as rodeia, não podendo interferir na sua organização, nem sabendo justificar os motivos últimos de suas ações, pensamentos, emoções. É a situação mais ou menos acentuada de perda de sentido, de desorientação, de falta de compreensão e de domínio das várias manifestações da existência. [...] Concretamente, é uma realidade que perpassa toda nossa sociedade, uma vez que sua raiz está na organização do trabalho no modo de produção capitalista, qual seja, na exploração da força de trabalho do homem por outrem, baseada na divisão do trabalho e na propriedade privada. O trabalhador não participa do resultado da produção, a não ser por um mísero salário para a reposição da força de trabalho, ‘para existir como trabalhador, não como homem, e para gerar a classe escravizada



sob as condições históricas, como elencamos acima. A objetivação, a qual se configura como a expressão da vida social dos seres humanos, converte-se em trabalho produtor de mercadorias<sup>29</sup>, no entanto, ainda que alienado, o indivíduo continua produzindo tanto a si mesmo quanto seu mundo. Não obstante, como expressou contundentemente Marx, "o trabalho não produz apenas mercadorias; produz-se a si próprio e o trabalhador como uma mercadoria e, a saber, na mesma proporção em que produz mercadorias em geral" (MARX, 2015, p. 304).

Embora o conceito da alienação seja indispensável para a compreensão da subordinação e desumanização presentes no processo produtivo, por si mesma a ideia é insuficiente para alcançar uma visão ampla das complexas dinâmicas que a envolvem. A alienação, em sua essência, é responsável por separar o humano de si mesmo, tornando-o objeto de dominação pelas elites sociais. Conforme Vasconcellos (1995, p. 22), a alienação “[...] é como um bisturi social, com base econômica e desdobramento político e cultural, que cinde o homem de si mesmo, tornando-o objeto de manipulação, em função dos interesses de minorias dominantes”. Como resultado, o indivíduo se torna submetido a uma lógica que lhe é estranha, alienado de sua própria humanidade e da atividade consciente.

Em suma, podemos afirmar que, em consonância com a filosofia marxiana, o problema da alienação revela como a classe opressora, expressão do capital, controla a classe oprimida, isto é, trabalhadora, por meio da propriedade dos meios de produção. À classe trabalhadora se nega a participação consciente, simultaneamente, no processo de produção e na apropriação dos resultados. Em troca da venda de sua força de trabalho, o proletariado recebe um salário que não corresponde à sua verdadeira contribuição no processo, servindo apenas como reposição das suas forças básicas para a próxima jornada de trabalho. Consequentemente, a classe oprimida é privada de experimentar plenamente sua humanidade, resultando em um nefasto processo de desumanização.

---

dos trabalhadores, não a humanidade’. Assim sendo, o trabalhador, não domina seu próprio trabalho, na medida em que não sabe por que produz, como produz, sendo, pois, alienado não só do produto, mas também do processo” (VASCONCELLOS, 1995, p. 21, 22).

<sup>29</sup> "Contudo, essa expressividade ontologicamente constitutiva da relação do ser humano ao mundo, que em Marx terá a economia como seu locus privilegiado, paradoxalmente sempre se manifestou como alienação (*Veräußerung*), como autoalheamento ou autoestranhamento (*Selbstentfremdung*), e não como reconhecimento (*Anerkennung*) de si nessa realidade por ele mesmo objetivada [...]. Todo esse processo, contudo, não constitui uma negação simples da objetivação do ser humano. Mais intrincado do que isso, trata-se, como estabeleceu o jovem Marx e se confirmou em seu pensamento maduro, de uma espécie de afirmação negativa ou invertida do ser humano [...]" (GUEDES, 2014, p. 199).

## 1.2. O sentido de *filosofia da práxis* na pedagogia do(a) oprimido(a)

Os anos 1960, nos quais a pedagogia do(a) oprimido(a) se inscreveu, representam um momento singular e incontornável para a constituição do ideário crítico freiriano. Esse período foi marcado permanentemente pela intensidade dos debates acadêmicos e filosóficos acerca da teoria da alienação marxiana, delineada sobretudo nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, cuja influência certamente se fez sentir na filosofia da práxis freiriana<sup>30</sup>. É oportuno destacar que foi justamente nesse contexto complexo e transformador que as experiências pedagógicas inspiradoras e inovadoras de Paulo Freire ganharam notoriedade<sup>31</sup>, culminando com a publicação, em 1968, de sua principal obra, a *Pedagogia do oprimido*. A efervescência filosófica da época teve, portanto, papel preponderante no forjar da concepção crítica e radical freiriana. Essa perspectiva educacional e filosófica latino-americana, tornou-se, pois, uma inestimável aliada na luta contra a opressão, alienação, desumanização e a desigualdade social.

Após a exposição anterior, passaremos, então, à investigação acerca dos aspectos primários da constituição filosófica da pedagogia do(a) oprimido(a), tendo em vista a sua natureza enquanto manifestação de uma práxis radical, a qual se inspira em diferentes fontes<sup>32</sup>, dentre as quais merecem destaque as interpelações marxianas.

### 1.2.1 A contradição opressores(as)/oprimidos(as): definições preliminares

A pedagogia do(a) oprimido(a) aproxima-se do horizonte marxista, que busca interpretar as complexas interações sociais, políticas e econômicas a partir da lógica da

---

<sup>30</sup> “A ninguém escapa, por outro lado, que a riqueza das análises críticas da alienação social e econômica de Marx nos *Manuscritos de 1844*, estão presentes nas análises que Freire faz sobre a alienação na linguagem” (TORRES, 1976, p. 70). Ademais, o próprio Paulo Freire se refere diretamente aos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* na *Pedagogia do oprimido* (vide FREIRE, 2016c, p. 153).

<sup>31</sup> Apesar da célebre experiência de alfabetização de adultos na cidade de Angicos, RN ter sido realizada nos primórdios da década de 1960, as práticas de alfabetização adotadas no mencionado contexto foram intensamente influenciadas por experiências educativas anteriores de Paulo Freire. Dentre estas, destacam-se as iniciativas empreendidas no âmbito do Serviço Social da Indústria (SESI-PE), no que tange ao setor de Educação e Cultura, bem como as atividades conduzidas no âmbito do Movimento de Cultura Popular (MCP); para isso, vide FREIRE, A. M. A., 2017b, p. 70-109.

<sup>32</sup> De acordo com Ivanilde de Oliveira, “a proposta freireana de educação humanista e libertadora apresenta tanto influência do personalismo e do existencialismo (sendo considerado, por Saviani, um escolanovista) quanto do marxismo (Libâneo e Luckesi referem-se ao pensamento educacional de Paulo Freire a partir de sua tendência marxista)” (OLIVEIRA, 2003, p. 31).

exploração inerente ao sistema capitalista<sup>33</sup>. Os postulados filosóficos de Freire são caracterizados por uma profunda aspiração de superação, compreendida como a concretização do conceito marxiano de *Aufhebung*, que engloba a negação, a conservação e a transcendência dos aspectos constitutivos do sistema capitalista<sup>34</sup>.

Dessarte, os termos opressores(as) e oprimidos(as) aludem a classes sociais diametralmente opostas e em conflito, cujos papéis distintos emergem no contexto da apropriação dos meios de produção. Os(as) opressores(as) são aqueles(as) que exercem uma posição de supremacia sobre os recursos produtivos, exercendo um domínio de poder e autoridade sobre os(as) oprimidos(as), os(as) quais são privados(as) de acesso e controle desses meios, assim como das benesses provenientes de seu próprio trabalho. Em síntese, essa divisão de classes, profundamente enraizada na propriedade dos meios de produção, resulta em uma dinâmica desigual de relações sociais, em que os opressores(as) perpetuam sua posição como detentores(as) do poder, enquanto os oprimidos(as) são subjugados(as) à condição de subordinação, exploração, alienação e desumanização.

Na *Pedagogia do oprimido*, aparecem os indícios incontornáveis, por conseguinte, de uma adesão primordial ao postulado de Marx e Engels, conforme afirmado nas páginas iniciais do *Manifesto comunista*, em que se proclama que "opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre, ou por uma transformação revolucionária, da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em luta" (MARX; ENGELS, 2010, p. 40). Dessa forma, a categorização de classes opressoras e oprimidas está intrinsecamente vinculada a outra designação de uso marcante no pensamento marxiano: "a sociedade divide-se cada vez mais em dois vastos campos opostos, em duas grandes classes diametralmente opostas: a burguesia e o proletariado" (MARX; ENGELS, *Op. cit.*, p. 41)<sup>35</sup>.

Com efeito, no âmbito do pensamento crítico freiriano, o atributo distintivo tanto das(os) oprimidas(os) quanto das(os) opressoras(es) reside, pois, em sua vinculação a contrastantes

---

<sup>33</sup> No entanto, nas publicações anteriores a seu *magnum opus*, *Pedagogia do oprimido*, a perspectiva dialógica com o marxismo ainda não havia adquirido seu pleno desenvolvimento. Freire, posteriormente, criticou os momentos ingênuos presentes em seus primeiros escritos: "na medida em que, sobretudo nos meus primeiros trabalhos teóricos, nenhuma ou quase nenhuma referência fiz ao caráter político da educação e em que deixei de lado o problema das classes sociais e de sua luta, abri caminho a numerosas interpretações e práticas reacionárias da conscientização, o que vale dizer, a distorções do que ela realmente deve ser" (FREIRE, 2015a, p. 219).

<sup>34</sup> Para Mészáros (2016, p. 18), "*Aufhebung*" significa, simultaneamente, "transcendência", "supressão", "preservação" e "superação" (ou suplantação), no sentido de conduzir a um nível superior.

<sup>35</sup> "Por burguesia entende-se a classe dos capitalistas modernos, proprietários dos meios de produção social que empregam o trabalho assalariado. Por proletariado, a classe dos assalariados modernos que, não tendo meios próprios de produção, são obrigados a vender sua força de trabalho para sobreviver" (Nota de F. Engels à edição inglesa de 1888).

estratificações sociais. No drama da atualidade histórica, os seres humanos se constituem socialmente através da classe que exerce opressão e da classe que é oprimida (cf. FREIRE, 2016c, p. 202). Nessa relação dialética<sup>36</sup> em que se encontram imersos, impõe-se a necessidade premente de reconhecer o antagonismo intrínseco que permeia uma classe em relação à outra (cf. FREIRE, *Op. cit.*, p. 222). Assim sendo, urge que a(o) oprimida(o) interiorize sua própria identidade como elemento integrante de uma classe social. A consciência crítica das(os) oprimidas(os), desse modo, implica uma “consciência de si, enquanto ‘classe para si’” (FREIRE, 2015a, p. 77).

Como Oliveira (2019, p. 345) justamente ressalta, persiste a convicção de que a categorização de oprimidos(as) e opressores(as) é um aspecto intrínseco à teoria de luta de classes, mesmo no *corpus* freiriano do período mais recente. Numa de suas últimas obras, *Pedagogia da esperança*, Freire afirmou categoricamente: “falei ontem de classes sociais com a mesma independência e consciência do acerto com que delas falo hoje” (FREIRE, 2016b, p. 125). Nesse escrito, o autor adota ainda um tom sarcástico para repelir aquelas críticas que contestavam a precisão das designações “opressor(a)” e “oprimido(a)” no contexto da luta de classes:

[...] Impossível que, após a leitura da *Pedagogia do oprimido*, empresários e trabalhadores, rurais ou urbanos, chegassem à conclusão, os primeiros, de que eram operários, os segundos, empresários. E isso porque a vaguidade do conceito de oprimido os tivesse deixado de tal maneira confusos e indecisos que os empresários hesitassem em torno de se deveriam ou não continuar a usufruir a “mais valia” e os trabalhadores em torno de seu direito à greve, como instrumento fundamental à defesa de seus interesses (FREIRE, 2016b, p. 123-124).

Nesse sentido, portanto, a opressão manifesta-se como uma força inescrupulosa, de natureza econômica, mas também política, cultural e social, que subjuga implacavelmente a classe trabalhadora, imprimindo marcas permanentes nas intrincadas teias das relações sociais. Essa força nefasta, assemelhando-se a uma praga impiedosa, infesta e corrompe o tecido social. Em suas múltiplas facetas, o sombrio e desumano semblante dos diversos abusos perpetrados contra as(os) oprimidas(os) reveste-se de concretude em distintos contextos e realidades

---

<sup>36</sup> “A relação dialética entre oprimido e opressor é o que constitui as suas posições e os coloca em contradição. Libertação, portanto, consiste em superar a relação de opressão, a fim de eliminar esta contradição” (FERNANDES, 2016, p. 483).

histórico-sociais, destacando-se os casos emblemáticos da alienação da classe trabalhadora, do patriarcado, da homofobia, do racismo, dentre outros.

Na interpretação freiriana, verifica-se uma notável complexidade nas relações entre os agentes opressores e os indivíduos oprimidos. Aqueles(as) que padecem sob a opressão podem, com frequência, abrigar dentro de si a própria figura do(a) opressor(a), constituindo, paradoxalmente, uma dualidade. Desse modo, o comportamento dos oprimidos(as) assume uma tendência prescritiva e heterônoma, caracterizada por uma internalização da consciência do(a) opressor(a), na qual aspiram tornar-se semelhantes àqueles(as) que os subjagam, do que resulta um estado de alienação e fatalismo (cf. FREIRE, 2016c, p. 65-71).

Há, por outro lado, em certo momento da experiência existencial dos oprimidos, uma irresistível atração pelo opressor. Pelos seus padrões de vida. Participar destes padrões constitui uma incontida aspiração. Na sua *alienação* querem, a todo custo, parecer com o opressor. Imitá-lo. Segui-lo. Isto se verifica, sobretudo, nos oprimidos de “classe média”, cujo anseio é serem iguais ao “homem ilustre” da chamada classe “superior” (FREIRE, *Op. cit.*, p. 91-92, grifo nosso).

À vista disso, Freire identifica o processo de alienação nos limites do quadro de exploração capitalista, de forma semelhante ao que foi delineado por Karl Marx. Da contradição opressores(as)/oprimidos(as), intuem-se relações desumanizadoras e dominadoras que subjagam profundamente a classe trabalhadora. Nesse quadro, a alienação é expressa por Freire a partir de conceitos análogos como “invasão cultural”, “domesticação”, “cultura do silêncio”, “opressão”, “desumanização”, “mecanicismo”, dentre outros.

A interpretação freiriana da alienação revela-se complexa e multifacetada. De fato, essa questão permeia e confere sentido último à presente tese. No entanto, é importante destacar que, neste capítulo, não nos será possível aprofundar plenamente tal questão, uma vez que a apreensão do conceito, conforme delineado por nosso autor, requer a exploração de temas a serem desenvolvidos nos capítulos subsequentes. Portanto, nossa tarefa nesta seção se restringe a mapear inicialmente o quadro teórico freiriano em que se discute essa questão, que é o desenvolvimento de uma pedagogia do(a) oprimido(a) como filosofia da práxis.

Dessarte, cumpre-nos reconhecer aqui que embora Paulo Freire tenha uma crítica contundente aos efeitos deletérios do sistema capitalista na esfera social, seu enfoque não se volta exclusivamente para a problemática da propriedade privada dos meios de produção. Não obstante, a partir de sua produção teórica, é possível apontar, seguramente, uma postura rigorosamente crítica em relação às desigualdades econômicas e à centralização do capital em

poucas mãos, o que implica em inequívoco apreço pela adoção de medidas destinadas a superar tais disparidades e a fomentar uma distribuição equânime dos recursos econômicos<sup>37</sup>.

Indubitavelmente, para o ideário crítico freiriano, a lógica inerente à exploração capitalista representa o grande obstáculo histórico a ser superado. A pedagogia da(o) oprimida(o), inspirada pela filosofia marxiana, problematizou a realidade a partir dos seres humanos e de sua atividade concreta, isto é, de seu processo de vida real para compreender as condições concretas da existência. Considerando, pois, a concretude e historicidade da existência humana, ocorre a imersão na reflexão e na abstração, com o objetivo de compreender e transformar a realidade. Desse modo, a dimensão filosófica da pedagogia da(o) oprimida(o) adquire uma natureza dialético-histórica, dedicando-se à práxis para a superação da alienação.

Nesse cenário, o ideário filosófico em Paulo Freire integra as lutas em curso de uma diversidade de movimentos sociais, envolvendo coletividades que historicamente têm sido submetidas à exploração e ao opressivo silenciamento. De acordo com Glass (2013, p. 835), “a força da crítica modernista de Freire a respeito da desumanização e da opressão deve ser integrada a uma compreensão mais crítica da identidade como maleável, dinâmica e contraditória, tanto em nível de indivíduo como de grupos, sendo classes, raças ou gêneros”.

No entanto, Glass (2013, p. 841) ainda ressalta que a concepção binária universalista de opressor(a)/oprimido(a), defendida por Paulo Freire, suscitou sérias críticas, uma vez que é objeto de acusações quanto à suposição de uma uniformidade na vivência da opressão, desconsiderando, segundo seus críticos, as especificidades inerentes a categorias como raça, gênero e sexualidade<sup>38</sup>.

Sob nossa interpretação, a abordagem crítica de Paulo Freire não visava à hierarquização das vivências de opressão nem mesmo à negação das nuances sociais de diferentes grupos historicamente subjugados<sup>39</sup>. Ora, o que Freire defendeu foi, de fato, a promoção de uma forma de unidade na diversidade entre os(as) deserdados(as) da terra (cf. FREIRE, 2016b, p. 212). A efetivação de uma coesão no seio da diversidade, enraizada em um compromisso político,

---

<sup>37</sup> “Sou professor a favor da luta constante contra qualquer forma de discriminação, contra a dominação econômica dos indivíduos ou das classes sociais” (FREIRE, 2015b, p. 100).

<sup>38</sup> Vide as críticas de Ellsworth (1989) e Weiler (1991).

<sup>39</sup> Na própria filosofia marxiana, existe um reconhecimento explícito de que, embora os trabalhadores(as) assalariados(as) sejam efetivamente explorados(as) pela burguesia, isso não implica, de forma alguma, que a exploração seja uniforme para todos(as) os(as) assalariados(as) ou que as relações entre eles(as) sejam homogêneas (cf. LESSA, 2007, p. 198).

demandaria a mobilização e convergência das diversas forças sociais e culturais historicamente oprimidas, enquanto se reconhece as complexidades resultantes das estratificações de classe<sup>40</sup>.

A perspectiva freiriana, não obstante sua adesão às lutas históricas dos diversos grupos desumanizados, não se harmoniza com o postulado teórico de um *identity politics* de inspiração foucaultiana que compreende as categorias de raça, classe, gênero e sexualidade enquanto vetores autônomos e, de algum modo, capazes de coexistirem em intersecção<sup>41</sup>. O conceito de opressão como um impulso ou desejo abstrato pela dominação, desvinculado, portanto, dos complexos problemas econômicos<sup>42</sup>, soa igualmente estranho à filosofia da práxis freiriana.

Efetivamente, a estrutura crítica subjacente à pedagogia do(a) oprimido(a) repousa no *Aufhebung* marxiano, ou seja, na superação das condições materiais do modo de produção capitalista. Essa superação se apresenta como uma exigência indeclinável para sobrepujar as injustiças históricas, inclusive as perpetradas em relação a raça, gênero, sexualidade e classe. É a partir dessa premissa que emerge o foco preponderante da abordagem freiriana.

A filosofia freiriana distancia-se, então, dos postulados político-sociais de uma esquerda de matiz liberal e identitário, a qual se dedica a um ideal abstrato de igualdade formal, ao passo que relega às margens as desigualdades econômicas basilares. Ademais, a luta circunscrita a reformas internas no sistema capitalista apenas alcança mitigar de maneira efêmera as profundas opressões e violências.

Na perspectiva freiriana, a unidade na diversidade não é consequência natural da sociedade liberal, exigindo, em contraposição, sua imprescindível superação. De maneira mais precisa, torna-se necessária a superação das estruturas capitalistas, neoliberais, que promovem perspectivas segregadoras e falsas alternativas individualistas, segundo as quais, por exemplo, os fracassos e os insucessos decorrentes de questões estruturais são imputados unicamente aos sujeitos que não lograram êxito, escudados por uma questão pessoal de atitude, jamais como uma temática associada às categorias de classe, à lógica opressora intrínseca ao capitalismo (cf. BRAGA; MELLHO; BACHEGA, 2021, p. 6).

---

<sup>40</sup> “Respeito a posição de vocês, mas estou convencido de que quanto mais as chamadas minorias se assumam como tais e se fechem umas às outras tanto melhor dorme a única e real minoria, a classe dominante” (FREIRE, 2016b, p. 211).

<sup>41</sup> Aqui aludimos à definição crítica de Lewis (2016, p. 190), na qual “identity politics might be better understood as a form of schematic politics where the development of theories of oppression is detached from theories of exploitation. Race, class, nation, gender, sexuality, and disability are understood as wholly different vectors capable of intersecting”.

<sup>42</sup> “Oppression is thought to emerge from an abstract lust for domination and therefore has a life separate from the economy. Although social problems might intersect – like two lines from nowhere that suddenly crash into one another at angles – they have wholly different points of origin and they jet out towards the individual, transparent, blank-slate subjects to cut through them” (LEWIS, *Op. cit.*, p. 190).

Com efeito, a percepção da dimensão econômica que permeia as múltiplas expressões de exploração e desumanização não pressupõe, necessariamente, um determinismo economicista no ideário freiriano. Pelo contrário, o pensamento de Freire não admite um modelo vetorial simplista e isolado, que fragmentaria e objetificaria as opressões de maneira significativa. Em oposição a isso, ele concebe as formas de opressão como resultados de desdobramentos materiais, culturais e sociais complexos, dialeticamente relacionados que, de maneira essencial, incorporam a dimensão econômica.

Ora, essa perspectiva se expressa adequadamente na leitura marxista de Holly Lewis, na afirmação de que:

Raça, gênero, religião e nação não são “coisas que acontecem com indivíduos”: são relações sociais condicionadas pelo capitalismo e condicionadas umas pelas outras. Cada relação se define por todas as outras relações com as quais ela sempre interage. [...] Não se trata da redução da experiência humana a um modelo, mas do reconhecimento de que todos existimos em um mundo – não um rio fluindo em direção a um mar de significados e verdades absolutas, mas um rio dobrando-se e desdobrando-se a partir de sua própria dinâmica interna. Essa é uma metáfora de imanência, porém não é mística. As opressões não podem ser fixadas na parede como se fossem borboletas mortas em uma coleção. Elas não nos atingem como raios vindos de pontos distintos e não relacionados (LEWIS, 2016, p. 195; tradução nossa).

No criticismo freiriano, a transformação substancial e permanente para superação da opressão requer, incontestavelmente, uma mudança das relações sociais de produção. No entanto, cabe compreender que a opressão, como fenômeno multifacetado e complexo, abrange aspectos culturais, políticos, sociais, além de econômicos. Para superar a opressão, importa adotar uma abordagem abrangente que considere todas as dimensões envolvidas numa complexa relação dialética. Tal abordagem requer o reconhecimento da interdependência e interconexão das várias formas de opressão e desigualdade, bem como seus efeitos na vida coletiva e individual. Somente com uma revolução sistêmica das relações de poder e produção, que sustentam a opressão e desigualdade, é possível a suplantação do regime capitalista.



### 1.2.2 A radicalidade da pedagogia do(a) oprimido(a)

A radicalidade<sup>43</sup> constitui uma faceta onipresente na trajetória teórico-prática de Paulo Freire (cf. GADOTTI, 1996, p. 114). Essa dimensão ganha destaque, inclusive, numa das últimas obras do nosso autor, a saber, *A sombra desta mangueira*. Aí o autor demonstra seu compromisso crítico até os últimos momentos de sua vida<sup>44</sup>, por meio de uma análise madura, ao denunciar enfaticamente os valores utilitaristas e consumistas inerentes à era pós-moderna neoliberal. A radicalidade do pensamento de Freire denota, assim, um compromisso inalienável na luta contra a opressão capitalista. Conforme destacam Marques, Oliveira e Bonfim (2021, p. 967), a apreensão da radicalidade em Paulo Freire se revela como um movimento que busca adentrar às raízes das coisas, transcendendo o mero discurso vazio e a retórica superficial.

Paulo Freire não se limitou ao exercício de contemplação do mundo. Antes, assumiu um compromisso de concretizar o pensamento por meio da prática. Na perspectiva apresentada, a radicalidade funciona como uma força que impulsiona a classe oprimida a investigar, interpretar e a modificar a realidade. Essa abordagem estabelece uma relação dialética, onde há uma constante interação entre teoria e prática, com o objetivo final de alcançar a superação da realidade opressora.

Logo, a pedagogia do(a) oprimido(a) consiste numa filosofia da práxis<sup>45</sup>, pois visa a interpretar e transformar de forma significativa a realidade na qual a classe oprimida encontra-

---

<sup>43</sup> O conceito de radicalidade no desenvolvimento do pensamento crítico de Paulo Freire adquire diferentes nuances, embora nunca assuma formas completamente distintas. Na obra *Educação como prática da liberdade*, o conceito está diretamente relacionado a uma perspectiva cristã progressista, sendo situado por Freire no universo filosófico de Emanuel Mounier (FREIRE, 2014b, p. 71). Por sua vez, a partir de *Pedagogia do oprimido*, o termo se aproxima com maior afinidade do conceito marxiano de radicalidade, caracterizando-se pela crítica material e estrutural da realidade intrínseca à sociedade capitalista. Com efeito, Karl Marx considerou que “ser radical é agarrar a coisa pela raiz” (cf. MARX, 2010a, p. 151).

<sup>44</sup> Paulo Freire, em entrevista próxima do fim de sua jornada, foi questionado sobre o que havia se mantido essencial e o que havia passado por transformações em relação a sua teoria e prática. Em resposta, Freire afirmou: “Tenho medo de, ao responder a essa pergunta, ficar, aparentemente, pouco humilde, porque se eu disser: ‘Olha, eu venho mais é me radicalizando’, parece que a gente fez tantas coisas mais ou menos boas, há 30 anos, que não achou que devesse mudá-las, apenas radicalizá-las, o que é uma forma de juntar algum tempero novo” (FREIRE, 1995a, p. 323). Desse modo, embora a exigência de constante reinvenção de sua teoria seja um primado sempre defendido por ele, a questão da radicalidade de seu ideário crítico perdura como um legado inescapável para o autor.

<sup>45</sup> Sob a égide da filosofia da práxis, mencionamos aqui a perspectiva filosófica que, segundo Adolfo Sánchez Vázquez, “concebe a si mesma não só como interpretação do mundo, mas também como elemento do processo de sua transformação” (VÁZQUEZ, 2011, p. 30). Ora, a filosofia da práxis é compreendida, assim, “[...] não como mera atividade da consciência – humana ou supra-humana –, mas, sim, como material do homem social [...]” (VÁZQUEZ, *Op. cit.*, p. 31). Outro aspecto que se faz oportuno destacar é o postulado enunciado por Gramsci, no qual a filosofia da práxis se constitui como “[...] uma filosofia que é anche una política e una política que è anche una filosofia” (Q 16, §9, 1.860). Nesse sentido também, a pedagogia do(a) oprimido(a) assume a forma de uma filosofia da práxis, uma vez que direciona sua atenção de forma significativa à questão política, mais

se imersa, marcada pela exploração e expropriação. A abordagem crítica desenvolvida, então, por Paulo Freire, em estreita interlocução com os esfarrapados e esfarrapadas do mundo, reconhece a relação dialética<sup>46</sup> entre a ação concreta e o pensamento crítico como elementos centrais na luta pela emancipação humana.

A práxis manifesta-se, logo, como uma sinergia profunda entre o discurso e a ação transformadora, com o objetivo de alcançar a *Aufhebung*. A teoria revolucionária, enquanto forma de compreensão, exige transformação e torna-se inseparável da necessidade de agir. É nesse contexto que surge o conceito de "palavração", neologismo proposto por Paulo Freire que denota a síntese entre teoria e prática, palavra e ação, constituindo-se, assim, em uma terminologia análoga à práxis – ação reflexiva transformadora<sup>47</sup>.

Conforme Rossato, a práxis defendida por Freire “opõe-se às ideias de *alienação e domesticação*, gerando um processo de atuação consciente que conduza a um discurso sobre a realidade para modificar esta mesma realidade” (ROSSATO, 2019, p. 380; grifo nosso). A práxis se propõe à instauração de um discurso/ação capaz de compreender e modificar a realidade. Para tal intento, ela se vale da teoria como um conjunto de concepções que auxilia na decifração de fenômenos e contextos históricos específicos. Essa compreensão resulta em uma nova forma de expressão, na qual o sujeito comunica suas ideias acerca do mundo e se engaja ativamente na transformação da realidade. É precisamente por intermédio da práxis que nosso autor vislumbra a possibilidade de superação do estado de opressão e alienação humana decorrentes da estratificação social em classes.

No horizonte do espírito marxiano, Freire reitera a concepção de que a realidade humana resulta da ação dos seres humanos (cf. FREIRE, 2016c, p. 74). Quando essa realidade se volta de modo hostil contra os humanos e os submete a condições opressoras, emerge, então, uma necessidade premente de transformá-la, pois, conforme também expressa Jean-Paul Sartre (1949, p. 194; tradução nossa), “[...] toda ordem coletiva estabelecida por seres humanos pode ser superada por outras ordens”<sup>48</sup>. Assim, a incumbência de sobrepujar a opressão se torna inalienável e recai diretamente sobre a classe oprimida (cf. FREIRE, 2016c, p. 63).

---

especificamente à luta de classes. Ela destaca, assim, a educação como um fenômeno político de extrema importância, o qual será analisado no último capítulo desta tese.

<sup>46</sup> Ora a relação dialética aqui postulada se constitui, pois, enquanto “prática, na medida em que a teoria, como guia da ação, molda a atividade do homem, particularmente a atividade revolucionária; teórica, na medida em que essa relação é consciente” (VÁZQUEZ, 2011, p. 117).

<sup>47</sup> “É exatamente isso, a “práxis humana”, a unidade indissolúvel entre minha ação e minha reflexão sobre o mundo” (FREIRE, 2016a, p. 56).

<sup>48</sup> “[...] tout ordre collectif établi par des hommes peut être dépassé vers d'autres ordres”.

Portanto, a natureza da práxis é postulada como intrinsecamente dialética, isto é, caracterizada como um processo em constante movimento e impulsionado por contradições cuja superação conduz a um nível cada vez maior de complexidade, no qual novas contradições impulsionam a busca por novas superações (cf. NETTO, 2011, p. 31). Nessa trama, ação e reflexão são mutuamente constitutivas, engendrando um processo dinâmico de transformação da realidade, visando à superação do estado de alienação.

O conhecimento da realidade não é, portanto, suficiente em si mesmo; é imperativo intervir de forma ativa e comprometida. Em outros termos, é fundamental que o conhecimento da realidade esteja em perfeita sintonia com as ações exercidas no mundo. Senão, há apenas “[...] palavreria, verbalismo, blá-blá-blá. Por tudo isto, *alienada e alienante*. É uma palavra oca, da qual não se pode esperar a denúncia do mundo, pois que não há denúncia verdadeira sem compromisso de transformação, nem este sem ação” (FREIRE, 2016c, p. 134; grifo nosso).

Em tal conjuntura, Paulo Freire considera a perspectiva marxiana, na qual se postula que é precisamente na prática que o ser humano deve demonstrar a veracidade, isto é, a realidade, o poder e a caráter ceterior do pensamento (cf. MARX; ENGELS, 2007, p. 533). Esta perspectiva enfatiza a transformação das ideias e concepções em manifestações práticas, de modo a lhes conferir uma efetiva repercussão na esfera concreta. A alusão marxiana à “natureza ceterior [*Diesseitigkeit*]” (*in loc. cit.*) do pensamento, salienta a importância da conexão entre as abstrações mentais e a materialidade do mundo real, ressaltando, assim, o significativo papel dos contextos sociais, econômicos e políticos no processo de formação e validação do pensamento.

A práxis, no entanto, não se permite o confinamento na simples atividade material, destituída dos elementos que caracterizam a atividade teórica. De outro modo, na ação revolucionária, a teoria é condição *sine qua non*; ela se engaja, por exemplo, no processo educativo das consciências, na estruturação dos recursos materiais e na elaboração de planos de ação revolucionária (cf. GIMENES, 2019, p. 269).

Com efeito, não se pode prescindir da reflexão crítica da realidade: dos estudos cuidadosos da filosofia e das diversas ciências, da compreensão das estruturas socioeconômicas, isto é, das raízes históricas mais profundas das relações de opressão. Ora, “se, pelo contrário, se enfatiza ou exclusiviza a ação, com o sacrifício da reflexão, a palavra se converte em ativismo. Este, que é ação pela ação, ao minimizar a reflexão, nega também a práxis verdadeira e impossibilita o diálogo” (FREIRE, 2016c, p. 134).

De acordo com Freire (*Op. cit.*, p. 204), “falsamente realistas seremos se acreditarmos que o ativismo, que não é ação verdadeira, é o caminho para a revolução”. Nesse sentido, como que por camuflagem, o mero esforço teórico desprovido do engajamento efetivo com a realidade resulta em um idealismo inócuo. De maneira equivalente, entretanto, a prática destituída da lucidez teórica, denominada por Freire sob a alcunha de ativismo, sujeita-se ao risco iminente de sucumbir diante do ímpeto de um “revolucionarismo impaciente” (FREIRE, 2015a, p. 190).

A noção de práxis na pedagogia do(a) oprimido(a) manifesta, portanto, a necessidade de uma teoria da ação transformadora. Nesse sentido, Paulo Freire (2016c, p. 196) evoca uma expressão clássica de Lênin (1966, p. 69, tradução nossa) de que “sem teoria revolucionária não pode haver movimento revolucionário”. Tal assertiva implica a imprescindibilidade de um alicerce teórico sólido e consistente, capaz de nortear e embasar as ações transformadoras, a fim de efetivar uma revolução de magnitude e significância. Desse modo, ao apreender as contradições e os determinantes histórico-sociais, o pensamento adquire uma postura crítica, transcende as aparências fenomênicas e busca compreender as complexidades da realidade.

Isso posto, a dualidade teoria e prática transcende uma mera distinção superficial, revelando-se, simultaneamente, essencial e aparente. Embora a diferenciação entre esses dois elementos desempenhe um papel necessário ao discernir fenômenos distintos e obter *insights* sobre a realidade social, teoria e prática não são entidades absolutamente isoladas (cf. GIMENES, 2019, p. 268). Por conseguinte, essas abordagens se entrelaçam em uma relação dialógica, caracterizada pela influência recíproca entre teoria e prática. A teoria enriquece a prática ao oferecer conceitos e diretrizes que orientam as ações, enquanto a prática, por sua vez, alimenta a teoria ao fornecer experiências e descobertas empíricas. Nesse processo dinâmico, não há uma supremacia de uma sobre a outra ou uma distinção temporal entre elas. Ao contrário, ambas desempenham, concomitantemente, papéis complementares e essenciais na práxis<sup>49</sup>.

A pedagogia do(a) oprimido(a) intenciona problematizar as contradições fundamentais, a própria realidade existencial e concreta do povo<sup>50</sup>. Essa realidade, configurada como um desafio imperativo, demanda uma resposta efetiva. Dessa maneira, por meio de uma reflexão crítica sobre a experiência vivida pelo povo, a filosofia da práxis freiriana almeja instigar uma

---

<sup>49</sup> “É preciso que fique claro que, por isto mesmo que estamos defendendo a práxis, a teoria do fazer, não estamos propondo nenhuma dicotomia de que resultasse que este fazer se dividisse em uma etapa de reflexão e outra, distante, de ação. Ação e reflexão e ação se dão simultaneamente” (FREIRE, 2016c, p. 201).

<sup>50</sup> O conceito de “povo”, tal como empregado nesta análise, assemelha-se à designação de “oprimidos(as)”, denotando aqueles indivíduos que se encontram subjugados pela estrutura socioeconômica do sistema capitalista.

resposta que abarque tanto a dimensão intelectual quanto a atitudinal, visando à transformação das contradições sociais que subjagam a classe oprimida.

A reflexão e a ação se impõem, quando não se pretende, erroneamente, dicotomizar o conteúdo da forma histórica de ser do homem. Ao defendermos um permanente esforço de reflexão dos oprimidos sobre suas condições concretas, não estamos pretendendo um jogo divertido em nível puramente intelectual. Estamos convencidos, pelo contrário, de que a reflexão, se realmente reflexão, conduz à prática. Por outro lado, se o momento já é o da ação, esta se fará autêntica práxis se o saber dela resultante se faz objeto da reflexão crítica. Neste sentido, é que a práxis constitui a razão nova da consciência oprimida e que a revolução, que inaugura o momento histórico desta razão, não possa encontrar viabilidade fora dos níveis da consciência oprimida. A não ser assim, a ação é puro ativismo. Desta forma, nem um diletante jogo de palavras vazias – quebra-cabeça intelectual – que, por não ser reflexão verdadeira, não conduz à ação, nem ação pela ação. Mas ambas, ação e reflexão, como unidade que não deve ser dicotomizada (FREIRE, 2016c, p. 96).

Sob o prisma da resistência histórica, quaisquer dicotomias que favoreçam a primazia da ação em relação à teoria, ou vice-versa, manifestam-se como formas inautênticas de existência. Conforme asseverado por Freire (*Op. cit.*, p. 134), tais manifestações geram, ademais, formas inautênticas de pensamento que reforçam a estrutura opressora da qual emergem.

Em síntese, na pedagogia da(o) oprimida(o), teoria e prática se entrelaçam em uma relação simbiótica, onde a teoria fornece as diretrizes e o arcabouço intelectual necessários, e a prática concreta materializa e dá vida às ideias revolucionárias. Ademais, é de suma importância que as teorias estejam profundamente enraizadas na realidade intramundana, evitando abstrações excessivas e ilusões fantasiosas, e adotando uma abordagem que reconheça a materialidade da vida em toda a sua complexidade. Somente por meio dessa interação dialética entre teoria e prática é possível pôr em curso uma revolução radical, isto é, de natureza profunda e impactante, que transcenda as superficialidades e promova uma verdadeira mudança estrutural na sociedade<sup>51</sup>.

A radicalidade, então, subjacente à filosofia da práxis, se delineia aí como antagonista às perspectivas sectárias, reacionárias, que procuram manter intocada a ordem vigente. Com efeito, nosso autor descreve a contraposição inerente entre elas nos seguintes termos:

---

<sup>51</sup> “O aspecto revolucionário da práxis não reside na sua relevância como uma teoria da ação, mas na quebra da dicotomia do pensamento e ação, exigindo que esses ocorram simultaneamente e dialeticamente, a fim de proporcionar uma leitura da realidade e suas contradições que vise à criação de alternativas libertadoras” (FERNANDES, 2016, p. 482 – 483).

[...] a sectarização é sempre castradora, pelo fanatismo de que se nutre. A radicalização, pelo contrário, é sempre criadora, pela criticidade que a alimenta. Enquanto a sectarização é mítica, por isto alienante, a radicalização é crítica, por isto libertadora. Libertadora porque, implicando no enraizamento que os homens fazem na opção que fizeram, os engaja cada vez mais no esforço de transformação da realidade concreta, objetiva. A sectarização, porque mítica e irracional, transforma a realidade numa falsa realidade, que, assim, não pode ser mudada (FREIRE, 2016c, p. 56).

A existência humana é caracterizada por um movimento e tensão primordiais, conferindo-lhe uma natureza inescapável. Logo, Freire não hesita em denunciar as perspectivas sectárias, notoriamente reacionárias, que se conformam docilmente às estruturas sociais estabelecidas, perpetuando incansavelmente o *status quo*. O(a) sectário(a), envolto em sua visão distorcida da história, anseia por domesticar o presente, na vã esperança de que o futuro se limite a mera repetição dessa realidade domesticada. Em contrapartida, as práticas radicais compreendem a história como um processo perene e em constante transformação, entrelaçado no tecido cotidiano da existência social. O(a) radical não se empenha em capturar ilusoriamente a realidade de forma estática e fragmentada, mas sim em problematizar o devir histórico, com o intuito de superar coletivamente as relações sociais desumanizadoras<sup>52</sup>.

Todavia, o equívoco sectário pode manifestar-se também nas ações da esquerda. Paulo Freire nos adverte para a incidência do sectarismo no ativismo, o qual nega a participação ativa da classe oprimida na práxis revolucionária. Nesse cenário, observamos a emergência do fanatismo, que repudia o diálogo com as classes populares, privando-as da participação ativa no processo construtivo da história e relegando-as a um papel subordinado, limitado à mera execução de tarefas impostas por uma liderança autoproclamada como detentora do caráter revolucionário:

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

<sup>52</sup> “Para o radical, que não pode ser um centrista ou um direitista, não se detém nem se antecipa a História, sem que se corra o risco de uma punição. Não é mero espectador do processo, mas cada vez mais sujeito, na medida em que, crítico, capta suas contradições. Não é também seu proprietário. Reconhece, porém, que, se não pode deter nem antecipar, pode e deve, como sujeito, com outros sujeitos, ajudar e acelerar as transformações, na medida em que conhece para poder interferir” (FREIRE, 2014b, p. 71-72).

é na condição de protegido, de menor de idade, que é visto pelo sectário, que jamais fará uma revolução verdadeiramente libertadora, precisamente porque também não é livre (FREIRE, 2014b, p. 71).

Nosso autor, dessa maneira, repudia uma estrutura política que estabelece líderes como indivíduos críticos e sujeitos ativos da práxis revolucionária, enquanto as classes oprimidas são reduzidas à condição de executoras passivas, ativistas subalternas sujeitas às determinações das lideranças (cf. FREIRE, 2016c, 196). Dessa forma, Freire (*Op. cit.*, p. 197) enfatiza que, “na medida em que a liderança nega a práxis verdadeira aos oprimidos, se esvazia, consequentemente, na sua”.

Com efeito, a pedagogia do(a) oprimido(a) se erige como compromisso inalienável de transformação radical da realidade, por intermédio de uma práxis dialógica que se realiza a partir da própria classe oprimida. Nesse sentido, Paulo Freire postula que:

Tão mais radical, quanto mais se inscreve nesta realidade para, conhecendo-a melhor, melhor poder transformá-la. Não teme enfrentar, não teme ouvir, não teme o desvelamento do mundo. Não teme o encontro com o povo. Não teme o diálogo com ele, de que resulta o crescente saber de ambos. Não se sente dono do tempo, nem dono dos homens, nem libertador dos oprimidos. Com eles se compromete, dentro do tempo, para com eles lutar. Se a sectarização, como afirmamos, é o próprio do reacionário, a radicalização é o próprio do revolucionário. Daí que a pedagogia do oprimido, que implica numa tarefa radical, cujas linhas introdutórias pretendemos apresentar neste ensaio e a própria leitura deste texto não possam ser realizadas por sectários (FREIRE, 2016c, p. 59).

O excerto em apreço destaca, pois, a primazia da radicalidade como atributo do pensamento revolucionário e sua preeminência na pedagogia do(a) oprimido(a), ao confrontar e opor-se à sectarização. Indubitavelmente, a filosofia da práxis proposta por Freire se constitui, assim, numa perspectiva de compromisso real com as questões existenciais, históricas, econômicas e sociais da classe oprimida, pois, conforme nosso autor, “ser revolucionário significa estar contra a opressão, contra a exploração, em favor da libertação das classes oprimidas, em termos concretos e não em termos idealistas” (FREIRE, 2015a, p. 186).

### 1.2.3 A opção crítico-revolucionária

Não obstante sua opção política, Paulo Freire não se mostrou condescendente em suas críticas às experiências socialistas do século XX, especialmente no que ele denominou de "ditadura de esquerda" (FREIRE, 2015b, p. 100). Todavia, é válido ressaltar que, em certas ocasiões, sua leitura crítica foi conceitualmente insuficiente e baseada em abstrações vagas:

Para mim, pelo contrário, o que não prestava na experiência do chamado "socialismo realista", em termos preponderantes, não era o sonho socialista, mas a moldura autoritária – que o contradizia e de que Marx e Lenin também tinham sua culpa, e não apenas Stalin, assim como o positivo na experiência capitalista não era e não é o sistema capitalista, mas a moldura democrática em que ele se acha (FREIRE, 2016b, p. 133).

Observa-se aqui um exemplo de crítica pouco elucidativa e sem o devido desenvolvimento, carente, assim, de precisão conceitual, sobretudo no que se refere a termos historicamente complexos e controversos, como “democracia” e “autoritarismo”, o que pode sugerir uma suposta ingenuidade do autor em relação ao assunto e, portanto, tornar a crítica pouco convincente.

Contudo, no corpus textual freiriano, encontram-se também análises mais elaboradas e substanciais acerca desses conceitos, o que, de fato, instiga uma reflexão mais aprofundada. Com efeito, é pertinente considerar a significativa contribuição de Freire ao debate crítico e reflexivo acerca das complexas dinâmicas políticas e sociais subjacentes a conceitos como autoritarismo e democracia, considerando sua obra como um todo e não somente por passagens pouco elucidativas e, por vias, caricaturais de suas críticas às experiências socialistas do século XX.

O aspecto mais objetivo, e, quiçá, capital de suas críticas, está relacionado aos efeitos deletérios de quando a revolução "estagnando-se, volta-se contra o povo, usando o mesmo aparato burocrático repressivo do Estado, que devia ter sido radicalmente suprimido, como tantas vezes salientou Marx" (FREIRE, 2016c, p. 84). Nesse sentido, afirma Freire (*Op. cit.*, p. 83): “no momento, porém, em que o novo poder se enrijece em ‘burocracia’ dominadora, se perde a dimensão humanista da luta e já não se pode falar em libertação”.

Paulo Freire adotou, portanto, uma postura severamente crítica em relação a uma determinada experiência histórica do socialismo, mais precisamente, o Bloco Soviético, que ele



identificou genericamente como totalitário. Todavia, suas críticas, conquanto vagas, jamais negaram o próprio ideal socialista de superação do sistema capitalista.

Freire procurou, a seu modo, destacar a complexidade das questões políticas, econômicas e sociais inerentes ao processo de transformação social, exigindo um equilíbrio entre a idealização utópica e o risco de imposição autoritária:

Nesse sentido também o esfacelamento do mundo socialista autoritário – que, em muitos aspectos, vem sendo uma espécie de ode à liberdade e vem deixando tantas mentes, antes bem comportadas [*sic*], estupefatas, atônitas, desconcertadas, perdidas – oferece-nos a possibilidade extraordinária, se bem que difícil, de continuar sonhando e lutando pelo sonho socialista, depurando-se de suas distorções autoritárias, de seus desgostos totalitários, de sua cegueira sectária. Por isso é que, para mim, vai se tornar, em algum tempo, até mais fácil, a luta democrática contra a malvadez do capitalismo. O que se faz necessário é que, entre muitas coisas, se supere a certeza demasiada nas certezas com que muitos marxistas se afirmavam modernos e, assumindo a humildade em face das classes populares, nos tornemos pós-modernamente menos certos das certezas. Progressivamente pós-modernos” (FREIRE, 2016b, p. 133-134).

Observa-se que, à crítica direcionada a uma dada experiência socialista, segue-se a afirmação do ideal socialista revolucionário, que visa à superação das consequências nefastas do sistema capitalista. Com efeito, sua opção política, indubitavelmente, converge para uma perspectiva socialista revolucionária. O autor reiterou, pois, continuamente, seu compromisso político de luta "contra a ordem capitalista vigente que inventou esta aberração: a miséria na fartura" (FREIRE, 2015b, p. 100), o que evidencia sua adesão a uma crítica radical do sistema econômico imperante e sua defesa de uma transformação social profunda.

Na obra-magna, *Pedagogia do oprimido*, Paulo Freire manifestou, logo em suas primeiras palavras, uma postura marcada pela radicalidade socialista, de inegável influência marxiana<sup>53</sup>, porém com nuances particulares e oriundas daquilo que ele próprio definiu, em escritos posteriores, como uma "pós-modernidade progressista ou radical"<sup>54</sup>. É necessário, então, realizar uma primeira aproximação à significação dessa expressão.

---

<sup>53</sup> Esse aspecto se revela como um divisor de águas no que se refere à perspectiva político-filosófica de sua tese doutoral intitulada *Educação e realidade brasileira*, a qual foi adaptada e publicada no livro *Educação como prática da liberdade*, em contraste com sua obra subsequente, *Pedagogia do oprimido*. Esta última é amplamente reconhecida como uma expressão filosófica mais refinada, radical e amadurecida, representando um avanço significativo na reflexão e na abordagem das questões sociais e educacionais.

<sup>54</sup> Na *Pedagogia da esperança*, Freire postula uma “[...] defesa da tolerância, que não se confunde com a convivência, da radicalidade; uma crítica ao sectarismo, uma compreensão da pós-modernidade progressista e uma recusa à conservadora, neoliberal (FREIRE, 2016b, p. 17).

Conforme observa Mafra (2007, p. 84), em tese doutoral, a produção intelectual de Freire não repousa sobre as categorias inerentes à pós-modernidade, mas, em vez disso, encontra seus alicerces nos princípios e conceitos da modernidade. De forma alguma Paulo Freire abdicou de certos preceitos essenciais derivados da tradição crítica moderna, como a luta de classes, a perspectiva histórica como força transformadora e a utopia como ideal. Ao invés disso, ele os reiterou de maneira veemente, empregando, quando necessário, instrumentos analíticos advindos de um panorama pós-moderno.

Portanto, apesar de também explorar certos temas relacionados ao pós-modernismo, o ideário crítico do nosso autor acolhe na pauta características distintivas que nem sempre expressam plenamente o espírito do que comumente se denomina de pós-modernidade. Sob a égide da expressão pós-modernidade progressista<sup>55</sup>, o patrono da educação brasileira manifesta uma franca rejeição a todos os modelos de determinismo histórico, bem como à rigidez doutrinária presente em algumas interpretações marxistas e às certezas perenes emanadas delas. No entanto, o traço mais proeminente e significativo dessa perspectiva reside no papel hegemônico atribuído por ele à subjetividade humana no processo histórico de luta de classes<sup>56</sup>.

Nesse contexto, Paulo Freire elabora uma teoria fortemente influenciada por um compromisso com a crítica radical ao sistema capitalista e pelos elementos progressistas de questionamento ao dogmatismo de viés marxista. Em outros termos, sua abordagem é caracterizada por uma crítica às estruturas econômicas e sociais dominantes, visando à superação também de certos limites impostos por um marxismo mais ortodoxo<sup>57</sup>. Desse modo, ele desenvolve uma visão crítica radical que, embora reconheça sua dívida intelectual com Marx, não se deixa aprisionar por uma exigência dogmática, manifestando um dinamismo e uma constante vontade de reformulação:

---

<sup>55</sup> Faz-se imperativo explicitar que a expressão “pós-modernidade progressista” não representa uma precisa valência terminológica dentro de um sistema filosófico. Nosso autor alude aqui à imprescindível predisposição para um diálogo aberto e crítico com os desafios propostos hodiernamente, de modo a evitar qualquer vestígio de dogmatismo socialista.

<sup>56</sup> Conforme Freire, a perspectiva pós-moderna progressista, “[...] rompendo as amarras do sectarismo, se faz radical. É impossível, hoje, para o pensamento pós-moderno radical, fechar-se em seus próprios muros e decretar a sua como a única verdade. Sem ser anti-religioso, mas, de maneira nenhuma, dogmático, o pensamento pós-moderno radical reage contra toda certeza demasiado certa das certezas. Reage contra a “domesticação” do tempo, que transforma o futuro num pré-dado, que já se conhece o futuro afinal como algo inexorável, como algo que será porque será, porque necessariamente ocorrerá. Ao recusar a “domesticação” do tempo, a pós-modernidade progressista não apenas reconhece a importância do papel da subjetividade na história, mas atua político-pedagogicamente no sentido de fortalecer aquela importância” (FREIRE, 2023, p. 22-23).

<sup>57</sup> “Sem pretender, sequer de longe, me assemelhar a Marx, não porque agora, de vez em quando, se diga que ele ‘já era’, mas pelo contrário, precisamente porque, para mim, continua sendo, precisando apenas de ser revisto, me vejo inclinado a citar uma de suas cartas, a em que, irritado com inconsequentes ‘marxistas’ franceses, disse: ‘A única coisa que sei é que não sou marxista’” (FREIRE, 2016b, p. 122-123).

Quanto aos outros, os que põem em prática a minha prática, que se esforcem para recriá-la, repensando também meu pensamento. E ao fazê-lo, que tenham em mente que nenhuma prática educativa se dá no ar, mas num contexto concreto, histórico, social, cultural, econômico, político, não necessariamente idêntico a outro contexto (FREIRE, 2015a, p. 22).

No entanto, em virtude de suas críticas, é comum observar objeções simplistas direcionadas à pedagogia do(a) oprimido(a), as quais a acusam de adotar uma postura genérica de reformismo político, social e econômico, sem um engajamento contundente para efetuar uma transformação radical do *status quo*. Tais críticas se encontram frequentemente em abordagens panfletárias de movimentos marxistas de viés dogmático<sup>58</sup>.

A análise social de Paulo Freire propôs, com perspicácia, críticas mordazes em relação às soluções restritas a uma abordagem reformista das contradições sociais e das relações inerentes ao sistema do capitalismo. Em sua essência, a perspectiva freiriana procura fundamentalmente ultrapassar as aparências superficiais e considerar as raízes profundas da opressão, visando à suplantação das estruturas de poder que perpetuam a desigualdade e a exploração como elementos inerentes à ordem social vigente, daí sua inegável radicalidade:

A contradição principal das sociedades duais é, realmente, esta – a das relações de dependência que se estabelecem entre elas e a sociedade metropolitana. Enquanto não superam esta contradição, não são “seres para si” e, não o sendo, não se desenvolvem. Superada a contradição, o que antes era mera transformação “assistencializadora” em benefício, sobretudo, da matriz, se torna desenvolvimento verdadeiro, em benefício do “ser para si”. Por tudo isto é que as soluções puramente reformistas que estas sociedades tentam, algumas delas chegando a assustar e até mesmo a apavorar a faixas mais reacionárias de suas elites, não chegam a resolver suas contradições. Quase sempre, senão sempre, estas soluções reformistas são induzidas pela própria metrópole, como uma resposta nova que o processo histórico lhe impõe, no sentido de manter sua hegemonia. É como se a metrópole dissesse e não precisa dizer: “façamos as reformas, antes que as sociedades dependentes façam a revolução” (FREIRE, 2016c, p. 249).

Outrossim, a defesa de uma perspectiva reformista, que possa superar as relações de opressão, implicaria a possibilidade de uma concórdia ou reconciliação entre as distintas classes sociais, o que foi efetivamente objeto de questionamento por parte de Paulo Freire.

---

<sup>58</sup> Uma mostra dessa se encontra num texto panfletário, disponível no sítio eletrônico “<http://marxismo.org.br>”, no qual se declara enfaticamente que “Paulo Freire era um reformista em toda a sua obra e em sua prática demonstrava isso” (CAMARGO, 2019).

Alegadamente, a harmonia aparente entre as diferentes classes apenas dissimula as discrepâncias elementares que as distinguem, assim como a subjugação e o domínio exercidos por opressores(as) sobre oprimidos(as). Freire ressaltou, portanto, a relevância de compreender as tensões e os conflitos existentes na sociedade capitalista, em vez de buscar uma unidade fictícia que apenas perpetuaria as estruturas de poder preexistentes. Portanto, em vez de fomentar uma reconciliação superficial, nosso autor defendeu uma transformação radical das relações sociais, políticas e econômicas, a fim de superar a opressão e a desigualdade que permeiam as sociedades hodiernas. Em sua análise crítico-social, Paulo Freire afirma categoricamente:

Não podendo negar, mesmo que o tentem, a existência das classes sociais, em relação dialética umas com as outras, em seus conflitos, falam na necessidade de compreensão, de harmonia, entre os que compram e os que são abrigados a vender o seu trabalho. Harmonia, no fundo, impossível pelo antagonismo indisfarçável que há entre uma classe e outra. [...] A harmonia viável e constatada só pode ser a dos opressores entre si. Estes, mesmo divergentes e, até em certas ocasiões, em luta por interesses de grupos, se unificam, imediatamente, ante uma ameaça à classe. Da mesma maneira, harmonia do outro pólo só é possível entre seus membros na busca de sua libertação. Só em casos excepcionais, não só é possível, mas até necessária, a harmonia de ambos para, passada a emergência que os uniu, voltarem à contradição que os delimita e que jamais desapareceu na emergência desta união (FREIRE, 2016c, p. 222).

Não obstante, Paulo Freire reconhece que a historicidade é inevitavelmente uma dimensão constitutiva e determinante da luta de classes. Com efeito, a luta de classes, enquanto categoria histórica, se sujeita a vicissitudes e adaptações ao longo do tempo e do espaço. Em determinadas circunstâncias históricas, portanto, podem ser necessários ajustes e convenções, mas isso não anula a utopia socialista, nem significa a instauração de “um novo tempo histórico destituído de classes sociais e de seus conflitos. Um novo tempo histórico, sim, mas no qual as classes sociais continuam existindo e lutando por seus próprios interesses” (FREIRE, 2016b, p. 129).

Ademais, de acordo com Freire, o neoliberalismo não detém as prerrogativas necessárias para erradicar as classes sociais e suprimir os conflitos e interesses antagônicos que delas decorrem. Desse modo, a tese de que uma reconciliação de classes possa ser alcançada sob a égide do neoliberalismo não passaria de uma fantasia romanesca. Na perspectiva freiriana, nem sequer a dissolução do Bloco Soviético conduziu à extinção das classes sociais e, por

consequente, dos embates inerentes a elas; tampouco significou que o socialismo tenha sucumbido junto aos escombros do muro de Berlim (cf. *in loc. cit.*).

Em *Pedagogia da esperança*, Paulo Freire analisou ainda algumas objeções desafiadoras, suscitadas nos anos que se seguiram à publicação de *Pedagogia do oprimido*. Em especial, destaca-se a polêmica, de forte interesse para esta pesquisa, a saber, a resistência do autor em reconhecer a luta de classes como o motor da história, o que tem provocado um escrutínio implacável por parte dos críticos marxistas mais puristas.

Nunca entendi que as classes sociais, a luta entre elas, pudessem explicar tudo, até a cor das nuvens numa terça-feira à tardinha, daí que jamais tenha dito que a luta de classes, no mundo moderno, era ou é o motor da história. Mas, por outro lado, hoje ainda e possivelmente por muito tempo, não é possível entender a história sem as classes sociais, sem seus interesses em choque. A luta de classes não é o motor da história, mas certamente é um deles (FREIRE, 2016b, p. 125).

Efetivamente, na obra de Paulo Freire, a perspectiva da luta de classes desempenha um papel crucial, constituindo-se como um elemento-chave para a compreensão das dinâmicas sociais que permeiam a história. Ao enfatizar as contradições e os conflitos inerentes às relações de poder existentes na sociedade, Freire abre espaço para uma análise mais profunda e crítica das estruturas de dominação que moldam a vida dos indivíduos e das coletividades.

Não obstante, é imprescindível reconhecer que, para nosso autor, a existência humana se distingue por uma complexidade que transcende essa abordagem, abrangendo uma variedade de especificidades e dimensões, as quais requerem uma análise igualmente multifacetada, singular e sensível. Considerando isso, Freire aborda a questão do fator condutor motriz de forma pluralista, reconhecendo, por conseguinte, a existência de diversos elementos e agentes que, em conjunto, influenciam a complexidade da experiência humana.

Todavia, o argumento freiriano evoca também uma tese intrigante de Amílcar Cabral, que visibiliza, por ex., outra dimensão motora fundamental na história. De acordo com este teórico revolucionário de Guiné-Bissau, seria um equívoco afirmar que a história tem seu início apenas com o surgimento das classes sociais e, conseqüentemente, da luta de classes, uma vez que isso desconsideraria todo um período de existência dos agrupamentos humanos na África, América Latina e Ásia anterior à divisão de classes e, à vista disso, antes do domínio imperialista e colonial. Amílcar Cabral argumentou, então, que o modo de produção, o nível das forças produtivas e o regime de propriedade são fatores históricos predominantes para cada

agrupamento humano, e que a luta de classes se mostra como força propulsora da história apenas durante um certo período. Antes e depois dessa fase, algum fator ou, quiçá, mais de um, impulsionou e continuará a impulsionar a história. Dessa feita, para Cabral, o nível das forças produtivas representa uma permanente força motriz da história, constituindo fator decisivo para o conteúdo e a forma da luta de classes (cf. CABRAL, 1980, p. 27-28).

A esse respeito, comenta Freire:

Amilcar foi, para mim, um muito bom marxista, que fez uma leitura africana de Marx, não uma leitura alemã de Marx, nem uma leitura no século passado [XIX]. Ele fez uma leitura deste século [XX] na África. Não é por outra coisa que no sério discurso que ele fez em Havana ele rejeita a aceitar a afirmação de que a luta de classes é o motor da história. [...] Eu tenho a impressão também de que, do ponto de vista marxista, quando se fala na luta de classe, possivelmente não é apenas tomando classe no sentido mais técnico, mais exato. Antes mesmo do surgimento histórico das classes sociais, havia conflitos, já havia lutas de interesses contraditórios, de dominante e dominados. Mas Cabral colocou isso com muita independência em Havana, e ele diz que uma das razões para recusar a luta de classe como motor da história é que ele não poderia aceitar que a África não tivesse história, antes. E depois ele coloca duas questões epistemológicas. Uma é essa: O que é que houve antes da luta, da resistência das classes, e o que é que vai haver depois? Será que se acaba a história? Já esta segunda pergunta me parece mais séria: Será que com a revolução socialista no mundo, com a supressão das classes antagônicas etc., se acaba a história também? A revolução socialista seria o anúncio do fim?<sup>59</sup> (FREIRE, 2018a, p. 141).

Com efeito, envolta por uma ironia cáustica, a resposta freiriana à indagação hipotética acima se põe nos seguintes termos: “se é, eu prefiro até que não tenha”. Eu gosto muito é da história mesmo” (*in loc. cit.*). Isso posto, urge aprofundar a questão sobre a filosofia da história na pedagogia da(o) oprimida(o), visto seu enorme impacto no humanismo filosófico freiriano. Dessarte, tal questão, dentre outras, receberá a devida análise no capítulo seguinte desta tese.

---

<sup>59</sup> Cumpre-nos ressaltar que a concepção do término da história, em virtude do apogeu e da consolidação hegemônica de um espectro político específico, encontra defensores também entre os adeptos do pensamento liberal, conforme evidenciado na célebre tese de Francis Fukuyama (1992). Desenvolvida sob essa perspectiva, a tese do fim da história sustenta que o liberalismo emergiu como força dominante após a queda do muro de Berlim e o declínio do bloco socialista na década de 1980. Fukuyama proclamou que a democracia liberal e o livre mercado assumiriam o estatuto de formas governamentais e econômicas definitivas para a humanidade. Segundo ele, todas as teorias e sistemas políticos se exauriram com o colapso das experiências socialistas e a democracia liberal asseguraria a salvaguarda dos direitos individuais, a participação política e o livre funcionamento do mercado. Nessa perspectiva, as disputas ideológicas encontraram seu desfecho com o pensamento liberal revelando-se como a forma mais eficiente e justa de governo, enquanto que o livre mercado se afigura como o sistema econômico mais sublime (FUKUYAMA, *Op. cit.*).

### 1.3. Conclusão parcial

No contexto da gênese da pedagogia do(a) oprimido(a), o tema da alienação assumiu uma posição destacada, suscitando um interesse significativo e reflexões profundas, intensificadas com base nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. Na efervescência dos anos 1960, desencadeou-se uma disputa intensa entre múltiplas correntes de pensamento, as quais se dedicaram intensamente a compreender a amplitude, as restrições e a relevância desse conceito na literatura marxiana. A teoria da alienação ocupou, assim, um papel fundamental na reflexão filosófica e crítica acerca da sociedade, evidenciando a importância de leituras precisas e críticas da obra de Marx para a realidade contemporânea.

No presente capítulo, conferimos relevo a alguns aspectos essenciais da formulação marxiana da alienação que, de forma consistente, interpelaram profundamente a filosofia da práxis freiriana. Enfatizamos a contradição histórica das relações de dominação, em que a classe opressora, detentora do poder do capital, subjuga a classe oprimida, resultando em desumanização, exploração e alienação. Nesse sentido, a lógica perversa de alienação capitalista constitui-se como o grande obstáculo histórico a ser superado para a pedagogia do(a) oprimido(a).

Por conseguinte, a compreensão da alienação sob a perspectiva freiriana revela-se tão complexa quanto abrangente. Muito embora essa questão constitua um problema filosófico objeto desta tese doutoral, nas páginas iniciais delimitamos apenas alguns aspectos fundamentais da crítica freiriana, uma vez que a apreensão desse questão requer a exploração de outros temas, posteriormente desenvolvidos.

Enfatizamos neste capítulo, no entanto, que o quadro teórico em que se desenvolve a interpretação freiriana do problema da alienação humana é o da constituição de um ideário crítico marcado pela radicalidade. Noutros termos, demonstraremos como a pedagogia do(a) oprimido(a) realiza-se como uma filosofia da práxis, cujo propósito reside na interpretação e transformação significativa da realidade histórico-social e econômica, profundamente marcada pela alienação, desumanização e dominação. Com efeito, a filosofia da práxis irrompe como a chave hermenêutica para a interpretação freiriana do problema filosófico da alienação. A abordagem crítica desenvolvida por Paulo Freire, em estreita comunhão com a classe oprimida, pressupõe a relação dialética entre a ação efetiva e o pensamento crítico como exigência imprescindível na luta pela emancipação humana, isto é, pela superação do estado de alienação.

No ulterior desenvolvimento desta tese, analisaremos o modo como a filosofia da práxis freiriana realizou incursões na exploração da questão da alienação que, todavia, ora se aproximam da filosofia materialista marxiana, ora dela se afastam significativamente. No entanto, antecipamos aqui que as intrincadas relações entre as perspectivas filosóficas de Marx e Freire compõem uma complexa questão que não será resolvida plenamente no escopo desta pesquisa. Reiteramos, pois, que o cerne de nossa investigação está no modo como a pedagogia do(a) oprimido(a) aborda especificamente a questão filosófica da alienação, tal como elaborada por Karl Marx.

Porém, por analogia, consideramos que colocar em questão, por exemplo, se Paulo Freire era um marxista guarda certa semelhança com a indagação sobre se Karl Marx era um hegeliano. Ora, não se trata apenas de se determinar uma filiação direta<sup>60</sup> de Freire a Marx ou de Marx a Hegel, porém de reconhecer que Hegel representava o "espírito do tempo" para Marx, assim como Karl Marx o foi para Paulo Freire. É precisamente essa perspectiva que nos suscita interesse aqui. Acrescenta-se, outrossim, que é pontualmente nesse sentido que Freire compartilhou a concepção de Sartre (1960, p. 9; tradução nossa) de que “[...] o marxismo é a filosofia insuperável de nosso tempo [...]”.

Ademais, ressalta-se que, apesar do destaque de Paulo Freire como um autor original cuja contribuição para a luta de classes se reconhece amplamente<sup>61</sup>, seria um equívoco de proporções notáveis subestimar a significativa herança intelectual que nosso autor incorpora, advinda de Karl Marx<sup>62</sup> e de seus(suas) abalizados(as) intérpretes, especialmente no que se

---

<sup>60</sup> “Nem consideramos pertinente, da mesma forma, identificar Freire como um autor orgânico de alguma das expressões marxistas. Parece-nos que uma das características mais humanas em Freire é justamente a sua posição ingovernável no mundo, do ponto de vista de uma adesão a filiações absolutas. Era um “espírito livre”, talvez, no bom sentido da tradição filosófica, a que se pretende crítica e aberta de forma concomitante, para refazer posições ao longo das análises sobre a realidade concreta” (POLLI, 2022, p. 124).

<sup>61</sup> “[...] é irrecusável o reconhecimento de sua coerência na luta pela educação dos deserdados e oprimidos que no início do século XXI, no contexto da “globalização neoliberal”, compõem a massa crescente dos excluídos. Por isso seu nome permanecerá como referência de uma pedagogia progressista e de esquerda” (SAVIANI, 2019, p. 336).

<sup>62</sup> Num colóquio com Sergio Guimarães, registrado nas páginas da obra intitulada *Lições de casa*, Paulo Freire afirmou: “eu não tenho dúvida nenhuma de que, em todos os meus mais recentes trabalhos, há indiscutivelmente uma presença marxista. [...] O que eu temo é querer dar a impressão de que eu sou um marxista, no sentido de um indiscutível conhecedor de Marx. É esta a minha humildade. Mas tanto quanto posso, eu tenho que fazer uma interpretação, uma análise marxista do contexto para poder compreender a educação [...]. Quer dizer: eu não me ponho diante de Marx como se estivesse diante de um deus! [...] São marxista que transformam Marx naquilo em que Marx jamais poderia ser transformado: em pílulas, para ser engolido. Há certos marxistas que fazem o impossível: enjaulam o pensamento de Marx, que foi profundamente dinâmico, dialético, inquieto e, por isso mesmo, não poderia estar metido dentro de uma gaiola” (FREIRE, GUIMARÃES, 2015, p. 26 – 27). Ademais, Freire ainda acrescenta: “acho que não há como escapar de uma análise marxista para a compreensão do fenômeno educativo. [...] Daí, com Marx, eu acreditar [sic] realmente na práxis como fonte de conhecimento. Porque isso não aprendi de Marx mesmo, não; Marx não aprendeu dele próprio. Aprendeu foi da realidade. Então, na medida em que você se submete a uma prática assim, você constata o que Marx constatou” (FREIRE, GUIMARÃES, 2015, p. 27 - 28).



refere ao complexo problema filosófico da desumanização e da alienação humana decorrentes da lógica capitalista.

Dessarte, no capítulo seguinte, será abordada a dimensão humanista da pedagogia do(a) oprimido(a). Nesse horizonte, a perspectiva freiriana sobre a antropologia filosófica e a concepção filosófica da história serão os temas centrais, perpassados, evidentemente, pelo problema filosófico aqui delineado: a alienação humana em sentido marxiano.

## CAPÍTULO 2

### FILOSOFIA DA PRÁXIS: A PERSPECTIVA HUMANISTA DA PEDAGOGIA DO(A) OPRIMIDO(A)

*“O comunismo é o humanismo mediado consigo pela superação da propriedade privada”*

*Karl Marx*

No capítulo anterior, emergiu o problema filosófico que norteia esta pesquisa, a saber, a questão da desumanização, em particular, a alienação na crítica marxiana. Todavia, no contexto crítico freiriano, a questão específica não recebeu o devido aprofundamento. Nossa atenção se concentrou, principalmente, na análise da pedagogia do(a) oprimido(a) enquanto filosofia da práxis, intrinsecamente comprometida com a superação da alienação humana. Cumpre-nos, portanto, neste capítulo, realizar uma cuidadosa incursão filosófica na compreensão freiriana da alienação, do problema da humanização/desumanização<sup>63</sup>. Nossa pesquisa, com efeito, deve se voltar aqui para o intrincado problema da antropologia<sup>64</sup> filosófica que não pode ser considerado como uma questão de menos valia.

Formulada classicamente por Sócrates e levada a cabo por filósofos(as) expressivos(as) ao longo da tradição filosófica ocidental, a pergunta sobre o ser humano tem recebido contornos dramáticos de profunda interpelação existencial e se revestido ainda mais de força em contextos de crise, quando o ser humano se percebeu vulnerável e desamparado num mundo que, por circunstâncias históricas e existenciais, pareceu-lhe demasiadamente hostil.

---

<sup>63</sup> Embora a alienação seja uma das muitas formas de desumanização, no presente escrito optamos por considerar a correlação desses termos. Nesse sentido, a desumanização, na perspectiva de Paulo Freire, compreende o processo de alienação que envolve diversos aspectos da crítica marxiana já destacados anteriormente, mas incorpora igualmente outros elementos distintivos, em um contínuo movimento de aproximação e afastamento em relação à tradição marxista. De qualquer forma, ao mencionarmos a desumanização, referimo-nos à concepção freiriana de alienação, aprofundando assim o problema central desta tese doutoral.

<sup>64</sup> Atualmente, o termo antropologia se refere a três disciplinas distintas: i) no sentido de um estudo do ser humano em perspectiva somática, denominada de antropologia física ou médica; ii) como uma pesquisa do ser humano numa concepção de origem histórico-social, a antropologia cultural ou etnológica; iii) numa investigação filosófica sobre o ser humano, como antropologia filosófica. Ora, havendo postulado, assim, a existência de diferenças na acepção do termo antropologia, isto é, entre a antropologia filosófica e as antropologias empíricas ou científicas (cf. RABUSKE, 2001, p. 14), enfatizamos que é justamente a especificidade de uma interpretação genuinamente filosófica do ser humano que nos interessa para fins da pesquisa.

No século XX, a partir da perdurável experiência sombria deixada como legado pelas duas grandes guerras, a pergunta pelo ser humano, por sua condição e constituição, tornou-se um problema indeclinável. Nesse contexto dramático, a antropologia filosófica não apenas ganhou notoriedade como também se instituiu tal qual disciplina autônoma. No entanto, é necessário pontuar que, seja como questão geral ou disciplina específica, esse recente campo de estudos se tornou, ademais, alvo de muitos questionamentos no universo multidimensional da filosofia contemporânea.

Cumprе mencionar aqui, pois, a crítica de M. Heidegger à antropologia filosófica. Conforme ele, uma antropologia entendida como ontologia do ser humano deve ser contestada. Razão para isso é que o esforço de desenvolvimento de uma suposta ontologia do ser humano implicaria a aceitação de um possível esquema ontoteológico. Sua crítica é fundamentada nas limitações próprias das tentativas de se alcançar um pensamento abrangente a respeito do ser humano, razão por que o humano se tornou problema para si mesmo (cf. HEIDEGGER, 1991).

Além disso, no âmbito da filosofia francesa contemporânea, houve uma intensificação da crítica que, à semelhança de Michel Foucault, dirigiu acusações contra a filosofia moderna e contemporânea de antropologismo, de estar imersa num sono antropológico, entre outras questões. Paralelamente, ocorreu um questionamento das filosofias do sujeito e da consciência, sendo que tais interpelações foram conduzidas não apenas por Foucault, mas também por diversos outros(as) pensadores(as) e filósofos(as), como Deleuze e Derrida.

No entanto, as críticas contemporâneas não lograram obliterar o ímpeto dessa problemática. Nessa perspectiva, Henrique Cláudio de Lima Vaz, ao abordar a antropologia filosófica contemporânea como problema, oferece uma apreciação de grande relevo para a presente pesquisa. Segundo Lima Vaz, ao considerarmos o panorama da filosofia contemporânea:

[...] A Antropologia filosófica [...] permanece problemática [...] com reservas que se pode falar de “modelos de antropologia filosófica contemporânea”, sendo talvez mais prudente falar, como Max Muller, de modelos de “imagens do homem” em perspectiva filosófica. Seja como for, admitindo que toda filosofia postula uma ontologia, implícita ou tematicamente explicitada, sentimo-nos autorizados a falar de “modelos da Antropologia filosófica”, em cujas linhas é possível sempre ler uma resposta à pergunta ontológica fundamental o que é o homem” (LIMA VAZ, 1998, p. 128-129).

Em face, então, da problematização contemporânea da antropologia filosófica, as considerações sobre o humano aqui propostas não pretendem apontar pistas para uma pretensa

descrição fechada e essencialista do humano. Todavia, a partir da égide da antropologia filosófica em Paulo Freire, aspiram a indicar leituras específicas sobre o humano, embora não de modo conclusivo, senão a considerá-lo em sua dimensão histórica<sup>65</sup>, em suas relações e em seu devir, e inconclusão.

Isso posto, o problema da alienação/desumanização é pensado por Paulo Freire num horizonte filosófico que possui duas dimensões dialógicas fundamentais, a saber, i) a antropologia filosófica e ii) a filosofia da história. No âmago da pedagogia do(a) oprimido(a), as concepções sobre o ser humano e sobre a história se entrelaçam indissociavelmente. Logo, é num quadro teórico de moldura histórico-antropológica que residem os principais fundamentos filosóficos da crítica freiriana à problemática da alienação humana.

Em tal horizonte, a inquietação filosófica fundamental da pedagogia da(o) oprimida(o) encontra expressão nas palavras de Paulo Freire:

[...] Jamais abandonei a minha preocupação primeira, que sempre me acompanhou, desde os começos de minha experiência educativa. A preocupação com a natureza humana a que devo a minha lealdade sempre proclamada. Antes mesmo de ler Marx já fazia minhas as suas palavras: já fundava a minha radicalidade na defesa dos legítimos interesses humanos. Nenhuma teoria da transformação político-social do mundo me comove, sequer, se não parte de uma compreensão do homem e da mulher enquanto seres fazedores da história e por ela feitos, seres da decisão, da ruptura, da opção (FREIRE, 2015b, p. 125-126).

Segundo Freire, os pressupostos subjacentes à educação, ou seja, à formação humana, estão intrinsecamente ligados à concepção filosófica que se possui acerca do ser humano. As teorias pedagógicas, por conseguinte, não podem ser desarticuladas do aprofundado exame sobre a condição humana<sup>66</sup>. Com efeito, em *Educação e mudança*, Paulo Freire nos põe de sobreaviso:

Não é possível fazer uma reflexão sobre o que é a educação sem refletir sobre o próprio homem. Por isso, é preciso fazer um estudo filosófico-antropológico. Começemos por pensar sobre nós mesmos e tratemos de

---

<sup>65</sup> A perspectiva freiriana esboça, pois, com clareza, aquilo que Álvaro Vieira Pinto também havia enunciado explicitamente: “adotando um ponto-de-vista simples e claro, compreendemos o existir do homem como histórico e concreto. [...] uma existência única, pessoal, dada no tempo e no espaço, envolvida necessariamente no contexto real de que é parte e com o qual em conjunto se define. Sendo histórica, é tão variável quanto a realidade de que participa” (VIEIRA PINTO, 1960b, p. 288).

<sup>66</sup> Jacques Maritain de igual modo enfatiza essa questão e adverte para o fato de que, se o desígnio último da educação consiste na realização humana, então esta não pode, de maneira alguma, se furtar aos problemas e obstáculos filosóficos. A educação, por sua própria natureza, pressupõe uma filosofia e, desse modo, está compelida a responder à indagação que a filosofia lhe apresenta: o que é o ser humano? (cf. MARITAIN, 1968, p. 29).

encontrar, na natureza do homem, algo que possa constituir o núcleo fundamental onde se sustente o processo de educação (FREIRE, 2014a, p. 33).

Antes mesmo de adentrarmos qualquer teoria pedagógica, impõe-se uma apreensão profunda do problema antropológico-filosófico, razão por que a indagação acerca do ser humano se torna inescapável para a pedagogia da(o) oprimida(o). Nesse cenário, o ideário de Paulo Freire também se afilia à máxima gramsciana<sup>67</sup> de que a filosofia da práxis compreende uma “ciência do humano”, ou seja, uma antropologia<sup>68</sup>. Nos *Quaderni del carcere*, ao tratar da “primeira e principal pergunta da filosofia” – “o que é ser humano?” – o pensador sardo postula que tal problema é, em si mesmo, um desafio radical à filosofia: “o que é o ser humano? Essa é a pergunta primeira e fundamental da filosofia” (Q 10, 1.343, §54)<sup>69</sup>.

Dessarte, o presente capítulo realiza uma incursão no humanismo filosófico inerente à pedagogia do(a) oprimido(a). Ora, o problema central na leitura filosófica aqui realizada é o problema da alienação, previamente introduzido no capítulo anterior.

Embora a perspectiva marxiana mereça destaque, outras influências desempenharam papéis significativos na constituição filosófica da pedagogia do(a) oprimido(a), tais como as de Hegel, Antonio Gramsci, György Lukács, Erich Fromm<sup>70</sup>, Álvaro Vieira Pinto, Jacques

---

<sup>67</sup> Para uma investigação mais aprofundada das afinidades eletivas entre o ideário crítico de Paulo Freire e a perspectiva filosófica de Antonio Gramsci, recomendam-se as contribuições de FISCHMAN; MCLAREN, 2005, COBEN, 2001 e MESQUIDA, 2011.

<sup>68</sup> Ora, ao pensar o conceito de humano, Antonio Gramsci considera, invariavelmente, um quadro teórico de afirmação da imanência e, consequentemente, de rejeição à possibilidade de uma metafísica, sobretudo nos termos clássicos. Com efeito, para o filósofo sardo, a única resposta, de fato, satisfatória diante da pergunta sobre a natureza humana é a de que o ser humano é um complexo de relações sociais. Segundo o filósofo, uma definição nesses termos não se acomodaria simplesmente numa metafísica do ser humano em geral, na verdade, ocupar-se-ia, de outro modo, da dimensão do devir, do contínuo vir a ser humano que se realiza em estreita relação com as transformações sociais: “che la «natura umana» sia il« complesso dei rapporti sociali» è la risposta più soddisfacente, perché include l'idea del divenire: l'uomo diviene, si muta continuamente col mutarsi dei rapporti sociali, e perché nega l'«uomo in generale»: infatti i rapporti sociali sono espressi da diversi gruppi di uomini che si presuppongono, la cui unità è dialettica, non formale” (Q 7, §35, 885).

<sup>69</sup> Tradução nossa aqui e alhures a partir dos *Quaderni del carcere* (2007), de Antonio Gramsci. A padronização das referências segue esta clássica *edizione critica* de Valentino Gerratana.

<sup>70</sup> É oportuno sublinhar aqui aquela apreciação muito generosa de Erich Fromm das práticas pedagógicas do humanismo freiriano: “naturalmente, esse humanismo da educação não é apenas o da educação superior, mas tem início no jardim da infância e na escola primária. Que esse método pode ser aplicado até na alfabetização dos camponeses pobres e dos moradores das favelas, foi mostrado pelos muito bem sucedidos métodos de alfabetização criados e aplicados pelo professor Paulo Freire no Brasil e, agora, no Chile (FROMM, 1984, p. 126)”. De acordo com Pretto e Zitkoski, “o fato de Paulo Freire e Erich Fromm terem se encontrado muitas vezes e se correspondido com certa frequência nos leva a constatar que seus encontros não se limitaram somente às suas presenças em seminários, sessões, debates e em correspondências trocadas. Foi muito além, o que fez nascer uma forte relação entre o pensamento humanista de Erich Fromm e a Pedagogia de Paulo Freire” (PRETTO; ZITKOSKI, 2016, p. 46). Cumpre ressaltar, ademais, que na interpretação de José Eustáquio Romão e Natatcha Priscilla Romão, “[...] o que mais parece ter chamado a atenção de Paulo Freire no legado de Fromm é essa tentativa de conciliação entre Freud e Marx que, no fundo, traduz a velha preocupação da humanidade de conciliar o projeto pessoal com o projeto coletivo de realização humana” (ROMÃO; ROMÃO, 2019, p. 131).

Maritain, Emmanuel Mounier, Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre, dentre outros(as). Não obstante, vale reiterar que não objetivamos fazer um levantamento exaustivo e cronológico das influências que moldaram a formação filosófica do humanismo crítico freiriano<sup>71</sup>.

Assim sendo, adentraremos na reflexão que se avizinha, explorando inicialmente uma questão de singular relevância: a natureza humanista da pedagogia do(a) oprimido(a).

## 2.1 A natureza humanista

A pedagogia da(o) oprimida(o) consiste em uma filosofia da práxis de caráter humanista. De acordo com Freire:

A pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista e libertadora, terá, dois momentos distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se, na práxis, com a sua transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo permanente da libertação (FREIRE, 2016c, p. 74).

A proposta freiriana consiste rigorosamente num humanismo concreto e não abstrato<sup>72</sup>, caracterizado por um anseio pela emancipação humana. Nesse sentido, Freire reconhece que “um dos equívocos de uma concepção ingênua do humanismo está em que, na ânsia de corporificar um modelo ideal de ‘bom homem’, se esquece da situação concreta, existencial, presente, dos homens mesmos” (FREIRE, 2016c, p. 143).

Paulo Freire delinea, por conseguinte, um humanismo que, em sua essência, constitui-se primordialmente da meticulosa investigação filosófica do indivíduo inserido no contexto sócio-histórico. Ora, nas palavras do autor: “não posso ser professor a favor simplesmente do homem ou da humanidade, frase de uma vaguidade demasiado contrastante com a concretude da prática educativa” (FREIRE, 2015b, p. 100). Daí a presença persistente da dialética

---

<sup>71</sup> Em termos essenciais, Mendonça defende que o humanismo freiriano é permeado por três vertentes filosóficas fundamentais: o humanismo existencialista, o humanismo cristão e o humanismo marxista (MENDONÇA, 2008, p. 21-37). Rigorosamente, essas classificações mais abrangentes, embora úteis como ferramentas didático-pedagógicas para orientar certos aspectos comuns, tendem a negligenciar as sutilezas e a riqueza filosófica dos(a) autores(a) que nelas se enquadram.

<sup>72</sup> Essa perspectiva revela-se predominantemente no contexto subsequente aos diálogos de maior proximidade entre Paulo Freire e Karl Marx, sobretudo em decorrência do amadurecimento do pensamento freiriano após a elaboração de *Pedagogia do oprimido*.

opressor(a)-oprimido(a) no *corpus* freiriano. Apesar de a opressão não ser uma categoria de distinção ontológica, a atribuição do epíteto oprimido/oprimida visa a superar as ciladas da identificação exclusivamente genérica de pessoa humana, enraizando, assim, homens, mulheres e pessoas não binárias num determinado contexto histórico e geográfico, e, conseqüentemente, na luta de classes<sup>73</sup>.

Ora, na perspectiva freiriana, a tentativa de realizar uma separação radical entre os seres humanos e os efeitos da realidade histórico-social e econômica pode resultar numa perigosa dicotomização das pessoas em relação ao próprio mundo, submetendo-as, desse modo, a uma nefasta condição de alienação (cf. TORRES, 1979, p. 18).

Nesse caminho, Freire enfatiza sua defesa de um:

Humanismo que não se nutra de visões de um homem ideal, fora do mundo; de um perfil de homem fabricado pela imaginação, por mais bem-intencionado que seja quem o imagine. Humanismo que não leve à procura de concretização de um modelo intemporal, uma espécie de ideia ou de mito, ao qual o homem concreto se *aliene*. Humanismo que, não tendo uma visão crítica do homem concreto, pretende um será para ele [*sic*]; ele que, tragicamente, está sendo uma forma de quase não ser (FREIRE, 2020, p. 96-97; grifo nosso).

Sob essa ótica, a pedagogia freiriana implica um profundo compromisso de problematização de quaisquer modelos hegemônicos de humanização cuja concepção se fundamenta, amiúde, num arcabouço puramente genérico e abstrato, incapaz de superar políticas excludentes e elitistas. Outrossim, cumpre ressaltar que os ideais humanitários em que a fundamentação antropológico-filosófica repousa em atributos particulares como, por exemplo, masculinidade, branquitude, heterossexualidade e europeidade também se revelam

---

<sup>73</sup> A natureza dialética e radicalmente antagonica das relações de classe possui profundas implicações filosóficas e antropológicas em Paulo Freire. No entanto, essa dialética não se coaduna com uma concepção essencialista da natureza humana, na qual o ser humano seria intrinsecamente virtuoso ou maligno. Segundo Freire, “ao não perceberem o problema em forma dialética, os ‘inocentes’ podem considerar a análise que fazemos como algo maniqueísta. Na verdade, porém, de um ponto de vista dialético, a questão não se reduz a uma tão simplista divisão dos seres humanos, entre bons e maus. O que a análise crítica revela, por um lado, é que o sistema capitalista, em si, é o que gera, necessariamente, tal estado de coisas; de outro, é que é inviável transformá-lo convidando as classes dominantes a tomar consciência de seu “erro”. Na verdade, do ponto de vista de seus interesses de classe, elas estão certas e isto é outro ponto que os ingênuos não podem perceber. E não podem porque sua tendência irrefreável é pensar a-historicamente” (FREIRE, 2015a, p. 203). Na pedagogia do(a) oprimido(a), como propõe este capítulo, o ser humano é concebido primordialmente como ser histórico. Com efeito, no quadro teórico freiriano, a suposição de uma essência intemporal, constituinte fundamental da humanidade, não possui qualquer significação efetiva.

desumanizadores, configurando-se, historicamente, como uma manifestação atroz das relações de domínio e sujeição<sup>74</sup>.

A perspectiva freiriana, nesse contexto, distingue-se de um humanismo ingênuo, excessivamente otimista<sup>75</sup> e, principalmente, hesitante em sua tarefa de problematizar leituras demasiadamente generalistas ou até mesmo supostamente neutras, inclusive apoiadas por diversas correntes progressistas, a exemplo da concepção de dignidade humana, em especial conforme expressa no direito burguês. Tal conceito, por si só, revela-se insuficientemente elucidativo e suas consequências sociais frequentemente assumem formas fragmentárias e escassas, com resultados pouco palpáveis para um número substancial de indivíduos<sup>76</sup>.

Certamente, seria excessivamente simplista e ilusório abordar a questão da alienação humana no contexto hodierno dentro dos estreitos confins do direito positivo<sup>77</sup>. É crucial reconhecer que, embora sejam inegáveis os avanços sociais e as conquistas históricas da classe oprimida, que foram reforçados e reiterados pelos princípios consagrados na *Declaração universal dos direitos humanos*, é igualmente importante admitir que o direito burguês não possui as condições necessárias e, a bem da verdade, sequer aspira à superação da divisão social em classes, que constitui a raiz última das relações de opressão na sociedade capitalista.

Na literatura freiriana, o conceito de dignidade humana, isto é, de humanização, assume concreção e tangibilidade, porque imbuída de matizes históricos, sociais e econômicos. Nesse cenário, a humanização e a dignidade humana se interligam de forma indissociável cujas semânticas se encontram em íntima consonância, evocando um (ante)projeto histórico-social e utópico<sup>78</sup> de libertação, no qual a emancipação humana frente à alienação é almejada.

---

<sup>74</sup> Destacamos, nesse contexto, a grave problemática da perspectiva colonialista que subjaz à ideia da dignidade humana, ou seja, sua identificação quase imediata e exclusiva à identidade do homem branco e burguês, especialmente, do europeu (cf. TRINDADE, 2012, p. 15).

<sup>75</sup> “A pedagogia crítica estabelece que a práxis é humanização e que a humanização só pode ter lugar na práxis se for para evitar uma mistificação excessivamente otimista do potencial humano” (FERNANDES, 2016, 493).

<sup>76</sup> Nessa perspectiva, Souza (2015, p. 25) ilustra bem a questão em apreço, ao afirmar que “a dignidade da pessoa humana se tornou, no ordenamento jurídico brasileiro, uma espécie de totem, um símbolo sagrado e indefinível, que circula duplamente entre as dimensões mágicas e práticas. Com seu poder simbólico, passou a figurar em demandas das mais diversas, trazendo sentidos cada vez mais distintos e inimagináveis para sua mensagem”.

<sup>77</sup> Em *Sobre a questão judaica*, Karl Marx (2010b) endereçou uma série de provocações críticas à *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, de importância significativa para o contexto posterior aqui discutido. De acordo com Glauber Ataíde (2022, p. 330), “as críticas de Marx aos direitos humanos não significam que ele não conferia certos direitos aos indivíduos. Suas críticas contra a objetificação do trabalhador ou sua redução a um simples apêndice de máquina na produção capitalista já sinalizam esta preocupação desde suas obras de juventude. Sua crítica reside, principalmente, no fato de que uma emancipação formal não elimina a alienação social real”.

<sup>78</sup> Sobre o sentido de utopia, Freire explicita: “para mim, a utopia não consiste no irrealizável, nem é idealismo, mas, sim, a dialetização dos atos de denunciar e anunciar, os atos de denunciar a estrutura desumanizante e de anunciar a estrutura humanizante. Por essa razão, a utopia também é engajamento histórico. A utopia exige o conhecimento crítico. É um ato de conhecimento. Não posso denunciar a estrutura desumanizante se não a



Na esteira da filosofia marxiana, a compreensão da humanização na pedagogia da(o) oprimida(o) envolve, primordialmente, embora não exclusivamente, a garantia dos meios essenciais para a subsistência, como alimento, bebida, moradia e vestimenta. Tais meios são imprescindíveis para salvaguardar a sustentabilidade da existência humana. A privação ou precarização desses recursos configura, de forma rigorosa, uma desumanização. Logo, Freire admite que “o sonho pela humanização, cuja concretização é sempre processo, e sempre devir, passa pela ruptura das amarras reais, concretas de ordem econômica, política, social, ideológica que nos estão condenando à desumanização” (FREIRE, 2016b, p. 137).

O humanismo freiriano revela-se, assim, de caráter radical<sup>79</sup>, no sentido delineado no capítulo anterior. Nessa perspectiva, a luta em prol da humanização implica a superação do sistema capitalista<sup>80</sup>, especialmente no contexto atual da América Latina, caracterizado pela exploração neoliberal sob a égide ideológica da globalização<sup>81</sup>. Por conseguinte, o “humanismo, que vendo os homens no mundo, no tempo, ‘mergulhados’ na realidade, só é verdadeiro enquanto se dá na ação transformadora das estruturas em que eles se encontram ‘coisificados’, ou quase ‘coisificados’ ” (FREIRE, 2020, p. 97).

O humanismo freiriano, por conseguinte, antagoniza substancialmente o desígnio político-filosófico burguês:

O mundo mais humano de suas justas aspirações, contudo, é a contradição antagônica do “mundo humano” dos opressores – mundo que possuem com direito exclusivo – e em que pretendem a impossível harmonia entre eles, que

---

perscruto para conhecê-la. Não posso anunciar se não conheço. No entanto, entre o momento de anúncio e a realização dele, há algo que precisa ser posto em evidência: o anúncio não é o anúncio de um projeto, mas, sim, de um anteprojeto, pois é na práxis histórica que o anteprojeto se faz projeto. É ao agir que posso transformar meu anteprojeto em projeto; em minha biblioteca tenho um anteprojeto que se torna projeto mediante a práxis, e não por meio do blá-blá-blá. Além disso, entre o anteprojeto e o momento da realização ou da concretização do projeto, há este tempo que se chama tempo histórico; é exatamente a história que devemos criar com nossas mãos e que devemos fazer: é o tempo das transformações que devemos realizar; é o tempo do meu engajamento histórico. Por essa razão, só os utopistas – que foi Marx senão um utopista? Que foi Guevara senão um utopista? – podem ser proféticos e portadores de esperança” (FREIRE, 2016a, p. 58-59).

<sup>79</sup> “A libertação autêntica, que é a humanização em processo, não é uma coisa que se deposita nos homens. Não é uma palavra a mais, oca, mitificante. É práxis, que implica na ação e na reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo” (FREIRE, 2016c, p. 118).

<sup>80</sup> A questão da luta de classes emerge, assim, como um pilar essencial dentro do postulado humanista freiriano. Segundo a visão de Freire, “na verdade, não há humanização sem libertação, assim como não há libertação sem transformação revolucionária da sociedade de classes, em que a humanização é inviável” (FREIRE, 2015a, p. 201).

<sup>81</sup> Os escritos tardios do conjunto de obras de Paulo Freire problematizaram questões contemporâneas em evidência no crepúsculo do século XX, a exemplo do neoliberalismo e da globalização. De acordo com Freire, “o discurso ideológico da globalização procura disfarçar que ela vem robustecendo a riqueza de uns poucos e verticalizando a pobreza e a miséria de milhões. O sistema capitalista alcança no neoliberalismo globalizante o máximo de eficácia de sua malvadez intrínseca” (FREIRE, 1997a, p. 248). No entanto, Paulo Freire não se dedicou a realizar uma análise crítico-filosófica de natureza sistemática do neoliberalismo ou da globalização. Por conseguinte, para uma leitura crítica mais aprofundada, sugerimos, de Milton Santos (2001): *Por uma outra globalização*.

“coisificam,” e os oprimidos, que são “coisificados”. Como antagônicos, o que serve a uns, necessariamente desserve aos outros (FREIRE, 2016c, p. 225).

Nesse contexto, é apropriado voltar nossa atenção para uma importante questão enfatizada por Miguel Arroyo. Em sua obra mais recente, *Vidas re-existentes*, Arroyo problematiza as nuances histórico-filosóficas e pedagógicas de diversas perspectivas que, sob o manto da designação humanista, paradoxalmente, contribuíram para a desumanização de classes, gêneros, raças e povos que, ao longo dos tempos, foram sistematicamente oprimidos(as). Sob uma perspectiva freiriana, Arroyo (2023, p. 110) nos adverte, inclusive, em relação ao humanismo caracterizado pelas “[...] dicotomias de humanos/in-humanos que as seleções capitalistas de trabalho, da apropriação da terra, da renda, incorporam”.

Na *Pedagogia do oprimido*, Paulo Freire (2016c, p. 79) argumenta que um humanismo que tem origem nos interesses da classe opressora é, em sua essência, um egoísmo mascarado por uma generosidade (dis)simulada que coisifica as(os) oprimidas(os). Nesse contexto, a classe oprimida torna-se a objetificação do suposto altruísmo burguês, uma redução brutal que perpetua, de forma impiedosa, as relações de opressão e subalternidade. Denominado por Freire como *humanitarismo*, essa perspectiva opera como um instrumento sutil, embora implacável, de violência e desumanização, arquitetado, assim, sob o falso pretexto da benevolência:

O seu “humanitarismo”, e não humanismo, está em preservar a situação de que são beneficiários e que lhes possibilita a manutenção de sua falsa generosidade a que nos referimos no capítulo anterior. Por isto mesmo é que reagem, até instintivamente, contra qualquer tentativa de uma educação estimulante do pensar autêntico, que não se deixa emaranhar pelas visões parciais da realidade, buscando sempre os nexos que prendem um ponto a outro, ou um problema a outra. Na verdade, o que pretendem os opressores “é transformar a mentalidade dos oprimidos e não a situação que os oprime”<sup>82</sup>, e isto para que, melhor adaptando-os a esta situação, melhor os domine (FREIRE, 2016c, p. 107-108).

Ideologicamente, as perspectivas humanistas burguesas<sup>83</sup> frequentemente se autodenominam defensoras dos direitos humanos e da produção econômica considerada real.

---

<sup>82</sup> Aqui Paulo Freire se refere diretamente a Simone de Beauvoir (1963, p. 34).

<sup>83</sup> A referência às perspectivas humanistas burguesas, neste contexto, não designa uma categoria rigorosa para fins analíticos. Reconhecemos que essa expressão é apenas uma generalização, porém útil para destacar uma tendência subjacente de correntes de pensamento que, embora reivindicuem um compromisso com princípios humanitários de valorização da dignidade humana, também mantêm uma relação fundamental com a lógica capitalista de expropriação e exploração. Desse modo, ao fazermos essa generalização, não negamos a diversidade e a

No entanto, na prática efetiva, o agente real da produção, o destinatário final para o qual a atividade produtiva se dirige, constitui-se como a abstração monetária, ou seja, o capital, que surge como a causa primordial e última do processo produtivo (cf. LAUREANO, 2018, p. 108). Ora, a afirmação burguesa de um humanismo filosófico na vanguarda dos direitos humanos, da democracia e da liberdade, enquanto perpetua um modelo produtivo submetido ao mecanismo impessoal do capital cujo desiderato último é, primordialmente, a satisfação dos interesses do mercado, configura-se como uma contradição intrínseca e irremediável.

Não obstante, a questão da humanização/desumanização, sobretudo no contexto da alienação capitalista, torna-se sobretudo imperiosa. De acordo com Freire, numa perspectiva existencial, política, econômica e cultural:

O problema de sua humanização, apesar de sempre dever haver sido, de um ponto de vista axiológico, o seu problema central, assume, hoje, caráter de preocupação iniludível. Constatar esta preocupação implica, indiscutivelmente, em reconhecer a desumanização, não apenas como viabilidade ontológica, mas como realidade histórica. É também, e talvez sobretudo, a partir desta dolorosa constatação, que os homens se perguntam sobre a outra viabilidade – a de sua humanização (FREIRE, 2016c, p. 61-62).

Dessarte, o humanismo freiriano se erige como uma filosofia da práxis comprometida com a emancipação e humanização da classe oprimida. Ele se norteia por uma perspectiva intrinsecamente crítica, reflexiva e proativa, inamovível diante dos antagonismos sociais essencialmente conflitantes que perpetuam a privação de condições materiais e culturais para a efetivação da dignidade humana, sobretudo entre os(as) oprimidos(as). Sob essa ótica, o humanismo freiriano destaca-se pela marcante ênfase na dimensão política da educação<sup>84</sup>, revelando, assim, uma opção preferencial pelas(os) desfavorecidas(os) e deserdadas(os) do mundo, enquanto se dedica ao desvelamento das condições históricas, filosóficas, sociais e econômicas concretas que engendram a opressão e a desumanização (cf. CHACON, 2021, p. 113).

---

complexidade de abordagens dentro dessas correntes filosóficas e econômicas, e, portanto, essa referência intenciona apenas pontuar as interações entre perspectivas humanistas e o capitalismo.

<sup>84</sup> A investigação sobre a politicidade do fenômeno educativo será tematizada no último capítulo desta tese.

## 2.2 A historicidade e inconclusão humana

O desenvolvimento da antropologia em Paulo Freire possui uma sutil, porém significativa inflexão de caráter filosófico<sup>85</sup>. No contexto das reflexões delineadas por Paulo Freire na década de 1950, evidencia-se um esforço de compreender a situação fundamental do ser humano. De um modo ou de outro, essa perspectiva ecoou por toda sua literatura e, assim, consolidou-se como um aspecto de relevância singular. Nesse sentido, Freire explorou, conforme elucidaremos aqui, a natureza profundamente relacional do ser humano, capaz de apreender a própria existência no mundo e vislumbrar horizontes para além da realidade imediata. Ademais, a ênfase freiriana recai também sobre a habilidade humana em discernir a dimensão temporal da existência, conectando-a profundamente à história (cf. PAIVA, 2000, p. 100).

O postulado ontológico da historicidade humana é, portanto, um dos preceitos axiais da antropologia filosófica freiriana. Conforme Paulo Freire: “os homens, ao contrário do animal, não somente vivem, mas existem, e sua existência é histórica” (FREIRE, 2016c, p.151). O animal não humano, incapaz de dar sentido, vive imerso num presente esmagador, num instante que se manifesta apenas como ambiente circundante, um puro habitat. O ser humano, por sua vez, faz do presente seu espaço histórico de ação consciente e transformadora (cf. FREIRE, *op. cit.*, p. 154-155). Nessa diferenciação ontológica entre os seres humanos e os animais não racionais, Freire realça a condição humana, de maneira geral, como aquela de um ser histórico, inacabado e consciente de sua própria inconclusão (cf. *Ibidem*, p. 126).

Por conseguinte, a antropologia freiriana possui, *a priori*, nuances mais genéricas e abstratas a respeito da humanidade<sup>86</sup>. É bem verdade que mesmo em seus escritos mais tardios, Freire reiteradamente enfatizou o problema geral da condição fundamental do ser humano.

---

<sup>85</sup> Reiteramos aqui que seria um erro de grande monta limitar o ideário crítico de Paulo Freire a uma esfera rigidamente estática, restringindo-o a um cenário monolítico. Tal propensão simplista cuja manifestação seria uma representação unidimensional, obliteraria o desenvolvimento intrínseco de suas concepções filosóficas. Como se mencionou em nota 4 do capítulo anterior, esse percurso tem origem em um idealismo influenciado por sua afinidade com o pensamento católico moderno, progredindo gradualmente em direção à abordagem dialética da realidade, um tema que perpassa, especialmente, seus escritos mais recentes.

<sup>86</sup> Conforme Paiva (2000, p. 101) observou, durante os anos de 1950, a linguagem freiriana contrata daquela comumente empregada por correntes de pensamento de esquerda, mesmo quando voltada para conteúdos análogos. Não obstante, essa questão constitui um aspecto sensível, suscitando consideráveis divergências na hermenêutica dos escritos freirianos. Em contraposição, Torres (1976, p. 70) postula que “o pensamento político de Freire, já desde seus primeiros escritos, é eminentemente socialista”. Entretanto, sustentamos que, embora o compromisso de Freire com a humanização da classe oprimida tenha sido uma constante em sua trajetória intelectual e prática educacional, sabe-se que a filosofia marxiana exerceu uma influência duradoura e indelével na formação crítica do humanismo freiriano. Esse impacto foi, porém, progressivo, evidenciando uma relação complexa de constante aproximação e distanciamento.

Entretanto, é no encontro com o pensamento de Karl Marx, especialmente no contexto de criação da *Pedagogia do oprimido*, que Freire obteve o instrumental filosófico necessário para aprofundar suas reflexões em termos mais tangíveis, materiais – ou seja, a partir dos desfavorecidos(as) e esfarrapados(as) do mundo, da práxis concreta do(a) oprimido(a), de maneira singular e não apenas da humanidade de forma genérica<sup>87</sup>.

Nesse horizonte, embora a contínua inquietude diante da condição fundamental humana tenha permeado a totalidade da trajetória filosófica de Paulo Freire, é inegável que o diálogo com a literatura marxiana e a tradição marxista desempenhou um papel crucial no amadurecimento de sua antropologia. Esse diálogo conferiu ao ideário freiriano um maior grau de concreção, pavimentando o caminho para a emergência da representação mais distintiva do humanismo filosófico em Paulo Freire: a figura do(a) oprimido(a).

Considerando isso, o caminho aqui seguido de estudo da antropologia filosófica freiriana origina-se da análise mais ampla concernente à natureza humana. No entanto, sem que se esgote a visão de nosso autor, reiteramos que essa abordagem segue uma trajetória discursiva que se desloca do plano geral para o específico. Noutras palavras, ele parte da apreensão da humanidade como um todo para chegar a uma interpretação singular e concreta<sup>88</sup>, na qual se ressalta a figura do(a) oprimido(a) em sua situação histórico-antropológica. Nesse sentido, reiteramos a importância do problema central da nossa tese. Ora, é precisamente em razão do problema da alienação/desumanização que reside o ponto de virada da antropologia filosófica freiriana.

Diante dessa consideração, ressalta-se a necessidade premente de conduzir uma leitura cuidadosa da argumentação esboçada por Freire, com o intuito de se alcançar uma compreensão mais profunda sob perspectivas filosóficas.

Na *Pedagogia do oprimido*, Freire (2016c, p. 149-152) argumenta que a impossibilidade de o animal não humano se dissociar de sua própria atividade e contemplá-la reflexivamente resulta de uma limitação em conferir significado transcendente às transformações que engendra no mundo. Sua atividade, assim, se manifesta apenas como aderência a si mesmo, e os

---

<sup>87</sup> A presente alegação remete ao contexto da concepção filosófica de seu pensamento. Em um plano mais prático, no domínio da experiência cotidiana, não foi Karl Marx quem conduziu Paulo Freire em direção aos(as) oprimidos(as), mas, sim, o inverso, conforme ele próprio afirmou: “[...] a realidade dura do favelado, a realidade dura do camponês, a negação do seu ser como gente, a tendência àquela adaptação de que a gente falou antes, aquele estado quase inerte diante da negação da liberdade... Aquilo tudo me remeteu a Marx. Eu sempre digo, não foram os camponeses que disseram a mim: Paulo, tu já leste Marx? Não! De jeito nenhum! Eles não liam nem jornal. Foi a realidade deles que me remeteu a Marx, e eu fui a Marx” (FREIRE, 2021a, p. 422).

<sup>88</sup> “A reflexão que propõe, por ser autêntica, não é sobre este homem abstração nem sobre este mundo sem homens, mas sobre homens em suas relações com o mundo” (FREIRE, 2016c, p. 150).

resultados dessa transformação no mundo não o elevam para além de sua própria vivência. Tanto a atividade quanto o animal são, portanto, indissociáveis, de maneira que a autonomia de propósito lhe escapa, pois o ponto de decisão reside na espécie à qual pertence. O animal não humano, constitui-se, portanto, como um "ser fechado em si" (FREIRE, 2016c, p. 149).

A impossibilidade de objetivar a própria atividade e a carência de propósitos originados e dirigidos por si próprio resultam em uma vivência ágrafa, desprovida de uma consciência histórica. Sendo assim, o animal encontra-se imerso em um mundo destituído de sentido, onde não consegue conceber o ontem nem o amanhã, experimentando apenas um presente avassalador. Essa carência de consciência histórica o mantém desconectado da construção de uma narrativa temporal e, por conseguinte, vive numa realidade mais imediata (cf. FREIRE, *op. cit.*, p. 150).

Nesse contexto, Freire (*Ibid.*, p. 151) reforça que o animal não humano é destituído de uma apreensão específica de "aqui", "agora", "ali", "amanhã" ou "ontem", uma vez que lhe falta a consciência de sua própria identidade. Sua vivência se encontra rigidamente determinada, incapaz de transpor as barreiras impostas pelo momento presente, pelo contexto espacial atual ou pelo porvir. Sua vivência, portanto, se desdobra fundamentalmente no momento imediato, com a orientação primordial direcionada por seus instintos e imperativos momentâneos.

Se a vida do animal se dá em um suporte atemporal, plano, igual, a existência dos homens se dá no mundo que eles recriam e transformam incessantemente. Se, na vida do animal, o aqui não é mais que um "habitat" ao qual ele "contata", na existência dos homens o aqui não é somente um espaço físico, mas também um espaço histórico (*In loc. cit.*)

Nesse sentido, para os animais não racionais, o mundo se mostra meramente como um suporte para suas necessidades imediatas e instintivas<sup>89</sup>. De acordo com Freire (2016c, p. 153), a constituição fundamental do ser animal se realiza com uma complexa relação com o seu entorno, pois fosse assim, esse ambiente assumiria a magnitude do mundo. Tal conceito, além de evocar a natureza material denota as transformações conscientes engendradas na realidade e, conseqüentemente, na atribuição de sentido sobre ela. Ora, pelo contrário, a natureza do animal é de pura aderência, ou seja, ela reside na habilidade de adaptar-se a esse ambiente.

---

<sup>89</sup> "Os animais, que não trabalham, vivem no seu 'suporte' particular, a que não transcendem. Daí que cada espécie animal viva no 'suporte' que lhe corresponde e que estes 'suportes' sejam incomunicáveis entre si, enquanto que franqueáveis aos homens" (FREIRE, 2016c, p. 195).

Dessa forma, a atividade produtora do animal se submete primordialmente à imperiosa satisfação de necessidades físicas, as quais carecem de complexidade ou desafio intelectual.

Diferentemente, o ser humano<sup>90</sup> se vincula ao mundo com uma perspectiva singular: para a humanidade, o mundo assume um papel de suma importância, revelando-se como o contexto primordial que permeia suas interações e existência. Nessa complexa conjuntura, a "ex-sistência" humana adquire um significado profundo, pois denota a extraordinária habilidade de transcender os limites de seu próprio existir, estabelecendo interconexões significativas com a realidade circundante. Essa peculiar capacidade humana lhe permite elevar-se acima das demandas instintivas, possibilitando uma conexão profunda e enriquecedora com o ambiente e seus próprios semelhantes. Dessa forma, o ser humano pode moldar sua trajetória existencial em um sentido amplo e reflexivo, abraçando uma busca por sentido e compreensão que escapa ao domínio imediato das necessidades primárias.

Nesse sentido, diz-nos Freire:

[...] Estar no mundo sem fazer história, sem por ela ser feito, sem fazer cultura, sem “tratar” sua própria presença no mundo, sem sonhar, sem cantar, sem musicar, sem pintar, sem cuidar da terra, das águas, sem usar as mãos, sem esculpir, sem filosofar, sem pontos de vista sobre o mundo, sem fazer ciência, ou teologia, sem assombro em face do mistério, sem aprender, sem ensinar, sem ideias de formação, sem politizar não é possível (FREIRE, 2015b, p. 57).

Na filosofia da práxis freiriana, sobressai uma característica peculiar à humanidade, desvelada em sua capacidade de discernir-se da natureza<sup>91</sup> e elevar-se à esfera do fenômeno cultural. Ao investir-se da atividade transformadora que opera sobre o domínio físico, delineada, pois, sob a égide do trabalho, o ser humano concede à natureza uma feição enriquecida com traços eminentemente humanos. Nesse sentido, o ser humano manifesta uma dimensão ontológica que transcende a simples presença no mundo, definindo-o, assim, como um ser cultural. Esse fenômeno se desdobra à medida que, por meio da práxis, o ser humano se desvincula do domínio da manifestação objetiva e, impelido pelo inelutável fluxo temporal,

---

<sup>90</sup> Conforme destaca Ortega y Gasset (2002, p. 27), “mientras todos los demás seres coinciden con sus condiciones objetivas — con la naturaleza o circunstancia —, el hombre no coincide con ésta, sino que es algo ajeno y distinto de su circunstancia”.

<sup>91</sup> Na perspectiva freiriana, a noção do mundo físico (*physis*) encontra sua representação no conceito de natureza: o domínio dos fenômenos cósmicos que exibem objetividade e observabilidade. No entanto, é perceptível que o autor não se empenhou em desenvolver uma interpretação rigorosa da ontologia da *physis*, ficando evidente, inclusive, a ausência, em seus escritos, de uma exploração profunda da própria natureza em si mesma (cf. COLLONI, 2019, p. 335).

reconhece em si mesmo uma potência criativa e revitalizadora dos complexos enredos da realidade (cf. COLLONI, 2019, p. 335).

Na presente concepção, a mulher, o homem e as pessoas não binárias se elevam como incansáveis reconstrutores(as) do mundo, numa edificação árdua da realidade, onde se reconhecem como sujeitos ativos de seu próprio universo e de sua história. Nesse contexto, surge uma relação simbiótica entre os indivíduos e o mundo que os envolve. Essa interação, muito distante de se restringir a uma dicotomia estática, é, antes, uma relação dialética entre a realidade objetiva e a humanidade, uma sinergia que os funde numa unidade inextricável (cf. HENZ, 2019, p 382-383). De acordo com Paulo Freire (2000, p. 40), “a consciência do mundo e de mim me fazem um ser não apenas no mundo, mas com o mundo e com os outros. Um ser capaz de intervir no mundo e não só de a ele se adaptar”.

Nesse âmbito especulativo, manifesta-se uma relevante distinção entre os conceitos de emersão e imersão em Paulo Freire (cf. CINTRA, 1998, p. 48), o que, por conseguinte, reforça a discrepância ontológica entre o ser humano e o animal não racional em destaque aqui<sup>92</sup>. O humano, ao emergir da natureza, transcende sua condição natural e se insere na esfera cultural, estabelecendo-se como um ser racional e histórico. Em contraste, o animal não racional permanece imerso na natureza, alheio à possibilidade de transcendência ou tomada de distância em relação ao mundo circundante. Essa diferenciação fundamental destaca a singular capacidade humana de “ad-mirar” o mundo<sup>93</sup>, de adotar uma postura contemplativa que lhe permita uma compreensão mais abrangente e reflexiva da realidade.

Com efeito, a perspectiva antropológico-filosófica de Paulo Freire reconhece a curiosidade como um elemento vital da condição humana, atribuindo-lhe, desse modo, o devido relevo<sup>94</sup>. Sob essa ótica, a curiosidade surge como uma força motriz que impulsiona os seres humanos à superação dos limites da existência social, em busca de experiências enriquecedoras

---

<sup>92</sup> “[...] Os homens são seres da práxis. São seres do que fazer, diferentes, por isto mesmo, dos animais, seres do puro fazer. Os animais não “admiram” o mundo. Imergem nele. Os homens, pelo contrário, como seres do que fazer, “emergem” dele e, objetivando-o, podem conhecê-la e transformá-la com seu trabalho” (FREIRE, 2016c, p.195).

<sup>93</sup> “Ad-mirar é objetivar um ‘não-eu’. É uma operação que, caracterizando os seres humanos como tais, os distingue do outro animal. Está diretamente ligada à sua prática consciente e ao caráter criador de sua linguagem. Ad-mirar implica pôr-se em face do ‘não-eu’, curiosamente, para compreendê-lo. Por isto, não há ato de conhecimento sem admiração do objeto a ser conhecido. [...] Talvez não seja demasiado insistir em que este esforço, desenvolvido no contexto teórico, se esvazia, se se rompe a unidade dialética entre este contexto e o contexto concreto. Em outras palavras, se se rompe a unidade dialética entre prática e teoria” (FREIRE, 2015a, p. 84-85).

<sup>94</sup> “A curiosidade é, junto com a consciência da incompletude, o motor essencial do conhecimento. Se não fosse pela curiosidade não aprenderíamos. A curiosidade nos empurra, nos motiva, nos leva a desvelar a realidade através da ação. Curiosidade e ação se relacionam e produzem diferentes momentos ou níveis de curiosidade” (FREIRE, 2018b, p. 27).



e descobertas que alimentam o constante desejo por mudanças profundas e significativas. Noutros termos, a curiosidade aviva a inquietação própria do espírito humano, incitando-nos à dúvida e à indagação. Tal ímpeto, inicialmente até ingênuo, pode se transformar em uma atitude profundamente epistemológica, direcionada à busca do conhecimento e à compreensão do mundo, evidenciando, pois, a capacidade humana para explorar os complexos enigmas da existência.

Na verdade, a curiosidade ingênua que, “desarmada”, está associada ao saber do senso comum, é a mesma curiosidade que, criticizando-se, aproximando-se de forma cada vez mais metodicamente rigorosa do objeto cognoscível, se torna curiosidade epistemológica. Muda de qualidade mas não de essência. A curiosidade de camponeses com quem tenho dialogado ao longo de minha experiência político-pedagógica, fatalistas ou já rebeldes diante da violência das injustiças, é a mesma curiosidade, enquanto abertura mais ou menos espancada diante de “não-eus”, com que cientistas ou filósofos acadêmicos “admiram” o mundo. Os cientistas e os filósofos superam, porém, a ingenuidade da curiosidade do camponês e se tornam epistemologicamente curiosos. A curiosidade como inquietação indagadora, como inclinação ao desvelamento de algo, como pergunta verbalizada ou não, como procura de esclarecimento, como sinal de atenção que sugere alerta faz parte integrante do fenômeno vital. Não haveria criatividade sem a curiosidade que nos move e que nos põe pacientemente impacientes diante do mundo que não fizemos, acrescentando a ele algo que fazemos (FREIRE, 2015b, p. 33).

Na singular condição humana, a faculdade da reflexão se desvenda, revelando a capacidade distintiva de pensar criticamente e transformar, de modo criativo, a realidade em que o humano está inserido<sup>95</sup>. A existência, assim elevada a tal perspectiva, transcende, como salientado, a simples presença no mundo, adquirindo um profundo significado filosófico. À medida que sua compreensão do mundo se expande, o ser humano é instado a reconhecer a conexão intrínseca e dialética entre sua própria existência e a realidade.

A díade composta pelo mundo e o ser humano é, portanto, indissociável, movendo-se em harmoniosa interdependência. A apreensão completa de um desses elementos demanda a simultânea apreensão e validação do outro. O mundo não pode existir plenamente sem a presença humana, assim como o ser humano não pode existir de forma isolada do mundo e de sua envolvente realidade. Cada movimento social, sem exceção, surge das complexas interações entre o ser humano e o mundo que o circunda (cf. SOLON FREIRE, 2014, p. 196).

---

<sup>95</sup> Nesse sentido, “si, por falta de incendio o de caverna, no puede ejercitar la actividad o hacer de calentarse, o por falta de frutos, raíces, animales, la de alimentarse, el hombre pone en movimiento una segunda línea de actividades: hace fuego, hace un edificio, hace agricultura o cacería” (ORTEGA Y GASSET, 2002, p. 25-26).

Desse modo, o polo mundo se apreende como a realidade social em sua complexidade, constituindo-se em espaço de significativo valor histórico, uma esfera sujeita às vicissitudes de forças antagônicas e à fluidez das mudanças perenes. Ele se revela como o *locus* no qual se desenvolvem as tramas da opressão engendradas pela divisão social de classe, bem como das múltiplas contradições daí emergentes. Dessarte, o mundo, nesse contexto, ultrapassa sua função sustentadora, revelando-se como espaço que se temporaliza ao longo dos acontecimentos, uma geografia que carrega consigo as marcas da história e da tessitura cultural e econômica que dá forma ao tecido da experiência humana. Nesse horizonte, Freire reconhecia:

[...] Minha terra não é apenas o contorno que tenho definido, claro, na memória e que posso reproduzir de olhos fechados, mas é sobretudo um espaço temporalizado, geografia, história, cultura. Minha terra é dor de milhões, é fome, é miséria, é esperança também de milhões igualmente famintos de justiça. Minha terra é a coexistência dramática de tempos díspares confundindo-se às vezes no mesmo espaço geográfico atraso, miséria, pobreza, fome, tradicionalismo, consciência mágica, autoritarismo, democracia, modernidade e pós-modernidade (FREIRE, 2013, p. 42).

Na perspectiva da pedagogia do(a) oprimido(a), a *physis* se apresenta como uma entidade objetiva cuja independência de sua própria existência é inegável, mas, ao mesmo tempo, uma realidade passível de ser apreendida e modificada. Logo, não apenas a *physis* em si, mas o próprio mundo não constitui uma realidade estática nem sequer uma congêrie carente de relações internas entre elementos diversos. Em verdade, o mundo aqui denota a totalidade da existência humana que envolve, por exemplo, desde as interações interpessoais até os complexos dramas de domínio e opressão, os cânones normativos da sociedade, as (super)estruturas pedagógicas, científicas e filosóficas, bem como os enredos das tradições histórico-culturais.

Sob esse prisma, Paulo Freire destacou enfaticamente a realidade em devir, como testemunham estas suas palavras:

Um dos saberes primeiros, indispensáveis a quem, chegando a favelas ou a realidades marcadas pela traição a nosso direito de ser, pretende que sua presença se vá tornando convivência, que seu estar no contexto vá virando estar como ele, é o saber do futuro como problema e não como inexorabilidade. É o saber da História como possibilidade e não como determinação. *O mundo não é. O mundo está sendo* (FREIRE, 2015b, p. 74; grifo nosso).

Na pedagogia do(a) oprimido(a), desponta, portanto, uma consonância intrínseca entre antropologia filosófica e filosofia da história, verdadeiros pilares da discussão filosófica. Tal quadro teórico fornece a Paulo Freire a base para sua elaboração interpretativa da alienação/desumanização. O autor desenvolve, desse modo, uma espécie de *res magna* em seu ideário crítico, qual seja, uma perspectiva ontológica que enfatiza a historicidade dos seres humanos e, por conseguinte, também a do mundo. Nos termos de Freire, tal perspectiva reconhece os humanos como “[...] seres que estão sendo, como seres inacabados, inconclusos, em e com uma realidade, que sendo histórica também, é igualmente inacabada” (FREIRE, 2016c, p. 126; grifo do autor). Assim, a condição humana está irrevogavelmente envolvida em um processo de devir, à semelhança da história. Nessa perspectiva, como parafraseou Chabalgoity (2015, p. 188), “o ser humano está sendo, a história está sendo”.

Ora, o exame do sentido de história torna-se, de fato, oportuno em tal contexto. Segundo a definição de Fiori (1987, p. 70), a história é “[...] temporalização do eu e do mundo num mesmo processo em que, juntos, se constituem e reconstituem, respondendo ao destino de seu encontro originário”. Aqui encontramos algumas pistas para decifrar a proposição freiriana. A história, nesse sentido, desvela-se como a intrincada teia temporal que entrelaça o ser humano ao mundo, num processo singular em que se edificam e reconstroem simultaneamente. A fluidez do tempo e a constante interconexão de experiências revelam a tessitura indissolúvel entre o humano e o vasto universo que o enreda. Nesse movimento dinâmico, o ser humano, agente histórico<sup>96</sup>, assume o protagonismo no palco do mundo<sup>97</sup>, reinterpretando incessantemente a narrativa em que se insere, buscando ininterruptamente o significado e a compreensão de si e da realidade. De forma simultânea, intervém ativamente sobre o contexto circundante e promove, assim, transformações profundas e significativas.

De acordo com a percepção filosófica de Freire, a história vai além do registro cronológico de acontecimentos específicos; ela está profundamente ligada às transformações sociais, consistindo numa relação dialógica em fluxo ininterrupto, tal como uma sinfonia duradoura que se desdobra entre fatos objetivos e percepções subjetivas. Nesse sentido, ela se constitui como um *continuum* de desenvolvimento, recusando-se a ser confinada na moldura de uma realidade estática e inexorável. A história compreende, portanto, um processo em constante mutação, resultante das vivências humanas do(no) mundo e de seus desdobramentos.

---

<sup>96</sup> “[...] O homem é um ser com raízes tempo-espaciais” (FREIRE, 2016a, p. 67).

<sup>97</sup> “Fazer a História é estar presente nela e não simplesmente nela estar representado” (FREIRE, 2017, p. 53).

Logo, “não há realidade histórica – mais outra obviedade – que não seja humana. Não há história sem homens, como não há uma história para os homens, mas uma história de homens que, feita por eles, também os faz, como disse Marx” (FREIRE, 2016c, p. 203). Na continuação desse excerto, Freire nos adverte de que “é precisamente, quando – às grandes maiorias – se proíbe o direito de participarem como sujeitos da história, que elas se encontram dominadas e *alienadas*” (FREIRE, *op. cit.*, p. 204; grifo nosso).

Ora, sob determinada perspectiva, a história se apresenta como dimensão condicionante da existência humana; sob outro enfoque, manifesta-se como expressão nascida da ação humana. Assim, evidencia-se uma distinção conceitual significativa, o discernimento entre *condicionamento e determinação*. Conforme Freire (2021c, p. 94), a experiência humana está sujeita a condicionamentos, embora tais condições não resultem em uma predestinação inexorável. Ainda que sujeita a esses condicionamentos, a existência humana não se constitui determinada, puramente acomodada:

Se sou puro produto da determinação genética ou cultural ou de classe, sou irresponsável pelo que faço no mover-me no mundo e se careço de responsabilidade não posso falar em ética. Isto não significa negar os condicionamentos genéticos, culturais, sociais a que estamos submetidos. Significa reconhecer que somos seres condicionados mas não determinados. Reconhecer que a História é tempo de possibilidade e não de determinismo, que o futuro, permita-se-me reiterar, é problemático e não inexorável (FREIRE, 2015b, p. 20).

A abordagem filosófica humanista de Paulo Freire adota uma postura incisiva ao questionar o determinismo como base para a apreensão da filosofia da história e da própria existência humana. Nosso autor ressalta que a perspectiva determinista da história desenha um futuro predefinido, conforme se eleva com uma inevitável preeminência. No âmbito da perspectiva antropológica, o determinismo incorpora em si a rejeição à compreensão da humanidade em seu incessante vir a ser. Nesse contexto, manifesta-se o caráter mecanicista da interpretação da história e do humano.

Na condição de filosofia da práxis, a perspectiva freiriana não poderia se furtar da análise crítica e problematizadora dos desdobramentos políticos, sociais e econômicos dessa discussão. Por conseguinte, Paulo Freire enfatiza os efeitos deletérios inerentes às interpretações de caráter determinista e mecanicista da história. À vista disso, ele enfatiza:

A prática política que se funda na compreensão mecanicista da História, redutora do futuro a algo inexorável, “castra” as mulheres e os homens na sua capacidade de decidir, de optar, mas não tem força suficiente para mudar a natureza mesma da História. Cedo ou tarde, por isso mesmo, prevalece a compreensão da História como possibilidade, em que não há lugar para as explicações mecanicistas dos fatos nem tampouco para projetos políticos de esquerda que não apostam na capacidade crítica das classes populares (FREIRE, 2023, p. 18).

Nessa conjuntura, a crítica freiriana se volta de maneira preponderante, ainda que não exclusiva<sup>98</sup>, para as ideologias capitalistas, as quais promovem uma concepção fatalista da realidade social, uma espécie de legitimação das relações de opressão, das violências alienantes. Ora, essa é, precisamente, uma preocupação fundamental do ideário humanista freiriano: “daí a crítica permanentemente presente em mim à malvadez neoliberal, ao cinismo de sua ideologia fatalista e a sua recusa inflexível ao sonho e à utopia” (FREIRE, 2015b, p. 16).

Em linhas gerais, o termo ideologia representa um modo pelo qual a interpretação humana do mundo se organiza, originando-se das contradições da realidade. Em virtude do elevado grau de complexidade que envolve a realidade social, especialmente no contexto moderno e capitalista, a capacidade cognitiva humana depara-se com um obstáculo de considerável vulto na busca por uma compreensão mais plena desse cenário. Nesse contexto, a ideologia se revela como um conjunto de perspectivas, ideias e categorizações conceituais de notável relevância, desempenhando um importante papel na simplificação e na atribuição de significado e sentido ao complexo mundo humano. Assumido isso, torna-se imperativo destacar um aspecto essencial do conceito de ideologia. Conforme observam Marx e Engels<sup>99</sup>, a ideologia predominante em uma dada época será sempre a ideologia da classe dominante:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como

---

<sup>98</sup> Paulo Freire também recusa, conforme aludimos no capítulo anterior, quaisquer interpretações marxistas que tenham uma abordagem determinista da história. Conforme ele, “[...] se levarmos às últimas consequências a compreensão da história enquanto ‘fatalismo libertador’, prescindiremos da luta, do empenho para a criação do socialismo democrático, enquanto empreitada histórica. Somem, assim, a ética da luta e a boniteza da briga” (FREIRE, 2016b, p. 71).

<sup>99</sup> A concepção de ideologia em Paulo Freire compartilha, pois, similitudes essenciais com as interpretações marxistas predominantes (vide EAGLETON, 1997; KONDER, 2002; MÉSZÁROS, 2011; LÖWY, 2015).

ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação (MARX; ENGELS, 2007, p. 47).

A supremacia no controle dos meios de produção implica, além da dominação sobre os fundamentos materiais da existência humana, o domínio do imaterial, incorporando as construções intelectuais e culturais, conforme estabeleceram Marx e Engels. As bases materiais e as estruturas de pensamento estão profundamente interligadas, e a burguesia, como classe detentora do poder material, exerce uma influência proeminente para conferir às suas ideias uma reivindicação de universalidade. Nesse sentido, verifica-se um esforço ideológico por parte da burguesia com o objetivo de representar seus próprios interesses de classe como benesses para a sociedade, enquanto simultaneamente os qualifica como naturais e necessários.

A ideologia capitalista se constitui, assim, como uma forma de manipulação deliberada da realidade social, uma deturpação intencional da história com o intuito de preservar o *status quo* e suprimir as aspirações e a resistência da classe oprimida. Com efeito, o fatalismo inerente ao discurso e políticas neoliberais se expressa como uma justificação supostamente lógica para legitimar as agendas do mercado, em detrimento das necessidades humanas (cf. FREIRE, 2015b, p. 99). Aliás, essa pretensa lógica se revela como um véu opaco empregado com o propósito de encobrir a realidade social:

[...] A ideologia tem que ver diretamente com a ocultação da verdade dos fatos, com o uso da linguagem para penumbrar ou opacizar a realidade ao mesmo tempo em que nos torna “míopes”. O poder da ideologia me faz pensar nessas manhãs orvalhadas de nevoeiro em que mal vemos o perfil dos ciprestes como sombras que parecem muito mais manchas das sombras mesmas. Sabemos que há algo metido na penumbra mas não o divisamos bem. A própria “miopia” que nos acomete dificulta a percepção mais clara, mais nítida da sombra. Mais séria ainda é a possibilidade que temos de docilmente aceitar que o que vemos e ouvimos é o que na verdade é, e não a verdade distorcida (FREIRE, 2015b, p. 122-123).

A ideologia fatalista neoliberal<sup>100</sup> possui uma dimensão eficiente<sup>101</sup>, ou seja, a habilidade de persuadir os indivíduos subjugados pela economia de mercado de que a realidade se desvela inexoravelmente dentro dessa moldura. Com efeito, parece não subsistir alternativa senão aquiescer diante da ordem inata dos destinos. De modo eficaz, a ideologia neoliberal almeja inculcar, por exemplo, a percepção da globalização como um fenômeno quase intrínseco à realidade natural, ao invés de reconhecê-la como um desdobramento histórico possível (cf. FREIRE, *op. cit.*, p. 123-124).

A ideologia neoliberal mantém-se presente nos discursos simplistas e manipuladores, os quais possuem o poder de entorpecer tanto os intelectos quanto os corpos, por meio de promessas de modernização com alcance global. No entanto, na realidade concreta, essa ideologia deixa a sociedade à mercê da própria sorte, sobretudo aqueles(as) que se encontram oprimidos(as) e deserdados(as) (cf. ZITKOSKI, 2019, p. 364).

A ideologia fatalista, imobilizante, que anima o discurso neoliberal anda solta no mundo. Com ares de pós-modernidade, insiste em convencer-nos de que nada podemos contra a realidade social que, de histórica e cultural, passa a ser ou a virar “quase natural”. Frases como a “realidade é assim mesmo, que podemos fazer?” Ou “o desemprego no mundo é uma fatalidade do fim do século” expressa bem o fatalismo desta ideologia e sua indiscutível vontade imobilizadora (FREIRE, 2015b, p. 21).

---

<sup>100</sup> De acordo com Michael Heinrich (2004, p. 82), tanto a “economia política científica” quanto a “economia política vulgar” estão imersas, em diferentes graus, no contexto aparente da sociedade burguesa. Esta característica se delinea conceitualmente pela origem compartilhada de suas categorias dentro de um mesmo arcabouço teórico. Vários elementos distintivos compõem esse arcabouço teórico e se encontram em diversas teorias da economia política, embora com variações de conteúdo. Destacamos aqui o antropologismo, que postula a existência de uma “essência humana” específica, uma constituição natural do ser humano com impulsos, necessidades e, especialmente, uma racionalidade particular. Essa concepção atribui à sociedade uma base natural e imutável, embora as nuances da determinação dessa natureza possam variar entre os diferentes autores. No entanto, subjacente a essa concepção, encontra-se sempre o indivíduo possuidor de mercadorias, seja como produtor, na tradição clássica, seja como consumidor, no marginalismo. Outro elemento destacado por Heinrich é o individualismo, que concebe a sociedade como composta diretamente por indivíduos atomizados, cada um carregando em si a mencionada “essência humana”. Qualquer desafio à coesão social, portanto, é compreendido como necessitando de uma solução que remete a esses indivíduos. Além disso, o a-historicismo, derivado do antropologismo e do individualismo, constitui outro importante elemento. Se a sociedade é imediatamente constituída por indivíduos, e esses indivíduos são moldados por sua natureza antropológica, então somente formas específicas de associação social podem ser consideradas adequadas ou inadequadas a essa natureza. Assim, emerge uma dicotomia entre sociedades “naturais” e “não naturais”, sendo as primeiras aquelas que se alinham com a natureza humana. Considerando que essa natureza inclui a posse de mercadorias, a forma “natural” de sociedade é aquela que se baseia na produção de mercadorias. Nesse contexto, também é pertinente evocar a crítica de Mark Fisher (2020, p. 9): “ao assistir *Filhos da Esperança*, é inevitável lembrar da frase atribuída a Fredric Jameson e Slavoj Žižek, de que é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo. Esse slogan captura precisamente o que quero dizer por ‘realismo capitalista’: o sentimento disseminado de que o capitalismo é o único sistema político e econômico viável, sendo impossível imaginar uma alternativa a ele”.

<sup>101</sup> “No fundo, a ideologia tem um poder de persuasão indiscutível. O discurso ideológico nos ameaça de anestesiar a mente, de confundir a curiosidade, de distorcer a percepção dos fatos, das coisas, dos acontecimentos” (FREIRE, 2015b, p. 129).

A ideologia burguesa confere assim um sentido de naturalidade à realidade vigente, quase investindo-a com uma aura sacra, enquanto simplifica a complexidade do passado através de uma narrativa que escapa das problematizações profundas, delineando, por adição, um percurso inevitável para o futuro. Evidencia-se, assim, uma espécie de “[...] poder invisível da *domesticação alienante* que alcança a eficiência extraordinária no que venho chamando “burocratização da mente”” (FREIRE, 2015b, p. 111; grifo nosso).

De acordo com Freire, a ideologia neoliberal implica, portanto, uma disposição para abraçar uma vulnerabilidade completa diante do poder absoluto dos acontecimentos, os quais não apenas se desenrolaram por um imperativo incontestável, mas também se situam além de qualquer perspectiva de serem concretamente reorientados ou alterados. Nesse prisma, a esfera da ação humana encontra-se violentamente cerceada<sup>102</sup>. Conforme emerge da desvinculação temporal, onde o amanhã ora se desvela como uma extensão do presente, ora se configura como um porvir predestinado, não se vislumbra espaço para o arbítrio humano; ao contrário, instaura-se uma aceitação submissa do presente ou do que surgirá no horizonte futuro (cf. FREIRE, *op. cit.*, p. 112).

Seria, realmente, uma violência, como de fato é, que os homens, seres históricos e necessariamente inseridos num movimento de busca, com outros homens, não fossem o sujeito de seu próprio movimento. Por isto mesmo é que, qualquer que seja a situação em que alguns homens proibam aos outros que sejam sujeitos de sua busca, se instaura como situação violenta. Não importam os meios usados para esta proibição. Fazê-los objetos é aliená-los de suas decisões, que são transferidas a outro ou a outros (FREIRE, 2016c, p. 129).

---

<sup>102</sup>“A afirmação ideológica segundo a qual ‘as coisas são assim porque não podem ser de outra maneira’ é, no fundo, um dos muitos instrumentos de luta dos dominantes com que tentam inibir ou abortar na raiz a resistência necessária dos dominados. Quanto mais anestesiados historicamente, quanto mais fatalistamente imersos na realidade impossível de ser tocada, imagine-se transformada, tanto menos futuro temos. A esperança assim se pulveriza na imobilidade de um presente esmagador, uma espécie de ponto, final mais além do qual nada é possível” (FREIRE, 2013, p. 143).



Diante desse cenário, em sua última obra publicada em vida, Paulo Freire reiterou uma proposição fundamental de seu ideário crítico-filosófico<sup>103</sup>, a saber, a ênfase no processo de conscientização<sup>104</sup> como alternativa necessária à influência da ideologia burguesa<sup>105</sup>:

Nos anos 60, preocupado já com esses obstáculos, apelei para a conscientização não como panaceia, mas como um esforço de conhecimento crítico dos obstáculos, vale dizer, de suas razões de ser. Contra toda a força do discurso fatalista neoliberal, pragmático e reacionário, insisto hoje, sem desvios idealistas, na necessidade da conscientização (FREIRE, 2015b, p. 54).

Em suma, a concepção da história como um vasto leque de possibilidades latentes, em contraponto à visão de um destino imutável, desempenha um papel fundamental na superação da alienação, da aceitação passiva da opressão e da inércia imposta pelo determinismo em face das políticas desumanizadoras. A adoção de um compromisso proativo na construção histórica implica o reconhecimento da capacidade humana para influenciar os desdobramentos dos eventos e das narrativas. Em virtude disso, no âmbito do humanismo freiriano, a rejeição aos grilhões do determinismo surge como uma afirmação da responsabilidade coletiva de mulheres, homens e pessoas não binárias na promoção do processo de humanização.

Na pedagogia do(a) oprimido(a), tal processo de humanização também aparece como devir histórico. É um fluxo constante de realização que reconhece a imprescindível integração do ser humano na história, na cultura e, de maneira mais abrangente, na complexidade mundana. Conforme sublinhamos, o ser humano não é concebido como mero coadjuvante, mas sim

---

<sup>103</sup> Carlos Alberto Torres (1997, p. 12) igualmente subscreve a visão de que a conscientização representa o ponto fulcral do ideário crítico freiriano.

<sup>104</sup> Cumpre destacar que a análise da significação e das implicações de natureza filosófica e político-pedagógica da conscientização, no horizonte do humanismo freiriano, será objeto do último capítulo desta tese. Todavia, antecipamos aqui que, de acordo com Freire, “somente os seres que podem refletir sobre sua própria limitação são capazes de libertar-se desde, porém, que sua reflexão não se perca numa vaguidade descomprometida, mas se dê no exercício da ação transformadora da realidade condicionante. Desta forma, consciência de e ação sobre a realidade são inseparáveis constituintes do ato transformador pelo qual homens e mulheres se fazem seres de relação. A prática consciente dos seres humanos, envolvendo reflexão, intencionalidade, temporalidade e transcendência, é diferente dos meros contatos dos animais com o mundo” (FREIRE, 2015a, p. 108-109).

<sup>105</sup> Apesar de Freire enfatizar constantemente o papel das perspectivas pedagógicas hegemônicas na propagação da ideologia burguesa, vale observar que o autor também ressaltou outros agentes difusores, como, por exemplo, o significativo impacto exercido pelos meios de comunicação em massa na disseminação desses mesmos ideais: “não temo parecer ingênuo ao insistir não ser possível pensar sequer em televisão sem ter em mente a questão da consciência crítica. É que pensar em televisão ou na mídia em geral nos põe o problema da comunicação, processo impossível de ser neutro. Na verdade, toda comunicação é comunicação de algo, feita de certa maneira em favor ou na defesa, sutil ou explícita, de algum ideal contra algo e contra alguém, nem sempre claramente referido. Daí também o papel apurado que joga a ideologia na comunicação, ocultando verdades, mas também a própria ideologização no processo comunicativo. Seria uma santa ingenuidade esperar de uma emissora de televisão do grupo do poder dominante que, noticiando uma greve de metalúrgicos, dissesse que seu comentário se funda nos interesses patronais. Pelo contrário, seu discurso se esforçaria para convencer que sua análise da greve leva em consideração os interesses da nação” (FREIRE, 2015b, p. 136-137).

protagonista, o construtor hábil de sua própria história. A adesão crítica à realidade aparece, pois, como condição de possibilidade para uma existência autêntica<sup>106</sup>:

Não há, portanto, como admitirmos a existência de um homem totalmente não comprometido diante de sua "circunstância". É condição de sua própria existência o seu compromisso com essa "circunstância" em que inegavelmente aprofunda suas raízes e de que também inegavelmente recebe cores diferentes. É neste sentido que se pode afirmar que o homem não vive autenticamente enquanto não se acha integrado com a sua realidade. Criticamente integrado com ela. E que vive vida inautêntica enquanto se sente estrangeiro na sua realidade. Dolorosamente desintegrado dela. *Alienado de sua cultura* (FREIRE, 2003, p. 11; grifo nosso).

Nesse prisma, a filosofia latino-americana em Freire é essencialmente uma práxis que integra criticamente o ser humano à sua circunstância histórica, social, cultural e econômica. Logo, o imperativo da tarefa humanista consiste no enfrentamento histórico urgente dos sistemas econômicos, políticos, religiosos e sociais que perpetuam a opressão e a desintegração, os quais, por conseguinte, alienam e negam a vocação intrínseca do ser humano de ser um agente ativo na formação da própria humanidade.

O processo de humanização, ou seja, a emancipação humana, é uma possibilidade histórica, não um destino manifesto, preordenado. A história assume, portanto, a configuração de um palco, onde o enredo da existência e realização humanas se desenvolve, um drama aberto, em plena execução, que se desdobra em inúmeras alternativas e rumos. Opressão e emancipação, desumanização e humanização, cativo e libertação são alternativas históricas possíveis, ao invés de categorias metafísicas estáticas ou determinações ontológicas:

Libertação e opressão, porém, não se acham inscritas, uma e outra, na história, como algo inexorável. Da mesma forma a natureza humana, gerando-se na

---

<sup>106</sup> Conforme Vieira Pinto (1960b, p. 288), “a noção de existência autêntica, inteiramente prejudicada pelo idealismo, ingenuidade e preconceitos de classe dos pensadores que a forjaram, merece ser utilizada, depois de, naturalmente, convertida às formas de pensar próprias do filósofo do país subdesenvolvido. A conceituação mudará de figura, se tomarmos o problema por outro ponto-de-vista, e começarmos a entender de outra maneira a idéia de autenticidade do existir. Na forma original, o sentido de que se reveste reflete as condições subjetivas peculiares do filósofo e exprime o seu contexto histórico e social. Sendo outro o meio, a idéia, tão essencial, de autenticidade da existência, deverá ser adotada em termos que definam em que consiste o significado da autenticidade para o existente nesse meio. O pensador do país subdesenvolvido precisa proceder à retificação do conceito, para exprimir por meio dêle o ideal do verdadeiro existir, tal como o entende quem se coloca em concordância com os interesses da comunidade que deseja assumir o comando do seu destino. O problema foi pôsto até agora em moldes metafísicos, procurando-se, mediante sutis distinções entre essência e existência, conceber o existir do homem como algo distinto da sua essência. Neste caminho, a metafísica existencialista contemporânea chegou a extremos de virtuosidade, que não iremos evidentemente recapitular por não ter nenhum interesse real”.

história, não tem inscrita nela o ser mais, a humanização, a não ser como vocação de que seu contrário é distorção na história (FREIRE, 2016b, p. 138).

Nesse contexto, Paulo Freire evoca um significativo conceito, qual seja, a vocação ontológica para o *ser mais*:

É importante insistir em que, ao falar do “Ser mais” ou da humanização como vocação ontológica do ser humano, não estou caindo em nenhuma posição fundamentalista, de resto, sempre conservadora. Daí que insista também que esta “vocação”, em lugar do ser algo a priori da história é, pelo contrário, algo que se vem constituindo na história [...]. Não sendo um a priori da história, a natureza humana, que nela se vem constituindo, tem, na vocação referida, uma de suas conotações (FREIRE, *op. cit.*, p. 137).

Conforme já elucidamos, a existência humana envolve uma contínua tarefa de construção de si, de superação e, desse modo, de transcendência. Nessa perspectiva, o ser humano não é plenamente dado, em perspectiva metafísica, mas está se constituindo, num sentido histórico-social<sup>107</sup>. Com efeito, é um *ser em situação*, um ser no mundo e com o mundo. Dessa forma, a apreensão do humano fora do mundo o tornaria ininteligível. Isso posto, de que maneira exatamente consideramos a ideia de transcendência humana na filosofia da práxis em Paulo Freire?

De antemão, deve-se sublinhar que a perspectiva freiriana não pressupõe a dicotomia radical entre transcendentalidade e mundanidade, conforme estabelecida na tradição da metafísica ocidental e profundamente enraizada no cristianismo<sup>108</sup>. A esse respeito, Freire mesmo afirma: “eu me situo, primeiro, entre os que creem na transcendentalidade. Segundo eu me situo entre aqueles que, crendo na transcendentalidade, não dicotomizam a transcendentalidade da mundanidade” (FREIRE, 2021a, p. 420).

A concepção de transcendência indica, num primeiro plano, o constante movimento da formação humana que, por sua vez, manifesta uma abertura de caráter profundamente radical<sup>109</sup>. Essa singular abertura projeta o sujeito para além dos contornos de si próprio, direcionando-o

<sup>107</sup> “A natureza que a ontologia cuida se gesta socialmente na história” (FREIRE, 2015b, p. 20).

<sup>108</sup> A dimensão especificamente teológica da transcendência na antropologia freiriana será estudada no próximo capítulo.

<sup>109</sup> Ressalta-se que essa abertura radical se contrapõe, fundamentalmente, a outro postulado antropológico-filosófico de notável relevo no Brasil, mais especificamente o conceito de *excesso ontológico*, de Henrique C. de Lima Vaz. Este autor o introduz para significar a manifestação mais perspicaz e discernível da presença da relação de transcendência na constituição essencial do sujeito. Trata-se de um aspecto que perdurou no curso da história e que indicaria, segundo ele, que a realidade intramundana, a natureza e até mesmo a própria história não possuem a capacidade efetiva de proporcionar uma autocompreensão ao sujeito. Nesse contexto, apenas a relação com o ser aplacaria essa necessidade ontológica (cf. LIMA VAZ, 1992, p. 94-95).

ao horizonte de outrem e da natureza<sup>110</sup>. Com efeito, impende reiterar que tal movimento não se concretiza alheio ao mundo e à história; assim sendo, a imanência e a transcendência revelam-se como facetas intrínsecas da condição humana, conforme a perspectiva antropológica em questão.

A condição humana se revela como um projeto de transcendência que se manifesta na imanência da existência cotidiana. Em termos distintos, o ser humano denota a dimensão da finitude que se expande de maneira radical em direção à vastidão da infinitude. Com efeito, a condição humana adquire a feição de um complexo mosaico, em que os elementos da vivência diária se conectam com os aspectos da transcendência.

Sobre o paradoxo das relações entre transcendência e imanência no humanismo freiriano, Leonardo Boff nos oferece uma descrição ainda mais precisa:

Ele [o ser humano] vive uma angústia ontológica que nenhum psicanalista pode curar, porque ela é intrínseca à nossa condição humana. Em outras palavras, como seres de transcendência, não podemos ser enquadrados dentro de nenhuma fórmula, instituição ou religião. O ser humano enfrenta interditos, supera tabus, rompe barreiras. Está sempre para além de qualquer situação dada. Por outro lado, não pode viver nas nuvens, senão dentro de um lugar definido, de uma família, de uma sociedade, de um país, de uma cosmovisão. Essa tensão permite a vivência de dois projetos fundamentais. O primeiro é aquele da imanência centrada nos interesses do mundo empírico, dos negócios, da política partidária, do que se dá no tempo e no espaço. Abre-se pouco espaço para a transcendência. Esta nunca desaparece, porque ela é intrínseca e escapa ao poder humano de afogá-la totalmente. O projeto é o da transcendência que é o da liberdade, da criatividade, do amor, do diálogo aberto até com Deus. Esse projeto, por mais que se oriente pela transcendência, jamais pode se desligar da imanência, da urgência de atender a necessidades humanas (BOFF, 2019, p. 470; acréscimo nosso entre colchetes).

A transcendência, ademais, envolve uma introspecção capaz de conferir uma significação distinta, mediante uma incessante busca pela apreensão do sentido da própria existência. Não obstante, Freire reforça essa noção, ao ressaltar que a transcendência abrange

---

<sup>110</sup> À vista disso, parece-nos pertinente recorrer a uma provocação singular de Jean-Paul Sartre. Em *O existencialismo é um humanismo*, Sartre, guardada as devidas proporções, assinala essa dimensão da exterioridade do ser humano em relação a si mesmo: “o homem está constantemente fora de si mesmo; é projetando-se e perdendo-se fora de si que ele faz o homem existir e, por outro lado, é perseguindo fins transcendentais que ele é capaz de existir; sendo essa superação e apropriando-se dos objetos apenas em relação a essa superação, o homem está no coração, no centro dessa superação (SARTRE, 2012, p. 43). Ainda nesse excerto, temos que “esta ligação da transcendência, como constitutiva do homem [...] e da subjetividade, no sentido em que o homem não se encontra encerrado nele mesmo, mas sempre presente num universo humano, é o que denominamos de humanismo existencialista (*in loc. cit.*).

uma percepção perspicaz da finitude humana<sup>111</sup>. Ainda que a condição humana esteja sujeita a condicionamentos e limitações, revela-se também como um estado inacabado e essencialmente cômico de sua própria incompletude. A magnitude da finitude não se mostra suficiente para a plenitude do ser humano; como tal, ele se lança em um movimento contínuo e duradouro em busca da realização de si como humano.

A essa realização de si como plenamente humano, Freire denomina de vocação ontológica para ser mais. A palavra vocação expressa uma inclinação inerente ao ser humano cuja realização é uma possibilidade histórica, mas não uma determinação factual inelutável. Além disso, o termo indica uma profunda disposição do ser humano em direção a um horizonte de transcendência.

Ora, ao escopo histórico-social dessa realização, Paulo Freire nomeia de *ser mais*. Nessa perspectiva, a questão ontológica aqui postulada é, *a priori*, essencialmente ético-política. A questão em pauta está profundamente associada ao processo de transformação revolucionária da realidade caracterizada pela alienação. A vocação ontológica de ser mais constitui, portanto, a vocação humana para emancipação, para a práxis libertadora capaz de superar as amarras histórico-sociais da opressão.

Homens e mulheres, ao longo da história, vimo-nos tornando animais de verdade especiais: inventamos a possibilidade de nos libertar na medida em que nos tornamos capazes de nos perceber como seres inconclusos, limitados, condicionados, históricos. Percebendo, sobretudo, também, que a pura percepção da inconclusão, da limitação, da possibilidade, não basta. É preciso juntar a ela a luta política pela transformação do mundo. A libertação dos indivíduos só ganha profunda significação quando se alcança a transformação da sociedade (FREIRE, 2016b, p. 138).

Essa vocação, em seu âmago, reside no contínuo processo de libertação, de emancipação em direção a uma humanização em perspectiva social, isto é, na busca por tornar-se um sujeito ativo na sociedade. Em última instância, ela representa a busca pela gentificação, ou seja, pela condição de ser gente com outras gentes no mundo. A opressão, em contraste, representa justamente o oposto, ou seja, a negação da gentificação, a coisificação de outrem. Ora, este processo resulta, necessariamente, na efetivação histórica da alienação/desumanização.

Aí, avulta-se um aspecto que demanda maior elucidação. De acordo com Freire (2016c, p. 62-63), a desumanização não é uma vocação humana, mas uma possibilidade histórica. Ora,

---

<sup>111</sup> “A sua transcendência está também, para nós, na raiz de sua finitude. Na consciência que tem desta finitude (FREIRE, 2014b, p. 56).

caso se admitisse a desumanização como vocação ontológica, não restaria alternativa senão a adoção de uma postura cínica ou de absoluto desespero. A luta pela humanização, pelo trabalho livre e, por conseguinte, pela superação da alienação, perderia sua relevância sob tal circunstância. Com efeito, a alienação/desumanização, não obstante seu caráter factual, não significa uma vocação intrínseca, mas, sim, uma distorção da vocação ontológica de ser mais<sup>112</sup>. Sob a perspectiva freiriana, a possibilidade concreta da deturpação da vocação ontológica para o ser mais pressupõe, por conseguinte, que a existência humana perdura em constante ameaça.

A distorção da vocação humana se materializa como uma ordem injusta e violenta perpetrada pela classe opressora, relegando a classe oprimida à dolorosa condição de subalternidade, de *ser menos*. A opressão, enquanto fenômeno histórico de faceta socioeconômica, política e cultural, concretiza-se, pois, como uma barreira imponente, cuja natureza intransigente obstrui o florescimento da vocação ontológica humana. Nesse contexto, independentemente das múltiplas feições que a desumanização social possa assumir, ela invariavelmente se contrapõe à classe trabalhadora, obscurecendo permanentemente a existência e a dignidade/humanidade das(os) oprimidas(os).

A vocação ontológica para o ser mais não pode ser plenamente concretizada na ausência de recursos materiais, na condição de indigência e penúria. A incansável busca pela emancipação das condições de subalternidade necessariamente requer o engajamento consciente e perene na esfera política, renovando as estruturas sociais e econômicas nas quais se entrecruzam as dinâmicas de poder e se gestam as ideologias (cf. FREIRE, 2023, p. 15).

Visto desse modo, o fenômeno da desumanização se enraíza nas entranhas da estrutura social e, conseqüentemente, envolve tanto os agentes responsáveis pela opressão quanto aqueles(as) que dela padecem. Sob essa perspectiva, não se vislumbra uma saída individual dessa totalidade estrutural enquanto a presente ordem social mantiver seu domínio (cf. SCHMIED-KOWARZIK, 1998, p. 72). Ora, a luta histórica aqui posta em evidência é essencialmente uma batalha social, coletiva. Somente a classe oprimida detém o potencial de subverter as condições de exploração e alienação inerentes à lógica desumana do capitalismo.

---

<sup>112</sup> Essa máxima é um postulado recorrente na antropologia freiriana, sendo aqui devidamente ilustrada através de dois excertos significativos: “[...] não somos, porém, determinados; é por estarmos sendo assim que vimos nos vocacionando para a humanização e que temos, na desumanização, fato concreto na história, a distorção da vocação. Jamais, porém, outra vocação humana. Nem uma nem outra, humanização e desumanização, são destino certo, dado dado, sina ou fado. Por isso mesmo é que uma é vocação e outra, distorção da vocação”. (FREIRE, 2016b, p. 136-137). “Um ser que, vocacionado para ser mais pode, historicamente, porém, perder seu endereço e, distorcendo sua vocação, desumanizar-se. A desumanização, por isso mesmo, não é vocação, mas distorção da vocação para o ser mais” (FREIRE, 2023, p. 14-15).

Ademais, é próprio do humano o enfrentamento daquele aspecto da realidade que Paulo Freire denomina de “situações-limite”<sup>113</sup>. Não obstante, as vicissitudes e os obstáculos sociais, culturais e econômicos que se interpõem diante da classe oprimida não se instituem como uma sentença peremptória. Em face, portanto, dessas situações-limite, os(as) oprimidos(as) podem adotar uma postura decisória no mundo. Dada a dimensão transcendental do ser humano, a classe oprimida detém, em perspectiva ontológica, a possibilidade de superar as situações-limites, a fim de descobrir que, para além delas e em contraposição, existe algo ainda não vivenciado:

Em resumo, as situações-limite implicam na existência de pessoas que são servidas direta ou indiretamente por estas situações, e outras para as quais elas possuem um caráter negativo e domesticado. Quando estas últimas percebem tais situações como a fronteira entre ser e ser mais humano, melhor que a fronteira entre ser e não ser, começam a atuar de maneira mais e mais crítica para alcançar o “possível não experimentado” contido nesta percepção. Por outra parte, aqueles que são servidos pela situação-limite atual veem o possível não experimentado como uma situação-limite ameaçadora, que deve ser impedida de realizar-se, e atuam para manter o “status quo” (FREIRE, 2016a, p. 61-62).

O “possível não experimentado” (FREIRE, *op. cit.*, p. 61) a que Freire alude na passagem acima é frequentemente descrito por ele sob o manto da expressão “inédito viável” (FREIRE, 2016c, p. 157). A emancipação humana representa, portanto, um desafio de natureza radical, caracterizado pelo antagonismo dialético dos conflitos de classe. Para a classe oprimida, esse desafio se manifesta como uma luta em prol do inédito viável, uma aspiração que exige concretização material; para a classe opressora, converte-se em uma situação-limite a ser evitada a qualquer custo (cf. *in loc. cit.*).

---

<sup>113</sup> O conceito de *situações-limite*, segundo Freire (2016c, p. 152), é uma reinterpretação de Álvaro Vieira Pinto que esvazia o termo de sua expressão pessimista originalmente presente em Jaspers. Vieira Pinto (1960b, p. 284) concebe, assim, a noção de situações-limite como um estado histórico da comunidade nacional em processo de desenvolvimento. Essas situações não se erigem como a fronteira que demarca o ser do nada, mas, sim, como a fronteira que diferencia o existir do pleno existir. Mais especificamente, “não são o contorno infranqueável onde terminam todas as possibilidades, mas a margem real de onde começam as mais ricas possibilidades. Não são o modo de existir que torna inútil a liberdade objetiva, por não haver ato a decidir capaz de superá-las, mas, ao contrário, são a mais intensa convocação à liberdade, pois descortinam um infinito de atos a fazer, exatamente aqueles que as devem suprimir como ‘situações-limite’. Não são a morada do desespero, mas a da esperança” (*in loc. cit.*).

### 2.3 A dimensão da liberdade

As concepções inerentes à liberdade, corriqueiramente, situam-se em um horizonte extremamente complexo e abrangente; quiçá o próprio termo “liberdade”, de certo modo, remeta-nos prontamente a uma evocação exaustiva, assemelhando-se a moeda assaz desgastada da terminologia filosófica. Dessarte, torna-se imperativo explicitar-lhe melhor o sentido e alcance, a fim de reconhecer, dentro dos limites da presente tese, a importância do termo para o humanismo freiriano.

Sob a perspectiva filosófica de Paulo Freire, a liberdade se concebe como a vocação do ser humano para criar, recriar e deliberar, conferindo-lhe, assim, a prerrogativa de modificar e revolucionar o curso da história<sup>114</sup>. Segundo Freire (2014b, p. 59), quando a liberdade é coarctada, o ser humano é remetido à condição de simples adaptação e ajustamento. A liberdade, portanto, concerne à vocação ontológica do ser mais. Nesse cenário, desenha-se o humano em contínuo vir a ser, e é nas possibilidades latentes desse devir que a concepção de liberdade encontra sua significação mais elementar.

Nesse contexto, a liberdade encontra sua materialização na construção do enredo da história, do incessante processo de transformação. Torna-se imperativo, portanto, a concreta e objetiva superação dos fatores sociais, econômicos, culturais, ideológicos e políticos que se interpõem como obstáculos ao pleno florescimento do incessante desenvolvimento humano. O reconhecimento da liberdade como elemento humano primordial demanda, nessa ótica, a superação da resignação histórica diante da violência de coisificação de outrem.

Com efeito, Paulo Freire constata que:

Uma das grandes, se não a maior, tragédia do homem moderno, está em que é hoje dominado pela força dos mitos e comandado pela publicidade organizada, ideológica ou não, e por isso vem renunciando cada vez, sem o saber, à sua capacidade de decidir. Vem sendo expulso da órbita das decisões. As tarefas de seu tempo não são captadas pelo homem simples, mas a ele apresentadas por uma “elite” que as interpreta e lhes entrega em forma de receita, de prescrição a ser seguida. E, quando julga que se salva seguindo as prescrições, afoga-se no anonimato nivelador da massificação, sem esperança e sem fé, domesticado e acomodado: já não é sujeito. Rebaixa-se a puro objeto (FREIRE, 2014b, p. 60-61).

---

<sup>114</sup> Por vezes, o termo liberdade, em Paulo Freire, é utilizado como eufemismo para libertação, como ocorre, por exemplo, no título do livro *Ação cultural para a liberdade e outros escritos* (cf. FREIRE; GUIMARÃES, 2011b, p. 172-173).



A luta da classe oprimida, por conseguinte, reside na salvaguarda da liberdade, isto é, na superação das influências que, por vias multifacetadas, submetem o indivíduo ao estado de domesticação, resignação e servidão, restringindo-o, pois, a uma posição passiva de silêncio e notória submissão no fluxo da história. Dentro dessa esfera, Paulo Freire posiciona a discussão sobre o termo à luz das complexas contingências sociais, políticas e econômicas que facultam ou obstaculizam o exercício da liberdade. Logo, o conceito de liberdade como um ideal puramente abstrato e genérico, dissociado da concretude histórico-social, das relações de alienação e dominação no sistema capitalista, mostra-se inteiramente estranho à pedagogia da(o) oprimida(o)<sup>115</sup>.

Apesar da necessidade da superação efetiva e concreta dos fatores sociais, econômicos e políticos que se impõem como impedimentos ao exercício da liberdade, é imperativo reconhecer que a questão em apreço adquire, adicionalmente, uma conotação que não pode ser menosprezada, qual seja, a da subjetividade<sup>116</sup>. Ora, vale destacar, todavia, que a ênfase na dimensão subjetiva da liberdade não implica ampliar os limites da libertinagem. Em outras palavras, a liberdade não pressupõe uma volição irrestrita e absoluta, ou seja, um exercício desenfreado do desejo<sup>117</sup>. A prática sem limites do desejo equivale à negação da alteridade e, por extensão, do próprio sentido de liberdade. Por conseguinte, a vontade desmedida é deletéria e, por essa razão, Paulo Freire a percebe tão nociva quanto uma liberdade sufocada ou castrada (cf. FREIRE, 2015b, p. 103).

Certamente, é possível elucidar o problema da vontade nociva por intermédio daquilo que *Pedagogia do oprimido* caracteriza como uma espécie de assimilação da sombra do opressor(a) por parte do(a) oprimido(a) (cf. FREIRE, 2016c, p. 68). Dentro desse simulacro interiorizado, encontra-se o receio em relação à autonomia, à ação livre e responsável:

Os oprimidos, que introjetam a “sombra” dos opressores e seguem suas pautas, temem a liberdade, a medida em que esta, implicando na expulsão

---

<sup>115</sup> Paulo Freire está situado aqui numa perspectiva de crítica marxista. Nesse sentido, vale considerar que “conceitos como ‘liberdade’ e ‘igualdade’ exigem uma base material concreta para que se tornem efetivos. A justiça e a polícia se comportam de maneira distinta para o pobre e para o rico, deixando claro que o homem universal e abstrato não existe na efetividade, mas apenas homens concretos burgueses, assalariados, lumpens, etc. A liberdade dos despossuído é, na prática, o direito à fome, ao desabrigo e ao desamparo. Nos limites das sociedades de classes, a universalização e a plena garantia dos direitos humanos são inalcançáveis” (ATAÍDE, 2022, p. 332-333).

<sup>116</sup> Uma análise mais cuidadosa da categoria de subjetividade e sua intrincada relação com a objetividade na pedagogia da(o) oprimida(o) sofrerá a devida abordagem no capítulo dedicado à investigação do problema da conscientização.

<sup>117</sup> De acordo com Erich Fromm (1983, p. 213), “se assentarmos a liberdade humana como liberdade para; se o homem puder realizar seu ego de maneira plena e decidida, a causa fundamental para seus impulsos associativos terá desaparecido e só um indivíduo doente e anormal será perigoso”.

desta sombra, exigiria deles que “preenchessem” o “vazio” deixado pela expulsão, com outro “conteúdo” – o de sua autonomia. O de sua responsabilidade, sem o que não seriam livres (*in loc. cit.*).

No primeiro capítulo, mencionamos essa frequente recepção, por parte da classe oprimida, de características e aspirações inerentes à classe opressora, o que resulta na criação de uma dualidade de natureza paradoxal. Sob esse prisma, o comportamento dos(as) oprimidos(as) pode inclinar-se em direção à prescrição e à influência externa, caracterizado, portanto, pela internalização dos ideais dos(as) opressores(as). Esse processo, por conseguinte, conduz a um estado de alienação e fatalismo (cf. FREIRE, 2016c, p. 65-71).

Como seres históricos, como “seres para si”, autobiográficos, sua transformação, que é desenvolvimento, se dá no tempo que é seu, nunca fora dele. Esta é a razão pela qual, submetidos a condições concretas de opressão em que se alienam, transformados em “seres para outro” do falso “ser para si” de quem dependem, os homens também já não se desenvolvem autenticamente. É que, assim roubados na sua decisão, que se encontra no ser dominador, seguem suas prescrições (FREIRE, 2016c, p. 248).

Em outros termos, os(as) oprimido(as) podem se configurar como seres duplos, tornando-se “hospedeiros do opressor” (FREIRE, *op. cit.*, p. 246). Essa condição os(as) submete à referida dualidade paradoxal, coexistindo como classe oprimida e, simultaneamente, como portadores(as) da consciência opressora – uma questão de profunda tragédia existencial<sup>118</sup>. Os(as) oprimidos(as), desse modo, tornam-se simulacros do(a) opressor(a), perpetuando lógicas desumanizadoras. Paulo Freire nos diz, portanto, de uma “aderência ao opressor” (*Ibid.*, p. 66), de uma atração irresistível que se traduz em admiração e emulação<sup>119</sup>. Simultaneamente, fomentam a autodesvalia, corroendo a autoconfiança não apenas em sua própria capacidade, mas também na viabilidade da emancipação face à opressão e desumanização (cf. CARBONARI, 2020, p. 737).

Assim, a aspiração do(a) oprimido(a) a espelhar-se no(a) opressor(a) não reflete a verdadeira busca pela liberdade, mas sua negação, sob a ameaça iminente da alienação. A

---

<sup>118</sup> “A estrutura de seu pensar se encontra condicionada pela contradição vivida na situação concreta, existencial, em que se ‘formam’. O seu ideal é, realmente, ser homens, mas, para eles, ser homens, na contradição em que sempre estiveram e cuja superação não lhes está, clara, é ser opressores. Estes são o seu testemunho de humanidade” (FREIRE, 2016c, p. 66).

<sup>119</sup> Em uma nota de rodapé da *Pedagogia do oprimido*, Freire apresenta uma descrição que ilustra a presente questão: “o camponês é um dependente. Não pode expressar o seu querer. Antes de descobrir sua dependência, sofre. Desabafa sua ‘pena’ em casa, onde grita com os filhos, bate, desespera-se. Reclama da mulher. Acha tudo mal. Não desabafa sua ‘pena’ com o patrão porque o considera um ser superior. Em muitos casos, o camponês desabafa sua ‘pena’ bebendo (Entrevista.)” (cf. FREIRE, *op. cit.*, p. 95).

aspiração, enraizada na ideologia capitalista, na qual o(a) oprimido(a) anseia por uma ascensão ilusória que, paradoxalmente, o colocaria na posição de opressor(a) de seus semelhantes, revela uma vontade distorcida e usurpatória. Em virtude disso, o desejo que se realiza na assimilação da lógica opressora, opõe-se, pois, diametralmente ao exercício da vontade livre. Ao invés de fomentar a liberdade, tal aspiração se erige como uma prescrição, uma imposição da consciência da classe opressora sobre a classe oprimida. Com efeito, o desejo que implica na negação de outrem, de seu próprio ser, para satisfazer o orgulho e a altivez, não se caracteriza, em absoluto, como uma manifestação adequada da liberdade. Antes, apresenta-se como um mau uso da liberdade, configurando-se apenas como uma volição trágica e deletéria (cf. CHACON; ALMEIDA, 2022, p. 88-89).

A liberdade, por conseguinte, exige uma ruptura radical com a vontade imposta e escravizante da classe opressora, isto é, com o desejo de perpetuar a lógica capitalista vigente de exploração social, política, econômica e cultural. Nesse sentido, o conceito de liberdade em Paulo Freire nos convoca à renúncia a uma existência inautêntica, fundamentada na colonização da consciência – um estado de alienação (cf. CHACON; ALMEIDA, 2022, p. 89).

Posto isso, considere-se a advertência seguinte:

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, 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” (FREIRE, 2016c, p. 72).

Nesse excerto, Paulo Freire alude sensivelmente ao pensamento de Hegel, particularmente à dialética do senhor e do escravo<sup>120</sup>. Entretanto, neste preciso momento, nossa atenção se volta para um aspecto específico da interpretação freiriana de Hegel. De acordo com nosso autor: “o medo da liberdade, de que necessariamente não tem consciência o seu portador, o faz ver o que não existe. No fundo, o que teme a liberdade se refugia na segurança vital, como diria Hegel, preferindo-a à liberdade arriscada” (FREIRE, *op. cit.*, p. 54).

Na pedagogia do(a) oprimido(a), a liberdade humana não é desvinculada do risco; isso, todavia, não implica, nas reflexões freirianas, uma promoção da mitificação do heroísmo. A autêntica liberdade se desvela, assim, quando o ser humano enfrenta corajosamente os desafios

---

<sup>120</sup> Reservar-se-á para o último capítulo desta tese uma análise mais cuidadosa das relações entre o humanismo radical em Freire e a dialética do senhor e do escravo de Hegel.

inerentes ao encontro com o(a) diferente, reconhecendo a humanidade do(a) outro(a). Isso implica o reconhecimento não apenas da autonomia e da autoconsciência de outrem, mas também da interdependência e do condicionamento mútuo. A busca pela liberdade exige, por conseguinte, a disposição de confrontar os riscos que inerentemente acompanham a dialética da existência (cf. SANTOS, 2021, p. 946).

Desse ponto de vista, Paulo Freire recorreu também a Erich Fromm<sup>121</sup>, para quem:

[...] A liberdade tem um duplo significado para o homem moderno: a de que ele se libertou das autoridades tradicionais e tornou-se um “indivíduo”, mas que ao mesmo tempo ficou isolado, impotente e convertido em um instrumento para fins estranhos a si mesmo, alienado de si e dos outros: além disso, que deste estado mina seu ego, enfraquece-o, amedronta-o, tornando-o disposto para obedecer a novos tipos de escravidão. (FROMM, 1983, p. 213-2014).

De acordo com Paulo Freire (2016c, p. 68), entre os(as) oprimidos(as), perdura um amplo espectro de temor em relação à liberdade, um medo de abraçá-la. Nos(as) opressores(as), por sua vez, também ressoa um temor profundo, um intenso medo de serem privados(as) da prerrogativa de subjugar e oprimir (cf. *Op. cit.*, p. 65-67). Com efeito, sem hesitações, Freire afirmou que: “a libertação é, portanto, um parto. E um parto doloroso” (*Ibid.*, p.70). Esse processo, contudo, é inexorável, visto que, na luta pela emancipação, a classe oprimida deve assumir a si mesma como figura exclusiva de seu próprio modelo de libertação (cf. *Ibid.*, p.78).

Em síntese, Freire discerne o conflito pela liberdade a partir de duas esferas intrinsecamente relacionadas: a dimensão da interioridade humana, que compreende o desejo e a consciência, e a dimensão sociopolítica, cultural e econômica. A liberdade, ainda que própria do humano, realiza-se efetivamente como um triunfo mediante a luta histórica pela emancipação de si, de outrem e do mundo:

A liberdade, que é uma conquista, e não uma doação, exige uma permanente busca. Busca permanente que só existe no ato responsável de quem a faz. Ninguém tem liberdade para ser livre: pelo contrário, luta por ela precisamente porque não a tem. Não é também a liberdade um ponto ideal, fora dos homens, ao qual inclusive eles se alienam. Não é ideia que se faça mito. É condição indispensável ao movimento de busca em que estão inscritos os homens como seres inconclusos. Daí, a necessidade que se impõe de superar a situação

---

<sup>121</sup> “Outro conceito de Fromm caro a Freire é o de ‘medo à liberdade’. O medo à liberdade, segundo Freire, conduzirá as pessoas ao fatalismo e a uma espécie de alienação consentida. Que se insere numa espécie de ‘cultura da opressão’, na qual os dominados, formados pela educação opressora, acabam se ‘acostumando’ com a impossibilidade de alteração do status quo” (ROMÃO; ROMÃO, 2019, p. 131).

opressora. Isto implica no reconhecimento crítico, na “razão” desta situação, para que, através de uma ação transformadora que incida sobre ela, se instaure uma outra, que possibilite aquela busca do ser mais (*Ibidem*, p. 68-69).

Noutro excerto, Paulo Freire insiste em que “a liberdade, sem a qual não podemos ser, não é dádiva que imploramos, mas conquista por que lutamos (FREIRE, 2013, p. 143). Dessarte, o humanismo freiriano se propõe a superar uma noção abstrata de liberdade, isto é, desprovida de ancoragem nos problemas de matiz socioeconômico, visando, assim, à suplantação das antinomias capitalistas e, em derradeira análise, à emancipação em face das relações desumanizadoras e opressoras na dimensão do trabalho.

## 2.4 A esfera do trabalho

No extenso *corpus* textual freiriano, o conceito de trabalho se destaca como uma questão primordial, desempenhando um papel de notória relevância a partir de duas dimensões fundamentais: a dimensão ontológica, na qual se configura como um elemento constitutivo e intrínseco ao processo de humanização do indivíduo<sup>122</sup>; e a dimensão histórica, na qual se evidenciam as múltiplas manifestações que permeiam o trabalho no decorrer da história, considerando, assim, as intrincadas nuances das diversas realidades sociais. Nesse sentido, ao se explorar a concepção do trabalho em Freire, adentra-se em um universo de profundidade e complexidade, onde as interações entre as dimensões ontológica e histórica se manifestam, num convite ao desvelamento das sutilezas e desafios inerentes à condição do trabalho.

No capítulo anterior, ressaltamos que, sob uma perspectiva marxiana, o trabalho se configura como a atividade humana sensível e objeto primordial de análise. Nesse entendimento, compreende-se o trabalho como a condição essencial de toda existência humana<sup>123</sup>. A condição humana é, pois, moldada de acordo com a própria atividade do ser humano em cada contexto histórico, resultando em uma interação constante entre os indivíduos como artífices e artefatos de seu próprio tempo.

De acordo com Erich Fromm:

---

<sup>122</sup> Nessa dimensão, o trabalho é concebido como uma categoria fundamental do ser social, de maneira análoga à perspectiva filosófica marxiana.

<sup>123</sup> Sobre o trabalho, Friedrich Engels (1950, p. 7; tradução nossa, aqui e alhures) afirma: “é a condição básica de toda a existência humana, a tal ponto que, em certo sentido, podemos dizer que o trabalho criou o próprio ser humano”.

Toda a concepção de Marx a respeito da auto-realização do homem só pode ser plenamente compreendida em ligação com sua concepção de trabalho. Antes de mais nada, deve ser notado que trabalho e capital não eram, para Marx, meras categorias econômicas, impregnadas de juízo de valor numa posição humanista. O capital, aquilo que é acumulado, representa o passado, o trabalho, por outro lado, é, ou deveria ser, quando livre, a expressão da vida (FROMM, 1967, p. 46).

A dimensão criadora e criativa do trabalho, interpretada como “expressão da vida”, nas palavras de Fromm (1967, p. 46), constitui uma premissa fundamental da antropologia filosófica freiriana<sup>124</sup>. Na pedagogia do(a) oprimido(a), destaca-se a capacidade do trabalho humano como uma força motriz de transformação<sup>125</sup>, permitindo que os indivíduos não apenas modifiquem o mundo natural e social, mas também se expressem de forma genuína. Nessa visão, o trabalho torna-se uma expressão intrínseca da existência humana, uma vez que “[...] transformar o mundo através de seu trabalho, ‘dizer’ o mundo, expressá-lo e expressar-se são o próprio dos seres humanos” (FREIRE, 2015a, p. 33).

No horizonte filosófico-antropológico freiriano, o humano é compreendido, pois, como um ser que se constrói na criação cultural, um ser de trabalho e práxis. No entanto, é necessário observar que essa abordagem não visa a reduzir o indivíduo a um puro fazer, mas, conforme se destacou aqui, a ênfase de Paulo Freire recai sobre a dimensão da ação criativa e da possibilidade de transformação da realidade hodierna.

Na compreensão da pedagogia da(o) oprimida(o), quando examinado sob numa perspectiva ontológica, o trabalho revela-se como a expressão máxima da atividade humana, abrangendo não apenas suas manifestações tangíveis, mas também as intangíveis, que se elevam em relação à simples produção mercadológica. Portanto, o trabalho é uma atividade de natureza cultural, essencial para a formação da própria identidade humana (cf. FISCHER, 2019, p. 464).

O trabalho reflete, assim, a condição ontológica do ser humano, a saber, a capacidade de transcender o domínio da natureza e transformá-la em um mundo à imagem e semelhança

---

<sup>124</sup> Conforme Kieling (2019, p. 34-35), “na trajetória de Freire e dos grandes socialistas há uma dimensão ontológica que não pode ser colocada de lado, sob pena de se perder a dialética. O fundamento da realidade, do ser social e mesmo do ser individual é o trabalho, a atividade do homem. Essa dimensão ontológica não impede que, nas relações conflitivas e contraditórias de nosso tempo, hegemônicas, mas não totalizadas pelo capitalismo, determinados grupos ou classes sociais se apressem em organizar relações de modo a se colocar vantajosamente na sociedade, em detrimento da maioria das pessoas, da sua alienação”.

<sup>125</sup> Nas palavras de Engels (1950, p. 18): “em resumo, o animal simplesmente utiliza a natureza externa e provoca mudanças nela apenas por sua presença; o ser humano, por suas ações transformadoras, faz com que ela sirva a seus propósitos, dominando-a. Esta é a distinção final e essencial entre o ser humano e os outros animais, e uma vez mais é o trabalho que a opera”.

da própria humanidade. Assim, o domínio da *physis*, isto é, da natureza e das necessidades fundamentais, é transposto pelo estabelecimento do mundo humano. Nesse espaço, encontram-se os registros e expressões dos costumes, dos hábitos, das normas e proibições, dos valores e das ações<sup>126</sup>. Por conseguinte, conforme desafia as limitações impostas pela *physis*, o ser humano, por meio do trabalho, constrói gradativamente o mundo da cultura.

Paulo Freire enfatiza essas relações num quadro vívido:

A distinção entre os dois mundos: o da natureza e o da cultura. O papel ativo do homem em sua e com sua realidade. O sentido de mediação que tem a natureza para as relações e comunicação dos homens. A cultura como o acrescentamento que o homem faz ao mundo que não fez. *A cultura como o resultado de seu trabalho*. Do seu esforço criador e recriador. O sentido transcendental de suas relações. A dimensão humanista da cultura (FREIRE, 2014b, p. 142-143; grifo nosso)

Ora, ainda no capítulo anterior, ressaltou-se a crítica filosófica de Karl Marx sobre a penosa condição da classe oprimida cujo trabalho é cruelmente subjugado, resultando, assim, em alienação e desapossamento da própria existência. A esse respeito, Paulo Freire, de forma consonante, segue os caminhos apontados por Marx, realçando a ideia de que a exploração enfrentada pelos(as) oprimidos(as) emana da espoliação perpetrada pela classe opressora, o que, por conseguinte, acarreta a negação da natureza dos(as) oprimidos(as) enquanto seres humanos. Aqui se insere, pois, a dimensão histórica da interpretação filosófica do trabalho em Paulo Freire, uma vez que a negação da humanização da classe oprimida não é condição ontológica, mas possibilidade histórica.

Desse modo, é apropriado ainda destacar que o pensamento crítico-filosófico e humanista de Paulo Freire demonstra também afinidades substantivas com as análises crítico-sociais da dimensão do trabalho promovidas por Álvaro Vieira Pinto, eminente filósofo brasileiro. Consoante às expressões do referido autor:

O trabalho humano é sempre apropriador, no sentido em que significa o "tornar próprio do humano", a "humanização" dos corpos sobre os quais se exerce ou dos produtos que engendra. Resulta no aumento do domínio da natureza pelo homem, no surgimento do que se chama "cultura". Toda vez que o trabalho, em lugar de dar este resultado natural e benéfico, por motivo das condições sociais em que é desempenhado, conduz algum homem a perder o

---

<sup>126</sup> Respeitando as devidas distinções, é oportuno ressaltar a contribuição de Lima Vaz (2000, p. 13) na discussão sobre a fenomenologia do *ethos*, em que se enfatiza precisamente que o espaço do mundo humano não se apresenta como simples dádiva, mas, sim, como algo incessantemente moldado e reconfigurado pela ação da humanidade.

domínio da natureza, não lhe permite apropriar-se do que criou, mas, por uma razão ou outra, o distancia, o alheia da coisa produzida, que passa a não lhe pertencer, ou não pode consumir para seu uso, encontramos a situação existencial de alienação do trabalho (VIEIRA PINTO, 1979, p. 229).

Segundo Vieira Pinto (*Op. cit.*, p. 343-344), em contextos marcados por profundas divisões em classes sociais, especialmente em regiões economicamente menos desenvolvidas, o ato do nascimento se converte quase em uma sentença para o trabalhador e a trabalhadora, devido a uma ordem sócio-histórica e econômica que restringe a capacidade do trabalho de forjar a identidade do indivíduo. Em vez de enriquecer a existência humana, o trabalho acaba por destruir a liberdade do ser humano ao se impor como uma força externa dominadora, desviando de sua função original<sup>127</sup> e subjugando o indivíduo, tornando-o mera engrenagem no sistema de produção. Isso caracteriza, pois, a essência da escravidão, servidão e alienação.

Essa interpretação encontra-se, pois, incorporada no pensamento crítico subjacente à pedagogia da pessoa oprimida. Em Paulo Freire, o trabalho é irredutível à provisão econômica para a sobrevivência da espécie, desdobrando-se como um componente vital na expressão criativa da humanidade. Noutros termos, o trabalho constitui uma atividade que não apenas cria valor econômico, mas também desempenha um papel fundamental na construção da identidade individual e coletiva, no desenvolvimento da cultura e da linguagem como elementos distintivos de uma sociedade. Daí que a alienação trabalhista é indissociável do silenciamento, da negação da expressão da condição humana da classe oprimida: “[...] roubados na sua palavra, por isto no seu trabalho comprado, que significa a sua pessoa vendida” (FREIRE, 2016c, p. 72).

Na perspectiva freiriana, a exploração objetiva imposta à classe trabalhadora exerce uma avassaladora influência, corroendo profundamente a integridade da existência dos(as) oprimido(as) e deserdado(as) do mundo. Segundo Freire, as(os) oprimidas(os), “[...] proibidas de ser, são quase-coisas. Engendrando o trabalho como mercadoria o sistema cria aqueles que compram e aqueles que vendem a força do trabalho” (FREIRE, 2015a, p. 203). O resultado é uma dolorosa ruptura existencial e, também, cultural, moldada por ideologias alienadoras que subjugam e perpetuam o ciclo de opressão. Tais ideologias são, conforme pontuamos anteriormente, produtos das estruturas opressoras, enraizadas na exploração econômico-social que serve como fundamento para essa nefasta configuração de poder.

Desse modo, as leituras das dimensões ontológicas e históricas do trabalho em Paulo Freire convergem, assim, para uma perspectiva educacional em que, em dado momento, “[...]

---

<sup>127</sup> A saber, “[...] de ser o princípio da criação de si do homem [...]” (VIEIRA PINTO, 1979, p. 344).



já não se estuda para trabalhar nem se trabalha para estudar; estuda-se ao trabalhar” (FREIRE, 2011, p. 35). Daí o reconhecimento de que a transformação educacional é:

[...] um esforço interestrutural, quer dizer, um trabalho de transformação em nível da infraestrutura e uma ação simultânea em nível de ideologia. A reorganização do modo de produção e o envolvimento crítico dos trabalhadores numa forma distinta de educação, em que mais que adestrados para produzir, sejam chamados a entender o próprio processo de trabalho (FREIRE, *op. cit.*, p. 27).

Ademais, o *inérito viável* não poderá ser vivenciado “[...] a não ser através do trabalho produtivo para o bem-estar coletivo” (*Ibid.*, p. 189). E, nesse cômputo, urge também a necessidade de superação da dicotomia entre trabalho manual e trabalho intelectual<sup>128</sup>. Na pedagogia da(o) oprimida(o), a superação dessa dicotomia exige urgência, de modo que a educação nos níveis primário, secundário e universitário não se distinga substancialmente das instalações industriais ou das operações produtivas nos campos agrícolas, e tampouco seja apenas adjacente a elas. Mesmo quando, num determinado contexto teórico, a educação é percebida como separada das instalações industriais ou das áreas agrícolas, isso não sugere, por contraste, que deva ser encarada como uma entidade superior em relação a esses domínios, nem que esses últimos estejam desprovidos de elementos educativos (cf. FREIRE, 2011, p. 189).

Nesse sentido, afirma Gadotti:

A formação cultural do proletariado só será completa numa sociedade em que for abolida a divisão social do trabalho, que divide os que "fazem" dos que "pensam", porque essa divisão o embrutece espiritualmente. A educação, portanto, não precede a revolução. Quanto muito, caminha a seu lado. Os intelectuais jamais estão "à frente" da mudança social (GADOTTI, 1995, p. 57).

Em suma, o ideário crítico de Paulo Freire apresenta uma afinidade essencial com a crítica marxiana à alienação do trabalho, especialmente quanto aos efeitos deletérios da divisão

---

<sup>128</sup> Sobre essa questão, Marx considerou que “enquanto o processo de trabalho permanece puramente individual, o mesmo trabalhador reúne em si todas as funções que mais tarde se apartam umas das outras. Em seu ato individual de apropriação de objetos da natureza para suas finalidades vitais, ele controla a si mesmo. Mais tarde, ele é que será controlado. O homem isolado não pode atuar sobre a natureza sem o emprego de seus próprios músculos, sob o controle de seu próprio cérebro. Assim como no sistema natural a cabeça e as mãos estão interligadas, também o processo de trabalho conecta o trabalho intelectual ao trabalho manual. Mais tarde, eles se separam até formar um antagonismo hostil” (MARX, 2012, p. 577).

social do trabalho imposta pelo sistema capitalista<sup>129</sup>. Nesse contexto, os(as) oprimidos(as) são inevitavelmente impelidos a ceder sua força de trabalho como um esforço para, quiçá, garantir a própria subsistência. Portanto, nesse penoso processo, no qual a classe trabalhadora se converte em mercadoria, ela se submete forçosamente à coisificação e à alienação.

## 2.5 A categoria da alteridade

A filosofia humanista freiriana subscreve a categoria da alteridade como um dos elementos de inegável imprescindibilidade à constituição humana. De acordo com Freire, é precisamente no encontro, na comunhão e na prática dialógica, que compreende tanto a pronúncia quanto a escuta da palavra, que os humanos se constituem socialmente como entes humanos. Nesse espaço dialógico, portanto, é que os indivíduos adquirem a sua plenitude existencial.

Entretanto, nota-se que, na visão de Freire, o propósito do diálogo não repousa na supressão da identidade de si mesmo ou de outrem. Em vez disso, ele argumenta que a abertura dialógica reside na aceitação e valorização das diferenças, promovendo assim uma acolhida à alteridade e à inclusão. Portanto, o reconhecimento do não-eu não implica, necessariamente, a recusa à identidade do eu; pelo contrário, realiza-se como a condição *sine qua non* para a radicalidade da existência de si mesmo.

No escopo da *Pedagogia do oprimido*, a delimitação da interlocução entre o eu e o não-eu se inscreve, portanto, no arcabouço conceitual da negatividade, herança da dialética hegeliana (cf. SANTOS, 2021, p. 946). Ora, em vez de apenas traçar limites, essa interação se assemelha a um intrincado jogo de xadrez, em que cada ação não apenas posiciona as peças, mas cria uma rede complexa de relações, onde o movimento de uma peça influencia diretamente a posição e a estratégia da outra. O clímax desse incessante processo se manifesta na plena consciência de si mesmo, culminando na realização do mútuo reconhecimento entre os(as) protagonistas envolvidos(as).

A unicidade da identidade e a multiformidade da heterogeneidade se constituem, portanto, numa relação dialógica, uma vez que a noção de si mesmo só adquire significado em

---

<sup>129</sup> Para Lessa, no sistema capitalista, “o trabalho deixa de ser a manifestação das forças vitais do próprio trabalhador para se converter na potência da classe dominante sobre o trabalhador explorado” (LESSA, 2007, p. 156).

relação a outrem. Conforme explicitação freiriana, a outridade do não-eu (ou do tu) é o que permite ao indivíduo assumir a radicalidade de sua própria identidade (cf. FREIRE, 2015b, p. 42). O diálogo autêntico, nessa perspectiva, transcende a busca pela conversão do eu em direção a outrem, orientando-se, ao invés disso, para uma dinâmica de reconhecimento mútuo, em que a singularidade de cada voz enriquece o conjunto do discurso humano:

O eu dialógico, pelo contrário, sabe que é exatamente o tu que o constitui. Sabe também que, constituído por um tu – um não-eu –, esse tu que o constitui se constitui, por sua vez, como eu, ao ter no seu eu um tu. Desta forma, o eu e o tu passam a ser, na dialética destas relações constitutivas, dois tu que se fazem dois eu. Não há, portanto, na teoria dialógica da ação, um sujeito que domina pela conquista e um objeto dominado. Em lugar disto, há sujeitos que se encontram para a pronúncia do mundo, para a sua transformação. Se as massas populares dominadas, por todas as considerações já feitas, se acham incapazes, num certo momento histórico, de atender a sua vocação de ser sujeito, será, pela problematização de sua própria opressão, que implica sempre numa forma qualquer de ação, que elas poderão fazê-lo (FREIRE, 2016b, p. 257-258).

O ser humano, por conseguinte, manifesta-se como um ser de relações<sup>130</sup>. Nesse contexto, a concepção de relação adquire conotações de notável envergadura filosófica, a saber: a pluralidade, a transcendência, a criticidade, a complexidade e a temporalidade. As relações que o ser humano estabelece com o mundo, sejam elas de ordem pessoal, impessoal, corpórea ou incorpórea, exibem características que as distinguem de forma flagrante dos simples contatos que se fazem típicos na esfera animal (FREIRE, 2014b, p. 55), conforme destacamos anteriormente.

Torna-se premente, neste instante, insistir num ponto previamente discutido: o ser humano, enquanto ente fundamentalmente constituído por suas relações, transcende o simples ato de ocupar espaço no cosmos; ele está em consonância com o mundo<sup>131</sup>. A concepção de

---

<sup>130</sup> Cumpre ressaltar, ademais, que em *O medo à liberdade*, Erich Fromm analisa de modo expressivo a condição existencial do ser humano. No decorrer deste tratado, Fromm (1983) concentra sua atenção na ideia de que, à medida que o indivíduo avança em busca da liberdade, procurando se desvencilhar da conexão primordial entre a humanidade e a natureza, e ao se tornar uma entidade singular, uma questão central emerge. Essa questão diz respeito à necessidade imperativa de se relacionar com o mundo através da espontaneidade do amor e do trabalho produtivo, ou, alternativamente, à busca por refúgio em conexões com o mundo que comprometem sua liberdade e a integridade de sua identidade individual. O conceito de alienação, primeiramente explorado nos escritos iniciais de Marx, está profundamente integrado nesta perspectiva de Fromm, delineando, assim, uma análise perspicaz da condição humana. Nessa análise, o isolamento e o anseio por relações emergem como elementos centrais (cf. JAY, 2008, p. 147-148).

<sup>131</sup> “Entendemos que, para o homem, o mundo é uma realidade objetiva, independente dele, possível de ser conhecida. É fundamental, contudo, partirmos de que o homem, ser de relações e não só de contatos, não apenas está no mundo, mas com o mundo. Estar com o mundo resulta de sua abertura à realidade, que o faz ser o ente de relações que é” (FREIRE, 2014b, p. 55).

estar *em e com* o mundo surge de sua inerente receptividade à realidade, uma predisposição que lhe confere a capacidade de perceber e interagir com o universo que o(a) permeia.

Sob essa perspectiva, a humanidade não se eleva apenas como ente capaz de conhecer e transformar o mundo senão também como ser profundamente imerso nas complexas tramas interconectadas da existência. O conceito de relações, conforme delineado pela visão de Paulo Freire, interpela-nos a reconhecer a profunda interconexão entre o indivíduo e o universo que o cinge, enfatizando a importância de uma abordagem crítica e reflexiva para uma compreensão mais profunda das implicações das interações humanas com o mundo<sup>132</sup>.

Diante das questões até aqui expostas, destaca-se o seguinte excerto filosófico de nosso autor:

Existir ultrapassa viver porque é mais do que estar no mundo. É estar nele e com ele. E é essa capacidade ou possibilidade de ligação comunicativa do existente com o mundo objetivo, contida na própria etimologia da palavra, que incorpora ao existir o sentido de criticidade que não há no simples viver. Transcender, discernir, dialogar (comunicar e participar) são exclusividades do existir. O existir é individual, contudo só se realiza em relação com outros existires. Em comunicação com eles. Neste aspecto ver Jaspers em: *Origen y Metas de la Historia e Razão e Anti-Razão de Nosso Tempo*” (FREIRE, 2014b, p. 57).

Na pedagogia do(a) oprimido(a), Freire desenvolve uma concepção ontológica do ser humano, concebendo-o como um ser eminentemente relacional, imerso no emaranhado social, histórica e cultural cuja própria existência se enreda na complexa intersecção entre determinantes genéticos, contextos econômicos, socioculturais e escolhas individuais. Nesse contexto, o humanismo freiriano postula a insuficiência das abordagens unilaterais e reducionistas que buscam explicar o ser humano exclusivamente por meio de elementos isolados, como biologia, genética, cultura, sociedade ou a própria consciência. Assim, nosso autor enfatiza a dialética entre os elementos sociais e individuais na construção da identidade humana, no sentido de que o ser humano não constitui simples produto de seu entorno ou de

---

<sup>132</sup> “Há uma pluralidade nas relações do homem com o mundo, na medida em que responde à ampla variedade dos seus desafios. Em que não se esgota num tipo padronizado de resposta. A sua pluralidade não é só em face dos diferentes desafios que partem do seu contexto, mas em face de um mesmo desafio. No jogo constante de suas respostas, altera-se no próprio ato de responder. Organiza-se. Escolhe a melhor resposta. Testa-se. Age. Faz tudo isso com a certeza de quem usa uma ferramenta, com a consciência de quem está diante de algo que o desafia. Nas relações que o homem estabelece com o mundo há, por isso mesmo, uma pluralidade na própria singularidade. E há também uma nota presente de criticidade. A captação que faz dos dados objetivos de sua realidade, como dos laços que prendem um dado a outro, ou um fato a outro, é naturalmente crítica, por isso, reflexiva e não reflexa, como seria na esfera dos contatos (FREIRE, *op. cit.*, p. 55-56).

sua consciência, mas, sim, intrincada e multifacetada síntese de influências interconectadas a lhe conferir uma complexidade incontornável:

Foi reinventando-se a si mesmo, experimentando ou sofrendo a tensa relação entre o que herda e o que recebe ou adquire do contexto social que cria e que o recria, que o ser humano veio se tornando este ser que, para ser, tem de estar sendo. Este ser histórico e cultural que não pode ser explicado somente pela biologia ou pela genética nem tampouco apenas pela cultura. Que não pode ser explicado somente por sua consciência como se esta, em lugar de ter-se constituído socialmente e transformado seu corpo em um corpo consciente, tivesse sido a criadora todo-poderosa do mundo que o cerca, nem tampouco pode ser explicado como puro resultado das transformações que se operaram neste mundo. Este ser que vive, em si mesmo, a dialética entre o social, sem o que não poderia ser e o individual, sem o que se dissolveria no puro social, sem marca e sem perfil (FREIRE, 2023, p. 79-80).

Reitera-se aqui que a filosofia humanista de Paulo Freire endossa a subjetividade como uma das dimensões fundamentais da constituição humana. No entanto, ele ressalta que a subjetividade se realiza também através das interações dialógicas, ou seja, nas experiências intersubjetivas. O indivíduo não subsiste em estado de isolamento. Ora, a dimensão social constitutiva dos seres humanos implica, portanto, a presença de relações dialógicas com seus congêneres. Nesse sentido, os seres humanos se fazem no encontro com outrem, na relação dialógica<sup>133</sup> e na “solidariedade dos existires” (FREIRE, 2016c, p. 129).

A ausência de disposição para a tolerância<sup>134</sup>, para acolher as diferenças entre as pessoas, obstrui inevitavelmente o processo social de humanização. Assim, a emergência da

---

<sup>133</sup> “Vê-se que Paulo Freire entendia a pessoa humana como um ser de relações que se afirmava como sujeito de sua existência, construída historicamente em comunhão com os outros homens, o que o definia como um ser dialogal e crítico. Todavia, essa ‘vocação ontológica de ser sujeito’ esbarrava numa realidade social que a contradizia, já que às forças dominantes interessava manter a maioria dos homens em situação de alienação e dominação” (SAVIANI, 2021a, p. 5).

<sup>134</sup> Enfatizamos aqui que o conceito de tolerância é complexo, ambivalente e, por conseguinte, permeado de sutilezas éticas e implicações políticas, tal como propõe Forst (2009). A proposta de abertura radical ao acolhimento de outrem, segundo a perspectiva de Paulo Freire, jamais se traduz, sob quaisquer circunstâncias, em tolerância irrestrita que, de modo notavelmente incoerente, incluiria posturas intolerantes e políticas opressoras e segregadoras. Nesse contexto, destacamos o conceito popperiano de *paradox of tolerance* e sua aplicação como uma provocação instigante, quiçá, horizonte significativo para a interpretação da proposição freiriana: “unlimited tolerance must lead to the disappearance of tolerance. If we extend unlimited tolerance even to those who are intolerant, if we are not prepared to defend a tolerant society against the onslaught of the intolerant, then the tolerant will be destroyed, and tolerance with them. – In this formulation, I do not imply, for instance, that we should always suppress the utterance of intolerant philosophies; as long as we can counter them by rational argument and keep them in check by public opinion, suppression would certainly be most unwise. But we should claim the right even to suppress them, for it may easily turn out that they are not prepared to meet us on the level of rational argument, but begin by denouncing all argument; they may forbid their followers to listen to anything as deceptive as rational argument, and teach them to answer arguments by the use of their fists. We should therefore claim, in the name of tolerance, the right not to tolerate the intolerant. We should claim that any movement

subjetividade se revela também no momento em que os indivíduos se relacionam, atentam às vozes alheias e reconhecem a importância da diversidade, a qual se erige como pedra angular na construção da identidade humana.

De extrema importância se torna, ainda, a elucidação de um ponto: o conceito de alteridade na filosofia de Paulo Freire não compreende uma abstração vazia, porém uma realidade palpável, enraizada no sofrimento da classe oprimida. Ela se personifica nas faces das(os) desfavorecidas(os) e esfarrapadas(os) do mundo. Nesse horizonte, a humanidade se forja mediante interações incessantes e diálogos perenes entres os indivíduos, tendo como referência preeminente a realidade histórica, isto é, o cenário no qual esse diálogo se desenvolve, incorporando, assim, as vicissitudes, dores e inquietações humanas, assim como as lutas, proezas e superações.

A libertação, conforme postulado por Freire, é um esforço intersubjetivo. Ninguém tem a capacidade de libertar outrem, tampouco pode alguém alcançar a sua própria libertação de forma solitária. Nesse cenário, ressoa a máxima freiriana: “ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão” (FREIRE, 2016c, p. 95). Por conseguinte, homens, mulheres e pessoas não binárias somente podem alcançar a emancipação mediante a práxis dialógica, isto é, sempre em uma perspectiva comunal:

A teoria da ação dialógica é que, qualquer que seja o momento da ação revolucionária, ela não pode prescindir desta comunhão com as massas populares. A comunhão provoca a colaboração que leva liderança a massas àquela “fusão” a que se refere o grande líder recentemente desaparecido. Fusão que só existe se a ação revolucionária é realmente humana, por isto, simpática, amorosa, comunicante, humilde, para ser libertadora” (FREIRE, 2016c, p. 263).

Paulo Freire sublinha a imprescindibilidade do diálogo como um processo dialético e problematizador. Sob essa perspectiva, o diálogo assume um papel preponderante na percepção do mundo e da existência humana, evidenciando-os como elementos em perene movimento e mudança. O diálogo é concebido como a força propulsora subjacente ao pensamento crítico e à reflexão sobre a condição humana na sociedade. Adicionalmente, ele ressalta que o diálogo incorpora uma práxis social, ou seja, um compromisso entre a expressão verbal e a ação humana, orientada para a consecução da humanização. Tal perspectiva viabiliza uma revisão

---

preaching intolerance places itself outside the law, and we should consider incitement to intolerance and persecution as criminal, exactly as we should consider incitement to murder, or to kidnapping; or as we should consider incitement to the revival of the slave trade” (POPPER, 1945, p. 226).

da sociedade, da cultura, da educação e, de modo geral, da própria ação humana, com o fito de remodelar a realidade vigente (cf. ZITKOSKI, 2019, p. 140).

No quadro teórico freiriano, a palavra verdadeira não se acomoda a sua função comunicativa apenas, assumindo a prerrogativa de incitar ações voltadas para a promoção da humanização e da transformação da realidade: “não há palavra verdadeira que não seja práxis. Daí, que dizer a palavra verdadeira seja transformar o mundo” (cf. FREIRE, *op. cit.*, p. 133).

Na pedagogia da(o) oprimida(o), decerto, a “humanização é um processo *com* e não *para*” (MOTA, 2022, p. 147; grifo da autora). Por isso, Freire postula que “a ação política junto aos oprimidos tem de ser, no fundo, ‘ação cultural’ para a liberdade, por isto mesmo, ação com eles” (FREIRE, 2016c, p. 97), em vez de ação para eles(as). À vista disso, o *locus* da ação revolucionária se dá no seio da classe oprimida.

Ora, é necessariamente nesse horizonte social e dialógico que se realiza a “grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos – libertar-se a si e aos opressores” (FREIRE, *op. cit.*, p. 63). A superação do modo capitalista de produção implica a humanização não somente da classe trabalhadora, mas também da burguesia, uma vez que a despoja das condições de exploração das(os) desfavorecidas(os) e despossuídas(os) do mundo<sup>135</sup>. Nesse sentido, a práxis revolucionária é radicalmente libertadora e humanizadora.

Em última análise, cumpre enfatizar que o humanismo freiriano acolhe o(a) oprimido(a) como sujeito histórico, numa recusa à coisificação e à massificação popular. A pedagogia do(a) oprimido(a) não apenas reconhece a reivindicação dos(as) oprimidos(os) enquanto seres efetivamente humanos, mas também suas ações de resistência perante as vicissitudes impostas pelas condições desumanizadoras que permeiam a esfera econômica e social:

A persistente história de violências dos opressores, do poder de estruturas sociais, políticas, econômicas, culturais têm provocado, nos oprimidos, resistências, configurando outra história, outros saberes feitos de experiências/vivências coletivas de resistir. [...] Histórias da opressão como matriz de desumanização e histórias de resistência como matriz de humanização (ARROYO, 2023, p. 148-149).

A práxis revolucionária, dessa maneira, contrapõe-se de maneira contundente às concepções que retratam os(as) esfarrapados(as) e despossuídos(as) da terra como seres destituídos de cultura, desprovidos de educação e, por extensão, inumanos. As

---

<sup>135</sup> Neste ponto, manifesta-se a radicalidade do amor pelos seres humanos, tema a ser examinado mais detidamente no capítulo seguinte.

vivências/experiências de afirmação da humanidade dos(as) oprimido(as), das lutas e resistências históricas se constituem, assim, como as referências últimas para a pedagogia do(a) oprimido(as).

Dessarte, em face da situação de opressão e da negação da humanidade dos esfarrapados e esfarrapadas do mundo, não compete à classe oprimida uma docilidade ingênua, numa espera passiva pela concretização de um destino melhor. É dever das(os) oprimidas(os) a assunção do protagonismo histórico por meio da luta de classes, sem prescindir, assim, da “ética da luta” e “da boniteza da briga” (cf. FREIRE, 2016b, p. 71). Ao renunciarem a seu papel histórico e humanista, os(as) deserdados(as) da terra relegam a história à tragédia da violência e desamor. Portanto, incumbe à classe oprimida a superação das relações de opressão no sistema capitalista (cf. CHACON, 2021, p. 112).

## **2.6 Conclusão parcial**

O humanismo filosófico delineado por Freire fundamenta sua argumentação a partir do conceito de ser humano em sua abstração mais ampla, diferenciando-o dos seres não racionais, por exemplo, e, posteriormente, converge em direção à sua dimensão mais concreta: o humano que se encontra cruelmente submetido à desumanização, em outros termos, o(a) oprimido(a).

Nesse horizonte, o humanismo freiriano assume uma postura profundamente radical, caracterizando-se, pois, como um compromisso histórico-social para superar as condições/contradições históricas, culturais, sociais, políticas e, sobretudo, econômicas que perpetuam a desumanização e a degradação a que a classe oprimida é diariamente submetida.

Nosso percurso neste capítulo consistiu em analisar os aspectos filosóficos mais fundamentais do humanismo radical em Paulo Freire. Nesse escopo, as reflexões aqui apresentadas não pretenderam uma descrição metafísica da natureza do ser humano, como amiúde se encontra na tradição clássica da filosofia. Em vez disso, a partir da perspectiva da pedagogia do(a) oprimido(a), nosso objetivo foi apresentar reflexões sobre os seres humanos, não de modo essencialista, mas num esforço de compreendê-los em sua dimensão histórica, nas interações mais elementares e em seu contínuo processo de vir a ser.

Em virtude disso, é legítimo afirmar que:



A antologia de Paulo Freire é materialista, histórica e política. Isto é, Paulo Freire compreende que a condição humana é resultante de uma prática social, marcada pela transformação das condições materiais do mundo, pelo trabalho, e que as práticas de trabalho social são a chave para a compreensão da sociedade. O resultado do trabalho humano, efetuado pelos oprimidos, é apropriado pelas classes dominantes e produz a riqueza para poucos e a dominação e opressão para muitos. Paulo Freire nunca pode ser acusado de idealista, ou autor de uma leitura ingênua e metafísica da história ou da dialética da ontologia social (NUNES, 2021, p. 82-83).

Ademais, é preciso destacar que, num quadro geral, seria muito impróprio conceber o humanismo de Paulo Freire como simples ecletismo filosófico<sup>136</sup>; em vez disso, trata-se de um diálogo crítico e profícuo com as provocações advindas das correntes filosóficas de sua época. A visão freiriana não se restringe à assimilação passiva, superficial e arbitrária de resoluções já postas no cenário filosófico e cultural; antes, adentra um domínio mais profundo e significativo de análise crítica das contribuições de diversos(as) pensadores(as) para a superação da realidade concreta de opressão e alienação.

Todavia, na argumentação freiriana, deparamo-nos com a presença de autores(as) de perspectivas filosóficas antagônicas. Esses pontos de tensão não podem ser desconsiderados, pois suscitam questões instigantes sobre o aspecto agitado do ideário crítico freiriano. Nesse complexo processo, Paulo Freire elege e incorpora criticamente elementos de relevância ímpar de reflexões filosóficas diversas<sup>137</sup>, instaurando, desse modo, um diálogo ativo e transformador<sup>138</sup>. A abordagem freiriana transcende uma simples confluência de teorias heterogêneas, revelando-se como uma interpretação crítica e singular<sup>139</sup> das concepções que contribuem com sua visão de um humanismo filosófico latino-americano.

À guisa de conclusão, impera a necessidade de postular a não-sistematicidade que caracteriza o *corpus* textual freiriano. A presente exposição do quadro filosófico do humanismo radical em Paulo Freire deve ser interpretada como um amplo mosaico. Nosso intento

---

<sup>136</sup> "Em Freire existe esse pensamento categorial estruturado e não meramente uma mescla confusa de idéias ou correntes, nem tampouco um ecletismo de mera novidade" (TORRES, 1976, p. 63).

<sup>137</sup> Referimo-nos, neste contexto, especialmente ao personalismo cristão e aos intelectuais associados ao Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB).

<sup>138</sup> Costa (2019, p. 238) afirma que "[...] há uma notável aptidão nesse autor em congregar segmentariedades teóricas em uma unidade plausível. Aliás poder-se-ia dizer que Freire não apenas invoca a indispensabilidade do diálogo na prática social, mas que, com certa maestria, o realiza teoricamente ao conseguir identificar em concepções teóricas conflitantes seus pontos de intersecção e abstraí-los para que juntos harmoniosamente integrem uma só concepção de mundo e de homem".

<sup>139</sup> Na avaliação crítica de Jorge (1975, p. 15), "antes de tudo, ao procurarmos a gênese ideológica de Paulo Freire, para que a verdade e a sinceridade ocupem o seu devido lugar, temos que dizer que seu pensamento é totalmente pessoal e autêntico". Com efeito, em última instância, a "[...] gênese ideológica de Paulo Freire é ele mesmo" (*in loc. cit.*), no sentido de que o patrono da educação brasileira seria, assim, um autor original que, com resoluta determinação, não se deixou aprisionar por quaisquer correntes filosóficas.

primordial aqui consistiu, pois, em reunir essas peças fragmentadas, extraídas de reflexões específicas contidas em excertos de obras diversas, num esforço de delinear um panorama filosófico rigoroso, coeso e abrangente.

A temática central que permeou nossa exposição residiu na problemática da alienação humana. Contudo, cumpre enfatizar que, na pedagogia do(a) oprimido(a), a alienação não se sujeita a uma definição excessivamente rígida, caracterizada por uma precisão conceitual absoluta e inabalável. Desse modo, afirmamos que o conceito de alienação se manifesta polissêmico, com diversas implicações éticas, políticas e epistemológicas. Em termos mais gerais, no entanto, essa expressão alude a um processo de desumanização, que resulta da supressão do pleno florescimento do ser humano, da negação do ser mais da classe oprimida.

Com efeito, adotamos o termo “desumanização” como conceito análogo que, na filosofia da práxis freiriana, envolve substancialmente o próprio fenômeno histórico da alienação. Sob a égide da desumanização, Freire incorporou diversos elementos críticos da tradição marxista, enquanto introduziu nuances singulares, em um contínuo movimento de aproximação e afastamento em relação às teorias de Karl Marx e aos desenvolvimentos ulteriores dessas teorias.

Ainda, cumpre destacar uma convergência substancial entre o humanismo freiriano e a crítica marxista da alienação: em ambas as perspectivas, o trabalho compreende uma atividade central na experiência humana, pois desempenha um papel fundamental na criação das condições essenciais para a vida, ao mesmo tempo que possibilita a expressão da criatividade e da própria identidade humanas. No entanto, no sistema capitalista, o trabalho assume uma dimensão alienante, voltado à produção de mercadorias com o objetivo último de servir à acumulação burguesa de capital. Na divisão social do trabalho capitalista, o desfecho inevitável consiste na separação do(a) trabalhador(a) em relação ao produto desenvolvido.

Ora, essa alienação, entretanto, não se limita à desconexão entre a classe trabalhadora e seu produto; manifesta-se igualmente no âmago da própria atividade produtiva, onde o(a) trabalhador(a) é alienado e desumanizado pela lógica capitalista de produção. Isso faz com que o(a) trabalhador(a) não se identifique com o próprio labor que realiza ou mesmo com o produto que cria e, como resultado, não se reconheça como um ser criativo, livre e efetivamente humano.

Nesse sentido, as relações econômicas e a própria produção tornam-se estranhas, moldando a consciência humana de maneira a atender aos interesses do *homo oeconomicus*, ou seja, orientando o comportamento humano para uma lógica que visa à maximização da

acumulação econômica. Mercadorias adquirem uma autonomia peculiar ao se dissociarem das necessidades humanas, passando, assim, a constituir a base da riqueza na sociedade capitalista.

Mas a alienação, embora constitua característica inerente à sociedade capitalista, não é insuperável, pois, como elemento crucial na dinâmica de exploração do capitalismo, não performa uma condição ontológica, senão uma realidade passível de superação. Nesse sentido, a crítica freiriana à alienação visa, mais que à exposição das injustiças do sistema capitalista, também a apontar possíveis direções para a transformação e a emancipação humanas, conferindo destaque para o processo de conscientização da classe oprimida.

Reiteramos, assim, que o problema da alienação/desumanização foi pensado por Paulo Freire em duas dimensões dialógicas fundamentais, a saber, i) a antropologia filosófica e ii) a filosofia da história. No cerne da pedagogia da(o) oprimida(o), as concepções sobre a natureza humana e o curso da história se entrelaçam de maneira indissociável. Portanto, é a partir de um ideário crítico que combina elementos históricos e antropológicos que se encontram os principais alicerces filosóficos subjacentes à crítica de Freire à alienação humana.

Logo, numa apreciação de caráter filosófico, o humanismo freiriano é um postulado que dá o que pensar. Seu esforço para delinear uma antropologia não essencialista é assaz provocativo, fruto do espírito filosófico do próprio contexto histórico e intelectual. Contudo, não se isenta de complexos paradoxos e problemas filosóficos cuja superação não foi alcançada no âmbito de sua reflexão. Não obstante seu intento em desenvolver uma ontologia com nítidos matizes materialistas, Paulo Freire, por exemplo, conferiu adicionalmente um controverso realce de natureza teológica a sua antropologia. Essa polêmica relação será, portanto, objeto de análise mais aprofundada no próximo capítulo cuja investigação diz respeito às relações intrincadas entre a emancipação humana e a teologia cristã.

## CAPÍTULO 3

### FILOSOFIA DA PRÁXIS: A EMANCIPAÇÃO HUMANA E A QUESTÃO RELIGIOSA

*“Será que Deus vai ter pena de mim? Será que eu arranjo dinheiro hoje? Será que Deus sabe que existem as favelas e que os favelados passam fome?”*

*Carolina Maria de Jesus*

No capítulo precedente, conduzimos uma investigação filosófica sobre a concepção freiriana da alienação, adentrando na complexidade que envolve a dualidade entre humanização e desumanização. Nossa pesquisa concentrou-se, por conseguinte, no complexo domínio da antropologia filosófica. Ressaltamos a perspectiva não essencialista da antropologia delineada por Freire, caracterizada, portanto, por uma ontologia com distintas nuances materialistas. Todavia, Paulo Freire conferiu, suplementarmente, uma controversa ênfase de cunho teológico a seu humanismo. Precisamente sob essa perspectiva é que se orienta o presente capítulo.

De fato, a dimensão teológica do humanismo freiriano não figura como simples acidente de percurso; ao contrário, constitui-se como faceta fundamental. Importa, contudo, reconhecer que tal circunstância jamais sugere que a adesão às proposições filosóficas freirianas se condicione à profissão da fé cristã. A questão em apreço está na integração de temas teológicos fundamentais, os quais são reinterpretados a partir do contexto de luta de classes na América Latina. Nesse sentido, a religião é compreendida como um potencial recurso revolucionário.

Aqui reside o aspecto mais substancial do afastamento freiriano em relação à concepção marxiana de alienação humana. O problema da religião é, conforme Karl Marx, indissociável da questão da alienação humana. Sob essa perspectiva, nosso mestre da suspeita realiza críticas substanciais à experiência religiosa. A concepção da religião como o “ópio do povo” é, sem dúvida, a expressão mais conhecida do ateísmo materialista de Marx. Assim, cumpre inicialmente investigarmos a questão da alienação humana em relação à religião na perspectiva marxiana, uma vez que seu conceito de alienação representa o ponto nevrálgico de problematização da presente tese.

Desta feita, conduziremos uma análise da presença da teologia cristã no ideário freiriano. Nesse contexto, retoma-se a questão da transcendência sem, contudo, aprofundá-la, porém conferindo destaque a sua dimensão teológica. Nesse tópico, importa-nos apresentar o comprometimento e o impacto da inteligência cristã na formação da pedagogia do(a) oprimido(a).

Em seguida, promoveremos uma abordagem introdutória ao campo religioso e teológico que exerceu forte influência e fundamentou as reinterpretações freirianas da fé cristã, a saber, a Teologia da Libertação Latino-Americana<sup>140</sup>. Nessa fase da investigação, concentrar-nos-emos nos aspectos mais fundamentais da constituição do Cristianismo da Libertação<sup>141</sup> como uma espécie de horizonte para a compreensão do lugar teológico na pedagogia do(a) oprimido(a).

Na última seção deste capítulo, situaremos a concepção freiriana da religião sob duas perspectivas: inicialmente, de forma filosófica, mais precisamente, numa breve aproximação à tese gramsciana que reconhece o caráter potencialmente contestatório e revolucionário da experiência religiosa popular; e, posteriormente, de maneira teológica, isto é, no cenário das reflexões da TdL. Nesse contexto, conferiremos destaque a três temas teológicos ressignificados por Paulo Freire<sup>142</sup>, como segue: i) a libertação como evento pascal; ii) a dimensão profética; e, iii) as virtudes teológicas: a fé, a esperança e o amor.

Dessarte, cumpre-nos inicialmente realizar uma primeira abordagem à crítica da religião em Marx.

---

<sup>140</sup> Doravante, empregaremos a sigla TdL.

<sup>141</sup> Em linhas gerais, propomo-nos aqui esboçar os aspectos mais essenciais, conforme sugerido por Michael Löwy: “1. A luta contra a idolatria (não o ateísmo) como inimigo principal da religião, isto é, contra os novos ídolos da morte adorados pelos novos Faraós, pelos novos Césares e pelos novos Herodes: Bens Materiais, Riqueza, o Mercado, a Segurança Nacional, o Estado, a Força Militar, a ‘Civilização Ocidental Cristã’. 2. Libertação humana histórica como a antecipação da salvação final em Cristo, o Reino de Deus. 3. Uma crítica da teologia dualista tradicional, como produto da filosofia grega de Platão, e não da tradição bíblica na qual a história humana e a história divina são diferentes, mais inseparáveis. 4. Uma nova leitura da Bíblia, que dá uma atenção significativa a passagens tais como a do Êxodo, que é vista como paradigma de luta de um povo escravizado por sua libertação. 5. Uma forte crítica moral e social do capitalismo dependente como sistema injusto e iníquo, como uma forma de pecado estrutural. 6. O uso do marxismo como instrumento socioanalítico a fim de entender as causas da pobreza, as contradições do capitalismo e as formas da luta de classe. 7. A opção preferencial pelos pobres e a solidariedade com sua luta pela autolibertação. 8. O desenvolvimento de comunidades de base cristãs entre os pobres como uma nova forma de Igreja e como alternativa para o modo de vida individualista imposto pelo sistema capitalista” (LÖWY, 2016, p. 77).

<sup>142</sup> Na presente tese, sustentamos a proposição de que esses três temas constituem os pilares teológicos do humanismo cristão em Paulo Freire. Adicionalmente, destacamos a dimensão teológica da antropologia, isto é, a compreensão da transcendência em sentido religioso, representando uma abertura radical do ser humano ao Criador.

### 3.1 *Status quaestionis*: emancipação e crítica da religião em Karl Marx

De imediato, não se pode renunciar à consideração de que a análise social e a crítica da economia política conduzidas por Karl Marx desempenham um papel singular no contexto de um projeto filosófico de alcance mais abrangente, qual seja, a emancipação humana. Nas páginas dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, o jovem Marx já preconizava que:

Da relação do trabalho alienado com a propriedade privada, segue-se ainda que a emancipação da sociedade da propriedade privada etc., da servidão, se exprime na forma política da emancipação dos trabalhadores não como se se tratasse apenas da emancipação deles, mas antes porque na sua emancipação está contido todo o humano (*allgemein menschliche*) – este, todavia, está aí contido porque toda a servidão humana está envolvida na relação do trabalhador com a produção e todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências dessa relação (MARX, 2015, p. 318-319).

De acordo com Lessa e Tonet (2011, p. 99), a miséria decorrente da supremacia do capital, que se concentra nos(as) trabalhadores(as), pode iludir a percepção, levando a crer que somente a classe oprimida vivencia a alienação. Contudo, na concepção marxiana, essa impressão carece de precisão, pois também a burguesia se encontra irremediavelmente determinada pelo capital, embora desfrute de uma notável condição que, adicionalmente, materializa diariamente o triunfo de sua classe sobre o proletariado. As(os) trabalhadoras(es) enfrentam, dia após dia, a derrota perante o capital, enquanto vivenciam uma existência que não pode ser equiparada à opulência burguesa. Não obstante essas discrepâncias, o capital exerce sua influência não somente sobre o proletariado, mas também sobre a burguesia. Ambas as classes subsistem para perpetuar o domínio do capital; desse modo, a totalidade da sociedade se encontra alienada.

A consecução da emancipação dos(as) trabalhadores(as) pressupõe o resgate efetivo do ser humano como ser-para-si, dado que significa primordialmente o retomar do trabalho como categoria original da vida social. Nessa perspectiva, ousa-se reconhecer que o mundo humano não existe sem trabalho, apesar de sua subsistência prescindir da propriedade privada. A classe trabalhadora se erige, pois, como o arauto da humanidade, até que possa gradativamente se diluir nas margens dessa abstração e ressurgir como seres humanos concretos (cf. HALLAK, 2018, p. 77).

Com efeito, em Karl Marx (2015, p. 350), “a superação da propriedade privada é por isso a completa emancipação de todos os sentidos e qualidades humanas [...]”. Dessarte, a

revolução proletária se constitui como a magna emancipação de toda a humanidade, elevando-se além do simples triunfo político de uma classe sobre outra, característico das revoluções burguesas. Nesse contexto, a emancipação almejada por Marx não se resume a simples adaptação política aos desdobramentos das revoluções burguesas, evocando, em vez disso, uma transformação de caráter radical.

Enfatizamos aqui, portanto, que a questão da emancipação da humanidade constitui o escopo fundamental do ideário crítico em Karl Marx. Nesse horizonte, a relação entre teoria e prática ou, mais precisamente, entre filosofia e emancipação, representa um elemento essencial da perspectiva marxiana<sup>143</sup>, constituindo um legado inquestionável que Paulo Freire assimilou e resgatou em sua obra. No escopo dessa relação, Marx estabelece uma analogia significativa, na qual a filosofia desempenha o papel de mente, enquanto o proletariado, o de coração, na busca pela emancipação (cf. MARX, 2010a, p. 157). Nas palavras dele, “a filosofia não pode se efetivar sem a suprassunção [*Aufhebung*] do proletariado, o proletariado não pode se suprasumir sem a efetivação da filosofia” (*in loc. cit.*).

Nesse sentido, sustentamos que a crítica marxiana se constitui como um projeto efetivamente filosófico com a aspiração máxima de alcançar a emancipação diante das relações alienantes e desumanizadoras inerentes ao sistema capitalista, conforme previamente se destacou. A crítica filosófica de Marx se desdobra assim numa miríade de nuances complexas, dentre as quais, enfatizamos neste momento a relação entre emancipação e religião. Ora, na interpretação de Karl Marx “[...] a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica” (MARX, 2010a, p. 145).

Nesse cenário, torna-se inescapável a condução de um panorama analítico apropriado da questão religiosa em Marx, com ênfase em sua célebre máxima de que a religião se constitui como “ópio do povo” (MARX, 2010a, p. 145). Com efeito, de antemão, é necessário reconhecer que essa é uma expressão de sutil complexidade, distante de ser uma simples diretiva. Segundo Michael Löwy (1998, p. 157), embora tenha ampla difusão a ideia de que essa expressão represente a quintessência da concepção marxiana, tal sugestão resulta inadequada. Com variações mínimas, essa formulação pode ser encontrada em pensadores anteriores a Karl Marx, como Kant, Herder, Feuerbach, Bruno Bauer e muitos outros<sup>144</sup>. Löwy (*op. cit.*, p. 158)

---

<sup>143</sup> De acordo com Karl Korsch (2008, p. 151), a dialética materialista ganha expressão na teoria da luta histórica do proletariado pela emancipação. O criticismo marxiano, portanto, relaciona dialeticamente teoria e prática, filosofia e revolução histórica.

<sup>144</sup> Para uma exemplificação concreta das ocorrências mencionadas, recomenda-se consultar o artigo em referência (LÖWY, 1998).

fundamenta sua posição ao alegar que, na época da composição da obra, em 1843, Karl Marx se encontrava sob enorme influência de Feuerbach e sua visão sobre a religião foi, portanto, moldada pela concepção feuerbachiana da alienação da essência humana. Portanto, ainda segundo Löwy (*ibidem*, p. 157), a expressão da religião como ópio do povo pode, na melhor das hipóteses, apenas abordar o caráter ambíguo da angústia/miséria religiosa que, às vezes, legitima a sociedade existente e outras vezes a contesta.

Na redação marxiana, a questão se expressa nos seguintes termos:

A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo (MARX, 2010a, p. 145).

Portanto, apenas posteriormente, em *A ideologia alemã*, vinda a lume em 1846, despontou-se a efetiva incursão marxiana no domínio da religião enquanto fenômeno sócio-histórico, como salienta Löwy (*ibid.*, p. 158). A contribuição singular da abordagem analítica marxiana se deu, então, na apreciação conjunta dos fenômenos religiosos com os domínios do direito, da moral, da metafísica, das doutrinas políticas e demais esferas conexas. Aí se interpreta a religião, portanto, como uma dentre as múltiplas manifestações da ideologia, isto é, da produção espiritual de uma sociedade, compreendendo a criação e desenvolvimento de ideias, representações e modos de consciência, inexoravelmente influenciadas pela produção material e pelas correspondentes relações sociais.

Na análise de Lucien Sève, a temática assume os contornos de uma profunda interpelação. Não obstante a evidente interligação entre alienação e religião na perspectiva marxiana, Sève (1975, p. 9-10) enfatiza a importância de indagar se a concepção de alienação verdadeiramente se aplica à totalidade da obra de Marx.

Ora, no contexto de *A ideologia alemã*, Karl Marx se vale de um tom mais crítico, evidentemente sarcástico, em relação à noção de alienação<sup>145</sup>. Todavia, Sève (*op. cit.*, p. 82-83) argumenta que essa postura não implica a completa exclusão dessa noção, mas, sim, sua reconfiguração dentro do repertório conceitual marxiano. Essa reconfiguração se constitui em razão da estreita relação entre as categorias de alienação e fetichismo, ambas vinculadas à ideia de reificação. Desse modo, a reificação desempenha o papel de elemento unificador entre os

---

<sup>145</sup> “Essa ‘alienação’ [*Entfremdung*] para usarmos um termo compreensível aos filósofos” (MARX; ENGELS, 2007, p. 38).



diversos períodos da produção teórica de Marx nos quais a categoria de alienação é aplicada (cf. SÈVE, *idem*, p. 54). Como resultado, a pertinência da categoria de alienação não apenas subsiste, mas também preserva a validade da concepção marxiana da religião.

Por conseguinte, Guilherme Oliveira e Silva postula que o fulcro da concepção de religião presente no *corpus* marxiano reside na noção de que esse fenômeno se constitui numa representação invertida da realidade cuja distorção se atribui à abordagem dualista com a qual a realidade é apreendida (cf. SILVA, 2020, p. 106). Com efeito, Silva (*op. cit.*, p. 117) enfatiza ainda que, em Karl Marx, a superação do estado de coisas cuja representação religiosa do mundo é um reflexo deve ser perseguida através da transformação das condições concretas da realidade, em vez de buscar a eliminação das formas ideacionais.

Outrossim, Eduardo Ferreira Chagas também reconhece o problema da dimensão invertida da realidade e, adicionalmente, destaca outras facetas da religião na literatura marxiana. Em sua análise, a religião em Marx assume também a função de uma forma de contestação e protesto indireto perante as agruras da experiência humana sob a influência do capitalismo. No entanto, essa contestação, amiúde, revela-se ineficaz, atuando como um entrave à conscientização da existência inumana e à efetiva concretização de transformações radicais. Com efeito, a religião oferece uma esperança de salvação no além<sup>146</sup>, como um refúgio contra as adversidades do mundo real, ainda que essa esperança seja considerada uma ilusão para suportar as dificuldades da realidade. Ela também é descrita como uma explicação fantasiosa da realidade, conduzindo, assim, os fiéis à passividade e ao conformismo, ao invés de estimular a práxis. Por derradeiro, a religião é interpretada como cúmplice na preservação do *status quo*, conferindo legitimidade às opressões enraizadas na estrutura da sociedade capitalista (cf. CHAGAS, 2017, p. 135-136).

Isso posto, delinea-se, ainda que em termos iniciais, a complexidade da questão em Karl Marx, para muito além de simples afirmação de efeito retórico. Torna-se necessário, dessa vez, voltar nosso foco diretamente para o desenvolvimento textual da crítica marxiana<sup>147</sup> daquele excerto que expressa a concepção da religião como ópio do povo:

---

<sup>146</sup> Na interpretação de Mondin, a crítica marxiana considerou que “a religião opõe-se à luta de classes, pregando o amor e o perdão em vez da justiça e da revolução, adia a solução dos problemas deste mundo remetendo-a para outro mundo” (MONDIN, 1997, p. 155).

<sup>147</sup> É sumamente importante reconhecer que a problematização marxiana, como manifestada na *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, não pode ser completamente apreendida sem a reconhecimento do contexto filosófico hegeliano que a envolve, juntamente com a influência inegável da religiosidade protestante que caracterizou a Alemanha do século XIX. Entretanto, é nosso dever assumir também que as limitações do escopo da presente pesquisa não nos facultam uma exploração adequada da questão, sem incorrer em simplificações vulgares. Dessarte, visando a propiciar uma compreensão introdutória mais adequada, sugerimos a leitura dos artigos de Silva previamente mencionados neste capítulo (cf. Referências Bibliográficas).

A supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência da sua felicidade real. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em germe, a crítica do vale de lágrimas, cuja auréola é a religião. A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche. A crítica da religião desengana o homem a fim de que ele pense, aja, configure a sua realidade como um homem desenganado, que chegou à razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo, em torno de seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não gira em torno de si mesmo (MARX, 2010a, p. 145-146).

Conforme a perspectiva de Marx (*op. cit.*, p. 146), à medida que se esvai o domínio do imaginário religioso, ou seja, o reino que reside além da verdade, a responsabilidade histórica se desloca para a revelação da verdade crítica da realidade intramundana, do aquém. Em outros termos, após a desmitificação da aura sacral da autoalienação – *Selbstentfremdung* – do ser humano, à filosofia é confiada a tarefa de desnudar as máscaras que ocultam as facetas profanas da alienação de si.

Nesse sentido, a crítica feuerbachiana à religião tornou-se um pressuposto fundamental para a *Crítica à filosofia do direito de Hegel*. Ora, na obra *A essência do cristianismo*, Ludwig Feuerbach (2013) argumentou que a alienação do ser humano se manifesta quando este projeta sua essência em uma entidade sobrenatural, denominada Deus<sup>148</sup>. Sua tese visa a estabelecer o princípio antropológico como o alicerce hermenêutico primordial para a compreensão da religião. Sob essa perspectiva, a alienação, como esboçada por Feuerbach, assume uma natureza destrutiva, uma vez que despoja o ser humano de sua verdadeira essência, relegando-o a uma condição de estranhamento em relação a si mesmo<sup>149</sup>.

Nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, Feuerbach (2008) erige uma crítica tenaz à lógica hegeliana cujo fundamento se situa no horizonte do ser que reside na esfera da abstração<sup>150</sup>. Feuerbach, contrapondo-se a Hegel, argumenta enfaticamente que não é o

---

<sup>148</sup> De acordo com Márcio Gimenes de Paula (2008, p. 136), Feuerbach “[...] julga que a religião representa a cisão do homem consigo mesmo. Deus seria algo totalmente positivo, ao passo que o homem seria algo totalmente negativo. Em outras palavras, se o homem é o pecador, Deus é a santidade; o mesmo raciocínio vale sempre e é desenvolvido de forma lógica. Nesse sentido, a religião seria uma busca que tem por objetivo sanar tal dificuldade. Todavia, ela só serviria para provar – uma vez mais – a cisão do homem consigo mesmo. Segundo ele, se a essência divina fosse, de fato, diferente do homem não ocorreria tal cisão. Só existe cisão entre dois seres de igual essência que, ao se separarem, podem novamente se reunir. Esta essência inata que o homem sente na cisão o faz aproximar-se do que se convencionou chamar religião”.

<sup>149</sup> Ver também nota 10 do primeiro capítulo desta tese.

<sup>150</sup> Karl Marx, adicionalmente, endossa a referida crítica ao afirmar que Hegel “[...] transformou em um produto, em um predicado da Ideia, o que é seu sujeito; ele não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica” (MARX, 2010a, p. 36).

pensamento que origina o ser, mas, ao contrário, o pensamento emerge do ser, sem que o ser dependa do pensamento para sua manifestação. De modo heurístico, Feuerbach aponta que Hegel opera uma inversão nas relações tradicionais entre sujeito e predicado, especificamente no que concerne à relação entre ser/natureza e pensamento. O desdobramento fundamental dessas teses feuerbachianas reside na identificação do ser humano como uma entidade inextricável da natureza e na denúncia de que tanto a religião quanto a filosofia hegeliana que, em última instância, representam distintas manifestações de um mesmo substrato conceitual<sup>151</sup>, desviam a essência humana de sua condição intrínseca, externalizando-a do indivíduo (cf. SILVA, 2020, p. 106-107).

Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels comentam que:

Feuerbach parte do fato da autoalienação [Selbstentfremdung] religiosa, da duplicação do mundo [Welt] num mundo religioso e num mundo mundano. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento mundano [weltliche]. Mas que o fundamento mundano se destaque de si mesmo e construa para si um reino autônomo nas nuvens pode ser esclarecido apenas a partir do autoesfacelamento e do contradizer-a-si-mesmo desse fundamento mundano. Ele mesmo, portanto, tem de ser tanto compreendido em sua contradição quanto revolucionado na prática. Assim, por exemplo, depois que a terrena família é revelada como o mistério da sagrada família, é a primeira que tem, então, de ser teórica e praticamente eliminada (MARX; ENGELS, 2007, p. 534).

Na *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, Karl Marx compreende o humano como fundamento para a interpretação do fenômeno religioso. Com efeito, a compreensão desse fenômeno demanda uma meticulosa análise das facetas inerentes à própria humanidade que, equivocadamente, seriam interpretadas como pertencentes a uma esfera independente, autônoma. A fim de elucidar as razões subjacentes à projeção de um mundo religioso, torna-se imperativo, portanto, o reconhecimento da inversão, do autoesfacelamento, da contradição de si mesmo do ser social, do fundamento mundano, em outros termos, da situação de alienação.

A partir da herança de Feuerbach, Marx reconhece, assim, que a crítica da religião atingiu seu apogeu, tornando-se um pressuposto subjacente a toda crítica<sup>152</sup>. Não obstante,

---

<sup>151</sup> Segundo Feuerbach, “quem não abandonar a filosofia hegeliana não abandona a teologia. A doutrina hegeliana de que a natureza é a realidade posta pela Ideia é apenas a expressão racional da doutrina teológica, segundo a qual a natureza é criada por Deus, o ser material por um Ser imaterial, isto é, um ser abstracto. No final da Lógica, leva mesmo a Ideia absoluta a uma <<decisão>> nebulosa para documentar, por sua própria mão, a sua extracção do céu teológico” (FEUERBACH, 2008, p. 15).

<sup>152</sup> “Na Alemanha, a crítica da religião está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica” (MARX, 2010a, p. 145). Ademais, “a crítica da religião tem seu fim com a doutrina de que o homem é

segundo a análise marxiana, Feuerbach negligenciou a questão da alienação na dimensão do trabalho na sociedade de classes. Nessa condição, a existência produtiva se encontra dissociada da criação em si, a ponto de obstar o reconhecimento da própria essência do(a) artífice nos artefatos por ele(a) criados. Essa alienação manifesta-se como um fenômeno coletivo, demandando, por conseguinte, uma resolução coletiva, ou seja, requer a concepção de uma sociedade que supere a condição material da realidade alienante do trabalho capitalista.

Karl Marx, desse modo, supera a tese feuerbachiana ao postular o ser humano não apenas como a soma de atributos individuais<sup>153</sup>, mas como uma entidade que abrange o mundo social e político<sup>154</sup>, isto é, o Estado e a sociedade. No contexto da *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, divisa-se a definição marxiana da essência humana como "qualidade social" (MARX, 2010a, p. 42). Em tal perspectiva, a religião se concebe como um produto da atividade humana, gerada pela essência social e política do ser humano. Na visão de Marx, a religião é considerada uma manifestação invertida, uma representação fantasiosa da verdadeira essência humana, moldada pelo Estado e pela sociedade (cf. SILVA, 2020, p. 108-109).

Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem faz a religião, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o homem não é um ser abstrato, acorçado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Esse estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. a religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d'honneur* espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação. Ela é a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião (MARX, 2010a, p. 145).

Desse ponto de vista, a religião assume o papel de instrumento de dominação em uma sociedade permeada pela exploração de uma classe sobre outra. Ela é assimilada como um dispositivo de controle sobre a classe oprimida. A alienação religiosa perdura, assim, inerente à persistência da alienação em variados âmbitos sociais, inclusive na própria essência humana.

---

o ser supremo para o homem, portanto, com o imperativo categórico de subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível. relações que não podem ser mais bem retratadas do que pela exclamação de um francês acerca de um projeto de imposto sobre cães: "Pobres cães! Querem vos tratar como homens!" (*Ibidem*, p. 151).

<sup>153</sup> Na proposição de Feuerbach (2013, p. 36): razão, vontade e amor.

<sup>154</sup> Em correspondência com Ruge, Marx alega que os "os aforismos de Feuerbach me parecem incorretos apenas em um aspecto: ele se refere demasiado à natureza e pouco à política. No entanto, essa é a única aliança pela qual a filosofia contemporânea pode se tornar verdade" (MARX, 2010c, p. 400; tradução nossa).

De forma concisa, a religião emerge como uma decorrência inerente da alienação socioeconômica, sendo arquitetada para perpetuar o sistema de classes e exercer o domínio sobre as massas.

Ademais, cumpre mencionar também outro aspecto clássico da crítica à religião. Ora, conforme Friedrich Engels (2006, p. 18-19), existe uma problemática gnosiológica na esfera religiosa. Consoante sua análise, a religião se caracterizaria como uma profunda ignorância por parte do ser humano sobre a natureza de sua própria existência. Dessa maneira, a religião consistiria numa perplexidade que surge em razão de lacunas do conhecimento, uma ávida resposta diante da realidade e cujo fundamento primário é a desconcertante e disseminada ignorância<sup>155</sup>. Logo, a religião não passaria de um conjunto de ideias limitadas e nescientes de um estágio humano primitivo, de selvageria (cf. ENGELS, 2006, p. 19).

Nesse sentido, o próprio Karl Marx também voltou sua atenção para a faceta científico-gnosiológica da questão religiosa, ao questionar, por exemplo, as razões históricas da decadência dos mitos gregos e romanos<sup>156</sup>. A religião, nesse horizonte, constitui-se como uma maneira simplificada de conceber o mundo. Com efeito, ela assume, para o ser religioso, o papel de uma teoria geral da realidade, um compêndio enciclopédico e uma lógica expressa, amiúde, em termos populares (cf. ATAÍDE, 2022, p. 142).

Todavia, a questão se configura para além de simplificações gnosiológicas. Ora, poderíamos argumentar, por exemplo, que a experiência histórica evidenciaria que a religiosidade não decorre necessariamente da ausência de conhecimento. Nas palavras de Carli (2015, p. 91) “[...] é unilateral pensar a religiosidade enquanto uma lacuna da ciência, como se a religião adentrasse nos vãos permitidos pelos poros da ciência”.

---

<sup>155</sup> “Desde épocas remotas, quando o ser humano, ainda imerso na maior ignorância sobre a estrutura de seu organismo e estimulado pelas imagens dos sonhos, passou a acreditar que seus pensamentos e sensações não eram funções de seu corpo, mas de uma alma especial que habitava esse corpo e o abandonava ao morrer; desde esses tempos, o ser humano teve inevitavelmente que refletir sobre as relações dessa alma com o mundo exterior. Se a alma se separava do corpo ao morrer e sobrevivia, não havia motivo para lhe atribuir uma morte própria; assim surgiu a ideia da imortalidade da alma, uma ideia que, nessa fase de desenvolvimento, não era concebida como uma fatalidade inevitável e, muitas vezes, como uma verdadeira desgraça, como entre os gregos. Não foi a necessidade religiosa de consolo, senão a perplexidade, baseada em uma ignorância generalizada, de não saber o que fazer com a alma – cuja existência havia sido admitida – após a morte do corpo, o que levou, de maneira geral, à tediosa fábula da imortalidade pessoal. Por caminhos muito semelhantes, através da personificação dos poderes naturais, surgiram também os primeiros deuses. Posteriormente, com o desenvolvimento da religião, tais divindades assumiram natureza cada vez mais transcendente. Finalmente, por meio de um processo natural de abstração, quase poderíamos dizer de destilação, que se desenrola durante o progresso espiritual, a partir da multiplicidade de deuses, mais ou menos limitados e que se restringiam mutuamente, emergiu na mente dos seres humanos a ideia de um deus único e exclusivo, típico do monoteísmo” (ENGLES, 2006, p. 18-19, tradução nossa).

<sup>156</sup> “Como fica Vulcano diante de Roberts et Co., Júpiter diante do para-raios e Hermes diante do Crédit Mobilier? Toda mitologia supera, domina e plasma as forças da natureza na imaginação e pela imaginação; desaparece, por conseguinte, com o domínio efetivo daquelas forças” (MARX, 2011, p. 63).

O problema gnosiológico, portanto, figura apenas como uma das facetas da crítica à religião/ideologia, representando uma dimensão unilateral que necessita ser complementada por uma abordagem ontológica, conforme ressaltado por Lukács: “o aspecto problemático de sua formulação é meramente o fato de [Engels], nesse ponto, abordar o problema da ideologia de modo unilateralmente científico-gnosiológico e não de modo ontológico-prático” (LUKÁCS, 2013, p. 480; acréscimo nosso entre colchetes).

Nessa lógica, vale destacar ainda uma pequena fração da interpretação de Lukács. De acordo com ele, a essência do ser humano adquire uma dimensão transcendental para si próprio, uma proclamação que se origina de um domínio para além da esfera da vida humana – social. Isso ocorre porque o ser humano busca, precisamente no domínio da transcendência, sua realização plena e a superação da própria particularidade. No entanto, em seu próprio ser social, devido à reificação, tais aspirações não se apresentam como possibilidades palpáveis nem mesmo como perspectivas viáveis (cf. LUKÁCS, 2013, p. 677-678).

Nas sociedades capitalistas, a universalidade da humanidade não se manifesta imediatamente na vida cotidiana devido às contradições da divisão de classe. Nesse cenário, os indivíduos não se reconhecem como parte de uma mesma generalidade no cotidiano, centrando-se em seus interesses singulares. A religião, ao afirmar que todos(as) pertencem a uma irmandade divina, fornece uma universalidade imediata ao cotidiano, preenchendo uma carência de generalidade nas sociedades classistas. Devido à incapacidade das contradições sociais de revelar a natureza genérica do ser social, a essência humana se torna transcendental, afastando-se das circunstâncias materiais, negadoras de qualquer universalidade. A religião, embora de maneira mistificada, oferece um humanismo invertido, suprimindo a carência de generalidade na vida cotidiana das sociedades com antagonismos de classe (cf. CARLI, 2015, p. 98).

Em última análise, não podemos desconsiderar o fato de que *A ideologia alemã* representa um significativo amadurecimento das críticas marxianas. Nesse horizonte, evidencia-se o reconhecimento de que a constituição da consciência humana se encontra irremediavelmente moldada pelas relações materiais, e a sua efetiva transformação emerge como um processo dialético e revolucionário, no qual se institui uma permanente relação entre teoria e prática. A análise crítica da religião, por conseguinte, transcende os estreitos limites do debate filosófico, encontrando sua efetivação na práxis revolucionária cuja aspiração é a superação do contexto social e econômico opressivo e alienante inerente à sociedade capitalista.

[...] todas as formas e [todos os] produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, por sua dissolução na "autoconsciência" ou sua transformação em "fantasma", "espectro", "visões" etc., mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais [*realen*] de onde provêm essas enganações idealistas; não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história e também da religião, da filosofia e de toda forma de teoria (MARX; ENGLES, 2007, p. 43).

Conforme Marx e Engels (2007, p. 43), a história não se consoma na "autoconsciência" ou como "espírito do espírito". Do contrário, o desenvolvimento histórico é caracterizado por um determinado conjunto de forças de produção, de relações com a natureza e interações entre os indivíduos. Tais condições se perpetuam de geração em geração, moldando as circunstâncias de vida e o desenvolvimento humano. Essa acumulação de forças de produção e influências sociais constitui o autêntico fundamento real da essência humana, frequentemente abordada pelos filósofos sob o rótulo da substância.

Ademais, as condições de existência prevaletentes determinam a capacidade das revoluções históricas em efetuar mudanças substantivas na sociedade, e tal capacidade está intrinsecamente ligada à presença de forças produtivas e a uma massa revolucionária capaz de modificar não apenas as condições particulares da sociedade, mas também a própria atividade humana e a produção da vida. A mera repetição de concepções revolucionárias não implica necessariamente transformações práticas, como ilustrado na história da luta revolucionária (cf. MARX; ENGLES, *in loc. cit.*).

A crítica de Karl Marx à religião não se encerra, portanto, num ateísmo abstrato, puramente especulativo. A filosofia marxiana analisa o problema sob a ótica da historicidade e da materialidade que permeiam a existência humana. Desse modo, a religião é entendida como uma construção social, o que implica que a análise crítica desse fenômeno deve, de maneira inescapável, entrelaçar-se com as dinâmicas das relações sociais e as transformações históricas.

Ao examinar a questão, Karl Marx considera que a religião não representa o cerne das questões fundamentais do mundo, mas, antes, manifesta-se como um sintoma flexível, capaz de se adaptar às circunstâncias, ou, no máximo, como um recurso lenitivo para o sofrimento humano. Nesse sentido, reiteramos: a religião, conforme Marx, assemelha-se a um espelho que reflete uma imagem invertida da realidade social, das aflições que permeiam o cotidiano de uma miríade de pessoas.

Na interpretação de Konder (2009, p. 80), a história da humanidade não apresentou um desafio significativo à perenidade da religião, visto que, em consonância com os matizes sociais característicos do escravismo, do feudalismo e, posteriormente, do capitalismo, a religião

persistiu em satisfazer uma necessidade amplamente reconhecida pela sociedade. Nesse contexto, ele conjectura ainda que a consciência religiosa constitui, quiçá, a forma mais paradigmática do pensamento alienado. Nos termos marxianos, como já se enfatizou, “[...] a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente” (MARX, 2010a, p. 145).

Por conseguinte, na filosofia marxiana, “a crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política” (MARX, *op. cit.*, p. 152). Desse modo, o jovem Marx voltou seu olhar crítico em direção à dimensão *sine qua non* da religiosidade: a sociedade civil. Ora, o trabalho intelectual de Karl Marx, a partir de 1843, persistirá nesse caminho, embora não de modo homogêneo, porém com diversos recuos e avanços até o momento da elaboração de sua obra magna, *O Capital* (cf. SILVA, 2018, p. 180).

Não obstante, Karl Marx, após a publicação de *A ideologia alemã*, pouco escreveu sobre a problemática da religião enquanto tal, isto é, enquanto um universo específico impregnado de significados culturais e ideológicos (cf. LÖWY, 1998, p. 159). Entretanto, é possível depreender, do primeiro tomo de *O Capital*, algumas ponderações sobre o tema. Nesse cenário, enfatizamos que Karl reiterou, sem hesitações, a tese de que:

O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as relações cotidianas da vida prática se apresentam diariamente para os próprios homens como relações transparentes e racionais que eles estabelecem entre si e com a natureza (MARX, 2013, p. 154).

Dessarte, o cerne da crítica marxiana à religião encontra sua base na conjuntura material, ou seja, na esfera sócio-histórica e econômica que resulta na opressão, alienação e subjugação do ser humano. Nessa perspectiva, a crítica da religião, desvinculada da problematização de suas raízes sociais, equipara-se a um embate direcionado às manifestações superficiais de um determinado fenômeno, preservando incólumes as suas causas mais profundas.

### **3.2 Paulo Freire e a religião cristã**

Indubitavelmente, a pedagogia do(a) oprimido(a) em Paulo Freire assume uma perspectiva crítico-valorativa singular em relação à religião, especialmente de matriz cristã,



afastando-se, assim, da interpretação marxiana. Nosso esforço aqui de relacionar o ideário crítico freiriano com a teologia cristã possui, de modo geral, os seguintes objetivos: i) pontuar sua constituição singular e distintiva em relação à interpretação marxiana da religião; ii) situar o contexto histórico-teológico de seus postulados; iii) desvelar a importância da teologia cristã na constituição da pedagogia do(a) oprimido(a).

Nesse horizonte, para além de uma simples crença pessoal e fortuita, a fé cristã, sobretudo em sua amorosidade e esperança utópica, manifesta-se encarnada e assaz vívida na constituição do ideário freiriano<sup>157</sup>. Com efeito, Freire expressa seu sentimento a respeito: “[...] assumo apaixonadamente, corporalmente, fisicamente, com todo o meu ser, uma postura cristã porque esta me parece, como dizem os chilenos, plenamente revolucionária, plenamente humanista, plenamente libertadora e, por isso mesmo, comprometida, utópica” (FREIRE, 2014c, p. 69). Ainda, noutro excerto, afirma: “[sou] um ‘enfeitiçado’ pela teologia que marcou muitos aspectos de minha pedagogia [...]” (FREIRE, *op. cit.*, p. 229; acréscimo nosso entre colchetes). Nesse cenário, Freire reconhece, de maneira inequívoca e explícita, sua dívida para com a inteligência da fé cristã na elaboração de uma pedagogia do(a) oprimido(a).

Outrossim, Freire fez uma declaração de notável contundência, a qual optamos por reproduzir neste momento. Nesse pronunciamento, o autor revela a existência de uma reciprocidade profunda entre suas convicções religiosas e seu engajamento político-social:

Eu me situo, primeiro, entre os que creem na transcendentalidade. Segundo, eu me situo entre aqueles que, crendo na transcendentalidade, não dicotomizam a transcendentalidade da mundanidade. Quer dizer, em primeiro lugar, até de um ponto de vista do próprio senso comum, eu não posso chegar lá, a não ser a partir de cá, e se cá, se aqui, é exatamente o ponto em que eu me acho para falar de lá, então, é daqui que eu parto, e não de lá. Eu respeito o direito que ele tem de dicotomizar, mas eu não aceito a dicotomia. Quer dizer, isso coloca então a questão da minha fé, da minha crença, que indiscutivelmente, interfere na minha forma de pensar o mundo (FREIRE, 2021a, p. 421)<sup>158</sup>.

---

<sup>157</sup> “A importância que tem o pensamento teológico na construção da pedagogia de Paulo Freire é fundamental para que se entenda o sentido de sua visão libertadora e humanista em relação aos seres humanos. Muito dessa influência se deve à própria história de vida de Freire e de militância em movimentos ligados à Igreja Católica e, posteriormente, à sua atuação profissional vinculada à Igreja. Contudo, a influência do catolicismo francês, inspirado pelo “maritainismo” e pelas ideias de Mounier, durante as décadas de 1950 e 1960, no Brasil, asseverou a convicção cristã politicamente engajada e socialmente comprometida com as atividades comunitárias em defesa de uma vida de permanente libertação humana” (MENDONÇA, 2008, p. 30).

<sup>158</sup> Por se tratar, originalmente, de uma entrevista, o presente excerto traz consigo as marcas próprias da oralidade.

No capítulo precedente, analisamos alguns aspectos filosófico-antropológicos do sentido de transcendência em Paulo Freire. Agora, cumpre-nos também destacar os aspectos de natureza teológica. Ora, é justamente na afirmação da transcendência da finitude humana na união com o Criador que Freire lança o fundamento último de sua compreensão antropológica (cf. TORRES, 2014, p. 7). De acordo com o patrono da educação brasileira:

Ademais, é o homem, e somente ele, capaz de transcender [...]. 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. Ligação que, pela própria essência, jamais será de dominação ou de domesticação, mas sempre de libertação. Daí que a Religião — religare — que encarna este sentido transcendental das relações do homem, jamais deva ser um instrumento de sua alienação. Exatamente porque, ser finito e indigente, tem o homem na transcendência, pelo amor, o seu retorno à sua Fonte, que o liberta (FREIRE, 2014b, p. 56).

Divergindo profundamente da interpretação marxiana, Paulo Freire postula que a religião encarna o sentido transcendental nas relações humanas, quando dotada de uma perspectiva crítico-libertadora em contraposição à visão dominadora e alienante. Essa perspectiva confere um caráter religioso à transcendência, sem, contudo, desvincular essa dimensão da concretude da existência terrena e, conseqüentemente, da luta histórica de classe. A emancipação, assim, não se realiza unicamente num porvir fantástico, no retorno à Fonte da humanidade, mas se constitui, inevitavelmente, nas relações históricas.

De acordo com Leonardo Boff (2019, p. 471), a dialética entre imanência e transcendência alcança seu ápice no cristianismo sobretudo na doutrina da encarnação divina, onde o inefável se manifesta concretamente na pessoa histórica de Jesus. A referência a essa dimensão cristã não é periférica, mas essencial, dada a concepção teológica de Paulo Freire. O cristianismo testemunha, assim, a transcendência que se manifesta na imanência, adotando a forma de pobreza e humildade. Essa união entre o divino e o humano não apenas representa um apogeu teológico, mas delinea a realização mais plena do humano.

Dessa maneira, nos ensejos freirianos acerca da imanência e transcendência, não se observa a adesão a uma dicotomia dualista, que segmenta e antagoniza radicalmente matéria e espírito, corpo e alma, razão e sentido, espiritualidade e mundanidade. Paulo Freire se integra, por conseguinte, a uma perspectiva teológica na qual a divindade se desvela na urdidura da narrativa histórica, envolvendo-se solidariamente na saga das vicissitudes humanas, forjando

alianças com os(as) esfarrapados(as) do mundo, ouvindo atentamente o clamor das pessoas oprimidas, acolhendo-as, pois, com compaixão diante das aflições que as assolam.

Assim, impera-nos a necessidade de considerar, neste momento, as afinidades entre a pedagogia do(a) oprimido(a) e a tradição cristã à qual aludimos, notoriamente reconhecida sob a égide da TdL.

### 3.3 Teologia da Libertação Latino-Americana<sup>159</sup>

A TdL, originada no cristianismo latino-americano nos anos 1960, floresceu em consonância com os movimentos contestatórios sociais, políticos e culturais da época. Sua gênese está atrelada à participação ativa de setores cristãos em pautas sociais subversivas, resultando no desenvolvimento de um cristianismo revolucionário que audaciosamente desafia as estruturas político-econômicas opressoras sedimentadas. Ao longo do último quarto do século XX, a TdL desempenhou papel preponderante no surgimento de uma plêiade de movimentos sociais, abrangendo desde a luta pela reforma agrária e reconhecimento da diversidade cultural até a promoção de economia solidária, movimentos ambientalistas e a defesa dos direitos humanos<sup>160</sup>. Nesse percurso, consolidou-se como um fenômeno perene de impacto expressivo nos domínios teológicos, sociais, filosóficos e econômicos (cf. GASDA; COLARES, 2021, p. 170-172).

Com efeito, Michael Löwy (2000) sugere uma compreensão da TdL que vai além dos contornos específicos de uma determinada perspectiva teológica, delineando-a como um fenômeno de magnitude e profundidade ainda mais significativas: um abrangente movimento

---

<sup>159</sup> Nossa ênfase aqui consiste numa exposição concisa do período inaugural da Teologia da Libertação, que se estende de meados da década de 1960 até o ocaso, na década de 1980 (cf. GASDA; COLARES, 2021, p. 172). Embora reconheçamos a importância vital das especificidades das disputas teológicas internas e do panorama eclesial para a emergência dessa teologia, esses fatores não serão objeto de escrutínio na presente tese. Ademais, nossa ênfase será direcionada à vertente católica, ainda que sua presença no cenário protestante seja incontestável.

<sup>160</sup> “As comunidades de base e as atividades pastorais da Igreja relativas às pastorais dos trabalhadores, da terra, das favelas, da juventude – forneceram uma grande parte dos membros dos novos movimentos sociais e políticos que surgiram durante a redemocratização gradual do país na década de 1980: a) o novo Partido dos Trabalhadores, fundado em 1980, cujo candidato, o líder do sindicato dos metalúrgicos Luiz Inácio da Silva (Lula), quase ganhou as eleições presidenciais em 1989 (recebeu 47% dos votos); b) Central Única de Trabalhadores (CUT), a nova federação de sindicatos envolvidos na luta de classe, fundada em 1983, rapidamente tornou-se hegemônica no movimento trabalhista, organizando cerca de dez milhões de trabalhadores urbanos e rurais; c) o Movimento dos Sem-Terra (MST) que promoveu vastas ocupações de terra em várias regiões do país; d) a Coordenação Nacional dos Movimentos Sociais e Populares, uma federação semi-aberta [*sic*] de associações moradores e outros movimentos locais” (LÖWY, 2016, p. 153-154).

histórico-social, cujas implicações extrapolam os cânones teológicos e se estendem para um horizonte de notável alcance cultural e político. Em suas próprias palavras:

Normalmente, refere-se a esse amplo movimento social/religioso como “Teologia da Libertação”, porém, como movimento surgiu muitos anos antes da nova teologia e certamente a maioria de seus ativistas não são teólogos, esse termo não é apropriado; algumas vezes, o movimento é também chamado de “Igreja dos Pobres”, mas, uma vez mais, essa rede social vai bem mais além dos limites da Igreja como instituição, por mais ampla que seja sua definição. Proponho chamá-lo de Cristianismo da Libertação, por ser um conceito mais amplo que “teologia” ou que “Igreja” e incluir tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática. Dizer que se trata de um movimento social não significa necessariamente dizer que ele é um órgão “integrado” e “bem coordenado”, mas apenas que tem, como outros movimentos semelhantes (feminismo, ecologia etc.) uma certa capacidade de mobilizar as pessoas ao redor de objetivos comuns (LÖWY, 2016, p. 74).

A TdL manifesta-se, portanto, como o produto espiritual da dinâmica social de luta de classes numa perspectiva latino-americana. Ao conferir-lhe legitimação e endossar uma doutrina religiosa coesa, ela não apenas contribui de forma substancial para a expansão da luta revolucionária, mas também se erigiu como alicerce ideológico<sup>161</sup>. Contudo, a fim de evitar equívocos e escapar de reducionismos, seguindo a advertência de Löwy (*op. cit.*, p. 75), é vital reconhecer que o Cristianismo da Libertação não é apenas uma perspectiva política, mas também religiosa e espiritual, de raízes essencialmente teológicas<sup>162</sup>. Nesse sentido, a TdL consiste numa práxis teológica<sup>163</sup> nascida do multifacetado contexto de crise latino-americana (cf. CATÃO, 1986, p. 25-27).

Na era moderna, a teologia cristã ainda exibia traços marcantes de sua proveniência europeia, estendendo-se até o Atlântico Norte e caracterizando-se por uma natureza eminentemente acadêmica. A emergência, então, de uma nova perspectiva teológica na periferia geopolítica se realizava através de reflexões profundamente comprometidas com as lutas pela

---

<sup>161</sup> “A politização dos indivíduos sociais passa pela ideologia, enquanto elemento catalisador que transforma em componentes políticos as condições sociais. A Teologia da Libertação, como ideologia e projeto de vida coletiva, ajuda a interpretar a realidade, para propor alternativa, ao contrário do uso dogmático da ideologia, como prefiguração doutrinária da realidade” (VENDRAMINI, 2000, p. 154).

<sup>162</sup> “A teologia da libertação seria incompreensível fora dessas circunstâncias. Antes de qualquer elaboração mais sofisticada, ela foi a necessidade vital de pensar teologicamente a experiência viva e concreta da comunidade eclesial. De uma experiência que era, ao mesmo tempo, experiência de Deus e responsabilidade pela realidade humana e social (PALÁCIO, 2000, p. 54-55). Nesse sentido, “trata-se de uma reflexão que parte da interpelação da Palavra do Senhor; é um juízo teológico sobre a fé, a esperança e a caridade, tal como vividas no compromisso libertador” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 51).

<sup>163</sup> “De fato não há teologia sem fé, e sem fé não há práxis cristã. A fé, porém, está também constitutivamente relacionada com a práxis, a ação, a realização efetiva do Reino” (DUSSEL, 1987, p. 241).

emancipação dos povos latinos. Entretanto, essa teologia não se contentava com a adoção de um discurso exclusivamente provincial, como se a teologia europeia devesse persistir como a única voz autorizada na Igreja. Ao contrário, apresentava-se como uma interpelação provocadora e desafiadora à consciência cristã, erguendo-se como um testemunho profético diante da Igreja, buscando conferir à América Latina uma contribuição autêntica para a formação de uma teologia verdadeiramente "católica", "universal" (cf. GIBELLINI, 1998, p. 358).

O Cristianismo da Libertação revela-se, portanto, como a expressão de um discurso notavelmente religioso que se aprofunda nos mais diversos temas teológicos para analisar criticamente aspectos sociais, políticos, econômicos e culturais contemporâneos. Nesse sentido, a TdL tem suas raízes firmadas na fé que se defrontou com a manifesta iniquidade perpetrada contra os(as) pobres. Com efeito, opõe-se à pobreza, à injustiça e à repressão ideológica, constituindo uma resistência à dominação e desumanização; em termos mais precisos, à exploração socioeconômica. Nesse sentido, a TdL surge como uma práxis teológica diante do multifacetado contexto de crise latino-americano (cf. CATÃO, 1986, p. 25-27).

Imersa num cenário de opressão e penúria, a América Latina ressaiu como o epicentro geográfico de desenvolvimento dessa perspectiva e vivência teológicas. Nesse contexto, é oportuno ressaltar as considerações de Eduardo Galeano (2021), exaradas em *As veias abertas da América Latina*, que sublinham as sucessivas políticas de espoliação perpetradas pelos projetos imperialistas europeus e norte-americanos. Com a reorganização da divisão internacional do trabalho, deflagrada pela emergência das empresas multinacionais nas décadas de 1960 e 1970, a América Latina manteve-se como objeto da exploração tanto da mão de obra quanto das riquezas naturais.

Com efeito, diante dessa realidade, fortemente caracterizada por uma política econômica subserviente imposta por potências imperialistas, surgiram reflexões profundas sobre a práxis cristã<sup>164</sup> no horizonte da opressão na América Latina<sup>165</sup>. Ora, de acordo com o teólogo Gustavo Gutiérrez:

---

<sup>164</sup> "Refletir sobre a presença e o agir do cristão no mundo significa ainda - e isto é de capital importância - sair das fronteiras visíveis da Igreja, estar aberto ao mundo, acolher as questões nele suscitadas, estar atento às transformações de seu devir histórico [...]. Esta abertura à totalidade da história humana é precisamente o que permite à teologia cumprir sem restrições uma função crítica da práxis eclesial" (GUTIÉRREZ, 2000, p. 69).

<sup>165</sup> "Evidentemente a pobreza existe há séculos no continente, mas com o desenvolvimento do capitalismo nas cidades e no campo, o êxodo rural, o desemprego, o crescimento desmesurado das favelas na periferia dos centros urbanos, vê-se surgir uma pobreza nova, mais dramática, mais extensa, e, em muitos aspectos, pior do que aquela do passado" (LÓWY, 2008).

[...] a teologia da libertação nos propõe, talvez, não tanto um tema para reflexão quanto uma nova maneira de fazer teologia. A teologia como reflexão crítica da práxis histórica é assim uma teologia libertadora, uma teologia da transformação libertadora da história da humanidade, portanto, também da porção dela – reunida em *ecclesia* – que confessa abertamente Cristo. Uma teologia que não se limita a pensar o mundo, mas procura situar-se como um momento do processo por meio do qual o mundo é transformado: abrindo-se – no protesto diante da dignidade humana pisoteada, na luta contra a espoliação da imensa maioria da humanidade, o amor que liberta, na construção de uma nova sociedade, justa e fraterna – ao dom do Reino de Deus (GUTIÉRREZ, 2000, p. 73-74).

O Cristianismo da Libertação efetua, assim, uma práxis teológica que examina a pobreza e a opressão social sob o prisma da fé cristã, coadjuvada pelo aporte das ciências sociais. Sob esse enfoque, a pobreza é denunciada como um pecado social e estrutural<sup>166</sup>, isto é, de natureza econômica, política e cultural. Por conseguinte, desvela-se uma crítica moral e social contundente ao capitalismo, revelado como uma manifestação do pecado de natureza estrutural diante dos novos ídolos da morte reverenciados pelos poderes temporais hodiernos. Tal denúncia interpelou a cosmovisão societal e religiosa que naturalizava a condição de pobreza e miséria dos(as) oprimidos(as). O conceito de pecado estrutural apontou, assim, para a necessidade não apenas de mudanças individuais, mas também da modificação das estruturas fundamentais que sustentam a matriz da sociedade de classes, numa negação evidente de um dualismo religioso alienante.

Na América Latina, delineava-se, assim, a percepção de que a problemática mais premente a ser enfrentada pela fé cristã não residia no domínio filosófico, na disputa com o ateísmo, porém na esfera político-econômica, mais especificamente na questão da pobreza. Desponta, portanto, uma consciência cristã de que a pobreza proveniente da opressão sociopolítica e econômica, profundamente enraizada nas sociedades latino-americanas, manifestava-se como uma afronta à benevolência divina<sup>167</sup>; dessa maneira, a vivência teológica

---

<sup>166</sup> “Una de las aportaciones más características de la teología latinoamericana en el tema del pecado ha sido la noción de «pecado estructural» o estructuras de pecado. [...] Para el individualismo cartesiano, connatural a la modernidad europea, no ha resultado fácil comprender esta noción que, sin embargo, permite explicar cómo la maldad personal se potencia y se enmascara a la vez. Pues un hombre solo no podría construirse todo ese sistema de excusas [...]. Ni tampoco la sola razón individual podría ponerse tan eficazmente al servicio de la codicia pagana, si actuara sólo de manera individual e inmediata. Pero allí donde los hombres viven juntos nunca están simplemente contiguos, como una mera yuxtaposición de piedras, sino insertos en un «mundo» de mediaciones y de instituciones: familia, matrimonio, profesión, ciudad, economía, cultura, estado, etc., etc. Por eso la comunidad humana es siempre algo más que la suma de hombres solos” (FAUS, 1990, p. 98).

<sup>167</sup> “Em conclusão podemos dizer: a pobreza constitui um mal: para a Bíblia é uma forma como a morte se manifesta na vida humana, porque sob a morte não se deve entender apenas o último momento da vida biológica, mas tudo que diminui, limita, humilha, ofende e encurta a existência humana. Semelhante pobreza contradiz o desígnio histórico de Deus. Por isso, ela não pode ser o sentido de um projeto humano. Ninguém é pobre pela

exigiria um compromisso com a transformação das estruturas sociais<sup>168</sup> (cf. MARTINS, 2011, p. 22).

Conforme observa Michael Löwy (2016, p. 130), a preocupação com os(as) pobres tem sido uma tradição na Igreja nos quase dois últimos milênios, remontando, portanto, às origens evangélicas do cristianismo. Teólogos(as) latino-americanos(as) se compreendem como herdeiros(as) dessa longeva tradição que lhes serve de fonte referencial e inspiração. Por conseguinte, a TdL não despreza, em absoluto, o desenvolvimento histórico da Doutrina Social da Igreja; antes, aborda-o com aprofundada teologicidade e acurado zelo.

Contudo, Löwy (*op. cit.*, p. 69) enfatiza ainda que o Cristianismo da Libertação não representa simples extensão do anticapitalismo tradicional da Igreja ou de sua manifestação na esquerda católica francesa. Outrossim, revela-se fundamentalmente como a formação de uma nova cultura religiosa, gestada a partir da realidade concreta da América Latina, marcada, pois, por um cenário de capitalismo dependente, disseminação generalizada da pobreza, consolidação institucional da violência, além da presença de uma fervorosa religiosidade popular.

Em tal cenário, a TdL marca significativa ruptura em relação à tradição da Igreja em um aspecto essencial: em não considerar as pessoas empobrecidas apenas como destinatárias de ações caritativas, senão como agentes ativos de sua própria libertação. A assistência paternalista cede, então, espaço à solidariedade materializada na aliança com a luta dos(as) menos favorecidos(as) por sua própria emancipação. Dessarte, esse aspecto se configura como a aproximação mais substancial à hermenêutica política marxista, onde a emancipação da classe trabalhadora se realiza como uma conquista forjada pelo proletariado mesmo. Tal faceta, quiçá, figura como a contribuição política mais significativa dos teólogos e teólogas da libertação, imprimindo implicações profundas no âmbito da práxis social (cf. LÖWY, 2016, p. 130-131).

Na proposição de Faustino Teixeira (1988, p. 75), a questão da libertação no contexto da América Latina não se limita à abstração teológica e acadêmica; trata-se, antes, de uma

---

pobreza em si mesma. Se alguém se faz pobre é por outro motivo e não para magnificar a pobreza como um ideal humano. Com razão dizia Santo Tomás de Aquino: ‘*Non enim paupertas secundum se bona est*: a pobreza não é boa em si mesma’. Ela não terá lugar no Reino de Deus. Deve ser banida” (BOFF, 2014, p. 322).

<sup>168</sup> “A teologia não é um conjunto de verdades atemporais. No atual contexto a imensa maioria da humanidade vive não só em pobreza, mas, em muitos casos, na absoluta miséria e abandono. Esta realidade é, em grande parte, resultado de uma injustiça estruturada em instituições e seus mecanismos. Este mal radical é definido pela teologia como pecado do mundo (cf. Jo 1,29). Um mal por excelência gerador de outros males. Nenhum outro representa mais a negação de Deus do que esse. As raízes geradoras de sofrimento são socioestruturais. As míseras condições em que milhões de seres humanos estão condenados são resultado de mecanismos estruturais. O sistema que produz a injustiça deve ser desmascarado para que o esforço na construção de uma sociedade justa seja efetivo” (GASDA, 2018, p. 281).

necessidade concreta para a existência dos povos latino-americanos. A irrupção histórica dos(as) pobres constitui, assim, a expressão dinâmica da inabalável e determinada vontade de afirmar a vida diante de uma realidade caracterizada por opressão e morte. A teologia da libertação, por conseguinte, desponta em um segundo momento desse cenário complexo e aviltante.

Deve-se assinalar, por conseguinte, a importância capital da produção intelectual de expoentes (católicos e protestantes) da TdL como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Frei Betto, Juan Luís Segundo, Hugo Assmann, Rubem Alves, Jung Mo Sung, Joseph Comblin, Ivone Gebara, Enrique Dussel, Jose Míguez Bonino, Segundo Galilea, Pablo Richard, Maria Clara Luucchetti Bingemer, Juan Carlos Scannone, João Batista Libânio, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, dentre outros(as).

Todavia, o Cristianismo da Libertação não se caracteriza como um monopólio intelectual de reflexão acadêmica, senão como a emergência de um povo teológico<sup>169</sup>. De acordo com Leonardo Boff e Clodovis Boff (2001, p. 25) a TdL está “[...] intimamente ligada à própria existência do povo – à sua fé e à sua luta. Faz parte de sua concepção de vida cristã”. Nesse sentido, a referida teologia confere uma valorização *sui generis* às vivências e expressões populares, considerando-as, desse modo, como uma dimensão hermenêutica essencial para o fazer teológico.

Em analogia proposta por Leonardo Boff e Clodovis Boff (2001, p. 24), aqueles(as) que se limitam a perceber unicamente os(as) teólogos(as) profissionais vislumbram apenas os ramos de uma árvore específica. Tais indivíduos não logram contemplar o tronco, que simboliza a reflexão das pastorais e demais agentes, tampouco alcançam uma apreciação das raízes subterrâneas, fundamentais para a sustentação integral da árvore.

Nessa dinâmica emancipatória, a classe oprimida converge em um processo de conscientização, elucidando as causas subjacentes à sua opressão, coordenando, então, seus movimentos políticos e executando ações concretas de transformação sociopolítica e

---

<sup>169</sup> “O cristianismo de libertação latino-americano é um movimento social-religioso de luta pela libertação dos pobres (que no decorrer dos anos assumiu também outras lutas libertárias, tais como a das mulheres, negros, indígenas, ecológicas...) que nasceu antes da Teologia da Libertação (TL) e a maioria de seus ativistas não são teólogos. Aliás os próprios teólogos da libertação afirmaram desde o início que as práticas de libertação eram anteriores à TL e que esta nascia a serviço e em função dessas práticas” (SUNG, 2008, p. 16).



econômica<sup>170</sup>. Efetivamente, a “opção preferencial pelos(as) pobres”<sup>171</sup> proclamada pela TdL não se traduz, pois, numa massificação de uma classe simplesmente destituída de feição e expressividade, onde a voz das pessoas empobrecidas é implacavelmente silenciada. Bem ao contrário, no horizonte teológico em questão, considera-se que “na medida em que os oprimidos buscam afirmar sua palavra de vida no contexto de opressão, injustiça e morte, estão expressando o sentido mais profundo da realidade de Deus” (TEIXEIRA, 1988, p. 90).

Com efeito, a redução do(a) pobre a simples objeto revolucionário, privando-o(a) assim das condições de sujeito histórico, de um ser inacabado(a), capaz de transgredir a realidade opressora, só pode configurar um ato intrínseco de violência, uma negação da própria humanidade das pessoas empobrecidas, caracterizando-se, assim, como um não amor, ainda que envolto numa fachada de piedade simulada (cf. CHACON; SOARES, 2021, p. 38). Ademais, a instrumentalização do(a) pobre, sua coisificação enquanto objeto caricatural para o exercício da caridade, constitui uma autêntica distorção dos postulados da TdL.

Com efeito, Enrique Dussel enfatiza o papel singular de protagonismo dos(as) pobres<sup>172</sup> na luta histórica de classe:

O pobre, o Outro, o povo é o único que tem suficiente realidade, exterioridade e vida para levar a cabo a construção de uma ordem nova.

[...]

O fato histórico da emergência do povo, de uma classe com consciência de classe é a erupção da exterioridade no horizonte ontológico do sistema, é a transcendentalidade que se torna presente no interior do modo de produção em crise (DUSSEL, s.d., p. 101-102).

A apreciação do(a) pobre, sob o escrutínio analítico da TdL, não se restringe exclusivamente à esfera pecuniária, desdobrando-se, adicionalmente, como um mosaico sociocultural de caráter desumanizador e segregador. Ora, desde a era da conquista e colonização, a vasta maioria dos povos latino-americanos tem vivenciado um autêntico

---

<sup>170</sup> “Reconhecendo a crescente interdependência entre as nações e o peso das estruturas internacionais de dominação, que condicionam de forma decisiva o subdesenvolvimento dos povos periféricos, os leigos devem assumir seu compromisso cristão ao nível dos movimentos e organismos internacionais para promover «o progresso dos povos mais pobres e favorecer a justiça entre as nações (PP 5)” – *Conclusões de Medellín* (EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1968, 10. III. 3.2).

<sup>171</sup> “Afirmamos a necessidade de conversão de toda a Igreja para uma opção preferencial pelos pobres, no intuito de sua integral libertação” *Documento de Puebla* (EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1979, n. 1134).

<sup>172</sup> No quadro teórico constitutivo de uma filosofia da libertação latino-americana, Enrique Dussel identifica o(a) pobre como o Outro(a), figura situada para além, distante dos horizontes de domínio hegemônico no campo econômico e sociopolítico (cf. DUSSEL, 1995, p. 48).

calvário. Na América Latina, o capitalismo institucionalizou um cruel regime de exceção<sup>173</sup>. O referido quadro abrange, assim, as diversas formas de discriminação racial, étnica, religiosa, sexual, dentre outras. No contexto em questão, a opção preferencial pelos pobres traduz a expressão do esforço voltado à plena concretização da vida humana, sobretudo dedicado àqueles(as) que, de modo inclemente, padecem sob os efeitos deletérios do sistema capitalista. O conceito de pobreza, portanto, é de natureza ampla e complexa<sup>174</sup>, ainda que profundamente enraizado no problema da estratificação socioeconômica.

De acordo com Gutiérrez (1990, p. 303), o compromisso preferencial com os(as) pobres tem suas raízes na revelação bíblica. O autor, por conseguinte, reconhece que a realidade da pobreza sempre representou um desafio histórico à fé cristã; todavia, devido às especificidades da realidade contemporânea, ela adquiriu uma nova e premente relevância. Nesse sentido, a utilização do termo “pobres”<sup>175</sup> na TdL encontra motivação nas profundas significações imagéticas oriundas das Escrituras Sagradas<sup>176</sup>.

Conforme explicita Dussel (1986, p. 33), na acepção bíblica, o(a) “pobre” adquire a conotação daquele(a) que se encontra subjugado(a), oprimido(a), humilhado(a) e instrumentalizado(a) dentro do contexto prático denominado “pecado”. De modo análogo, Gutiérrez (1990, p. 306) destaca que os(as) pobres são retratados na Bíblia de duas maneiras predominantes: de um lado, como insignificantes perante os poderes que regem o mundo; de outro, como possuidores(as) de um vasto capital humano, cultural e religioso, especialmente em virtude da habilidade de instaurar novas formas de solidariedade nessas esferas. Os diversos relatos bíblicos oferecem descrições vívidas da crueldade da condição de privação e maus-tratos a que estão submetidos. Contudo, não se restringe apenas à exposição dessa realidade; os

<sup>173</sup> Na linguagem teológica de Hugo Assmann e Franz J. Hinkelammert (1989), a lógica das relações capitalistas se descreve sob o signo do perverso sacrifício de vidas humanas.

<sup>174</sup> Para um aprofundamento mais substancial acerca do desenvolvimento ulterior do conceito de pobreza, sugerimos a leitura do artigo de Flávio Sofiati, “O novo significado da ‘opção pelos pobres’ na Teologia da Libertação”. Vide Referências Bibliográficas.

<sup>175</sup> “Não há dúvida de que alguns marxistas irão criticar essa substituição do conceito ‘materialista’ do proletariado por uma categoria assim tão vaga, emocional e imprecisa como é a categoria “pobres”. Na verdade, o termo corresponde à situação latino-americana, onde encontramos, tanto nas cidades como no campo, uma enorme massa de pessoas pobres, inclusive trabalhadores, mas também desempregados, semi-empregados [sic], boias frias, camelôs, marginais, prostitutas etc. que são excluídos do sistema produtivo ‘formal’. Os sindicalistas cristão/marxistas de El Salvador inventaram um termo que cobre todos esses componentes da população oprimida e explorada: o pobretariado” (LÖWY, 2016, p. 131).

<sup>176</sup> “O Vaticano acusa os teólogos da libertação de terem substituído os pobres da tradição cristã pelo proletariado marxista. Essa crítica é inexata. Para os teólogos da libertação, ‘os pobres’ é um conceito que tem conotações morais, bíblicas e religiosas. O próprio Deus é definido por eles como o ‘Deus dos Pobres’ e Cristo se reencarna nos pobres crucificados dos dias atuais. É também um conceito mais amplo que o das classes trabalhadoras: inclui, segundo Gutiérrez, não só as classes exploradas, mas também as raças menosprezadas e as culturas marginalizadas – em seus escritos mais recentes, ele acrescenta as mulheres, uma categoria social que é duplamente explorada” (LÖWY, 2016, p. 131).

autores bíblicos, notadamente os profetas clássicos, identificaram as causas dessa situação no contexto da época. Os textos a esse respeito denunciam a injustiça social que propicia a pobreza, considerada contrária à vontade divina e ao desígnio de Sua obra redentora.

A opção pelos pobres significa, em última instância, uma escolha pelo Deus do reino que Jesus nos anuncia. Toda a Bíblia, desde o relato de Caim e Abel, é marcada pelo amor de predileção de Deus pelos fracos e maltratados da história humana. Essa preferência manifesta precisamente o amor gratuito de Deus. Isso é o que as bem-aventuras evangélicas nos revelam; elas nos dizem com uma simplicidade comovente que a predileção pelos pobres, famintos e sofredores tem seu fundamento na bondade gratuita do Senhor. O motivo último do compromisso com os pobres e oprimidos não reside na análise social que empregamos, em nossa compaixão humana ou na experiência direta que possamos ter da pobreza. Todas essas são razões válidas que desempenham, sem dúvida, um papel importante em nosso compromisso, mas, como cristãos, este se baseia fundamentalmente no Deus de nossa fé. É uma escolha teocêntrica e profética que tem suas raízes na gratuidade do amor de Deus e é exigida por ela (GUTIÉRREZ, 1990, p. 309-310; tradução nossa).

Segundo o biblista luterano Milton Schwantes, nas narrativas sagradas se evidencia, de maneira inequívoca, que “os pobres ajudaram a configurar a história do povo de Deus, de uma maneira decisiva” (SCHWANTES, 2013, p. 332). Tal constatação reveste-se de primordial significado, porquanto reitera que a adoção da imagem bíblica do(a) pobre não implica uma coisificação de outrem, nem tampouco uma interpretação inexoravelmente paternalista que obstaría o efetivo protagonismo da classe oprimida na luta contra a realidade de alienação e aviltamento.

Ademais, merece elucidação aqui outro aspecto do termo “pobre” que anteriormente havíamos mencionado. Ora, numa reflexão alusiva aos quarenta anos da Teologia da Libertação, Leonardo Boff (2011) enfatizou que ela teve origem no encontro com os(as) pobres no sentido material, isto é, em meio à classe trabalhadora<sup>177</sup>. Não obstante, essa teologia latino-americana discerniu prontamente que os(as) pobres e oprimidos(as) possuem facetas diversas, marcadas por múltiplas opressões. Ganham visibilidade, dessa forma, as opressões vivenciadas

---

<sup>177</sup> Ademais, nas palavras de Gustavo Gutiérrez (2000, p. 362): “o ‘pobre’, hoje, é o oprimido, o marginalizado pela sociedade, o proletário que luta por seus mais elementares direitos, a classe social explorada e espoliada, o país que combate por sua libertação”.

pelos povos indígenas<sup>178</sup>, pelas pessoas negras submetidas à exclusão racial<sup>179</sup>, pelas mulheres subjugadas pelo machismo<sup>180</sup>, dentre inúmeros outros grupos humanos marginalizados e desumanizados por estigmas sociais diversos.

A análise acerca da opressão e libertação não poderia ser, portanto, realizada de maneira generalizada. Era forçoso identificar e qualificar cada grupo, conferindo a devida seriedade ao tipo de opressão enfrentada e à libertação correspondente. Desvelou-se, assim, o sistema subjacente a todas essas opressões, construído sobre a subjugação do outro(a) e a exploração da natureza<sup>181</sup>. Daí a importância da percepção crítica da TdL sobre a economia política capitalista (cf. BOFF, 2011):

[...] Importa aqui observar que o oprimido sócio-econômico (o pobre) não existe simplesmente ao lado de outros oprimidos, como o negro, o índio e a mulher – para ficar nas categorias mais significativas no Terceiro Mundo. Não, o oprimido de classe, o pobre sócio-econômico, é a expressão infra-estrutural do processo de opressão. Os outros tipos representam expressões superestruturais da opressão e a esse título são condicionadas profundamente pelo infra-estrutural (BOFF, L.; BOFF, C., 2001, p. 52).

Diante do exposto, podemos proceder à consideração de um tema complementar de significância fundamental. Conforme Ivone Gebara e Maria Clara Bingemer, para uma compreensão apropriada da temática da “Igreja dos(as) pobres”<sup>182</sup>, numa perspectiva de

---

<sup>178</sup> “Una de las corrientes teológicas contextuales que aparecieron en el campo abierto por la Teología de la Liberación es sin duda la denominada “Teología india” o teología indígena, amerindia, cuyo propósito es ofrecer a las Iglesias cristianas y comunidades teológicas la experiencia y sabiduría milenarias de los pueblos autóctonos, invisibilizados o considerados “menores de edad” por siglos, pero que a partir de las últimas décadas del siglo pasado comenzaron a adquirir una relevancia socio-cultural, política, e incluso teológico-ecclesial” (TOMICHA, 2013, p. 1777).

<sup>179</sup> “Os cristãos e os teólogos da libertação fazem a opção pelo grito do negro, empobrecido e desprezado, arrancado à força das terras da África há quase quinhentos anos e presentes nas comunidades afro-americanas da América Latina e do Caribe” (REGIDOR, 1996, p. 75).

<sup>180</sup> “Na América Latina, nos últimos quinze anos, houve um processo ligado aos cristãos de base e à Tdl que está elaborando e difundindo a Teologia feminista da Libertação. Começou-se a descobrir a mulher como sujeito histórico oprimido e discriminado, dominado pelo machismo, pela cultura patriarcal e também pelo colonialismo capitalista ocidental. A partir dessa experiência vivida como as mulheres dos setores populares se reconheceu que a mulher é também um sujeito histórico de libertação e de produção teológica” (REGIDOR, *op. cit.*, p. 66).

<sup>181</sup> Vide BOFF, 2015.

<sup>182</sup> “[...] la Iglesia de los pobres no es aquella Iglesia que, siendo rica y estableciéndose como tal, se preocupa de los pobres; no es aquella Iglesia que, estando fuera del mundo de los pobres, le ofrece generosamente su ayuda. Es, más bien, una Iglesia, en la que los pobres son su principal sujeto y su principio de estructuración interna; la unión de Dios con los hombres, tal como se da en Jesucristo, es históricamente una unión de un Dios vaciado en su versión primaria al mundo de los pobres. Así la Iglesia, siendo ella misma pobre y, sobre todo, dedicándose fundamentalmente a la salvación de los pobres, podrá ser lo que es y podrá desarrollar cristianamente su misión de salvación universal. Encarnándose entre los pobres, dedicando últimamente su vida a ellos y muriendo por ellos, es como puede constituirse cristianamente en signo eficaz de salvación para todos los hombres” (ELLACURIA, 1984, p. 207-208).

organização e luta pela libertação na América Latina, torna-se imperativo considerar cuidadosamente as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Estas últimas representam uma expressão vanguardista de vivência eclesial que emanou organicamente do povo. As CEBs concretizam um projeto eclesial inspirado nas Escrituras Sagradas, na história e numa nova tradição, manifestando-se de maneiras sempre renovadas e originais em sua simplicidade cotidiana. Compostas por pessoas pobres e sofridas, essas comunidades se reúnem para refletir e celebrar suas vidas e lutas à luz das Escrituras, encarnando, assim, as boas novas (cf. GEBARA; BINGEMER, 1990, p. 616).

As CEBs configuram-se, assim, como pequenos coletivos organizados em proximidade de paróquias urbanas ou capelas rurais cuja gênese remonta à década de 1960, fruto de iniciativas de leigos, padres ou bispos (cf. BETTO, 1981, p. 16). Esses agrupamentos são compostos por residentes de uma mesma localidade, seja esta uma comunidade urbana, favela, aldeia ou zona rural. Essas assembleias se reúnem de maneira periódica para a condução de práticas devocionais, como orações, cânticos e celebrações litúrgicas<sup>183</sup>. Além disso, engajam-se na leitura e discussão da Sagrada Escritura, interpretando-a de maneira vívida e contextualizada com a realidade sofrida do povo, imprimindo um sentido mais profundo e relevante às suas experiências sociais e aos dilemas cotidianos.

De acordo com Libanio:

As CEBs são a presença da Igreja em tais movimentos, captando, refletindo e atuando numa linha crítica. Se de um lado a Igreja foi o espaço protetor de muitos movimentos sociais, de outro, estes movimentos foram fator de mudança da Igreja. A experiência de base no interior da Igreja anima movimentos populares e estes reforçam tal experiência (LIBANIO, 1987, p. 77).

O fenômeno das Comunidades Eclesiais de Base impôs à Igreja a necessidade de revisitar suas estruturas preexistentes, culminando na emergência de uma nova concepção de comunidade paroquial e diocesana. O cenário latino-americano, por sua vez, foi substancialmente impactado por uma experiência comunitária que ascendeu ao protagonismo em movimentos e lutas sociais de notável magnitude (cf. DUSSEL, 1984, p. 151).

---

<sup>183</sup> “É preciso enfatizar que as CEBs são muito mais convencionalmente religiosas do que se imagina, geralmente: elas apreciam e praticam uma série de orações e ritos tradicionais (o rosário, vigílias noturnas, adoração e comemorações como procissões e peregrinações) que pertencem à religião popular” (LÖWY, 2016, p. 95).

Nos domínios da experiência comunitária, destaca-se a originalidade do método de leitura bíblica da TdL. Consoante a análise de Enrique Dussel (2001, 409-422), o método consiste numa investigação a partir da religiosidade popular, compreendida, pois, como uma construção simbólica milenar. Desse substrato popular e espiritual, instaura-se, sem que se o negue, uma tarefa crítica, um discernimento dos aspectos alienantes, dominadores e justificatórios das estruturas de opressão social presentes também nas expressões religiosas; num segundo momento, maximizam-se os aspectos libertadores, mediante a promoção de um aprofundamento e uma expansão dos elementos emancipatórios presentes nas Escrituras.

Com efeito, Leonardo Boff e Clodovis Boff (2001, p. 60) afirmam que “a hermenêutica libertadora busca descobrir e ativar a energia transformadora dos textos bíblicos. Trata-se finalmente de produzir uma interpretação que leve à mudança da pessoa (conversão) e da história (revolução)”. Nesse horizonte, a TdL defende que o problema hermenêutico<sup>184</sup> proeminente na teologia não reside efetivamente na relação entre a teologia sistemática e a teologia histórica, entre dogma e história, porém na interconexão entre teoria e prática, entre a apreensão da fé e a aplicação concreta no âmbito social (cf. METZ, 1978, p. 61).

Nesse cenário, a pedagogia do(a) oprimido(a) desvelou-se de suma importância:

O educador Paulo Freire, com sua pedagogia de conscientização através de palavras “geradoras” e temas “geradores” colocou em movimento um método que seria adotado pelas comunidades eclesiais de base. Trata-se de um método em que não só se aprende a tomar a palavra, mas em que esta tomada da palavra comporta em se tornar sujeito e ator social (SUSIN, 2013, p. 1679-1680).

De modo geral, o método da TdL se desenvolve em três momentos fundamentais, em consonância com as etapas do consagrado método pastoral, a saber: ver, julgar e agir. Essas fases são representadas, respectivamente, pelas mediações<sup>185</sup> sócio-analítica, hermenêutica e prática (cf. BOFF, L.; BOFF, C., 2001, p. 44). Mais especificamente, a mediação sócio-analítica proporciona uma apreensão positiva do conhecimento da realidade social durante a fase inicial, designada como “ver”. Nesse ponto, reside a compreensão de que a reflexão teológica demanda um aprimoramento das ciências sociais para uma apreensão mais rigorosa e crítica da realidade

---

<sup>184</sup> “Hermenêutica não significa apenas a arte de entender textos antigos mas de compreender todas as manifestações da vida e saber articulá-las com a mensagem evangélica, especialmente aqueles fatores que dizem respeito não somente ao indivíduo mas à coletividade universal dos homens como os temas do Reino de Deus, da justiça, da paz, da reconciliação, etc” (BOFF, 1986, p. 229).

<sup>185</sup> “Diz-se ‘mediações’ porque representam meios ou instrumentos de construção teológica” (BOFF; BOFF, 2001, p. 44).

sócio-histórica (cf. LOPES; PERTILE, 2020, p. 41). Nas palavras de Leonardo Boff e Clodovis Boff (2001, p. 44), “a mediação sócio-analítica olha para o lado do mundo do oprimido. Procura entender porque o oprimido é oprimido”.

A mediação hermenêutica representa o momento de reflexão teológica por excelência no método. Após discernir a situação real da classe oprimida, torna-se imperativo regressar às Escrituras – “julgar”, no sentido de conduzir até a revelação divina toda a problemática, a angústia e a esperança do povo. Noutros termos, “a mediação hermenêutica olha para o lado do mundo de Deus. Procura ver qual é o plano divino em relação ao pobre” (BOFF, L.; BOFF, C., 2001, p. 44).

O terceiro estágio se consuma na mediação prático-pastoral, no qual o método aspira ao “agir” efetivo diante do que foi previamente “visto” e “julgado”, sempre fundamentado no alicerce da fé<sup>186</sup>. Nessa instância crucial, delinea-se uma profunda relação prática com a vivência sofrida e resiliente do povo. Em outras palavras, a mediação prática “olha para o lado da ação e tenta descobrir as linhas operativas para superar a opressão de acordo com o plano de Deus” (BOFF, L.; BOFF, C., 2001, p. 44).

Na linguagem poética de Clodovis Boff, o esforço da TdL “[...] é como um ver a Deus no pobre e o pobre em Deus” (BOFF, 1998, p. 638). Ora, o método em questão não se assemelha, pois, a um exercício evocativo da cama de Procusto, no sentido de simplesmente condicionar de forma violenta a mensagem da fé cristã aos limites predefinidos de uma determinada ideologia política. Nesse sentido, Frei Betto afirma:

Na leitura inevitavelmente ideológica do Evangelho, mas iluminada pelo espírito da fé, vê-se a maneira pela qual Jesus de Nazaré assumia a sua posição de homem no mundo (sistema de atitudes) e anunciou o Reino de justiça e amor (sistema de idéias) constitui uma crítica implacável ao modo de produção capitalista e à ideologia que o pervade. O que não significa que, na cabeça de Jesus, tivesse passado a idéia de, previamente, condenar o capitalismo. Jesus condenou tudo aquilo que oprime e aliena a pessoa humana. Veio propor a destruição de todas as barreiras que dividem os povos e separam os homens em classes sociais antagônicas. Mas respeitou a liberdade de cada homem, ao longo da história, situado em sua realidade específica, descobrir os meios pelos quais realizar este projeto de libertação. Jesus exerceu assim uma crítica a todos os regimes, sistemas e modos de produção que criam obstáculos ao homem, chamado à plenitude da liberdade e do amor, na comunhão com os outros homens e com Deus. (BETTO, 1981, p. 13).

---

<sup>186</sup> Em perspectiva poética, afirma-se: “a fé não é uma paisagem a se ver, mas óculos para ver. Ela não é um mundo, mas um olhar sobre o mundo. Ela não é um livro a se ler, mas uma gramática para ler – e ler todos os livros” (BOFF, 1982, p. 224).

Nessa perspectiva, a figura do Jesus histórico contraria a clássica concepção de uma divindade apática, distante da história e indiferente ao sofrimento humano. Os temas teológicos da encarnação, morte e ressurreição de Cristo representam uma afirmação da própria humanidade: Deus se fez humano, incorporando a vida em toda sua complexidade, dores e sofrimentos (cf. CHACON; SOARES, 2021, p. 40). Não por acaso, Ele é designado como *Emanuel*, cujo significado é “Deus conosco” (Evangelho seg. Mateus 1,23).

Na obra *Jesus Cristo libertador*, Leonardo Boff enfatiza justamente essa dimensão da politicidade do evento cristológico<sup>187</sup>. Nesse horizonte, ele postula que:

Cristo possuía pelo menos no final de sua vida uma consciência nítida de sua missão liberadora de todos os elementos alienatórios no homem e no mundo, de que com ele o prazo para o irromper do Reino de Deus tinha-se esgotado e que, com sua presença e atuação, essa nova ordem de todas as coisas já começara a fermentar e a se manifestar (BOFF, 1986, p. 79-80).

Noutro excerto da mesma obra, Boff destaca:

Como se depreende, sua atitude foi eminentemente libertadora e em função dela foi rechaçado. Em face das autoridades políticas morre sob a acusação de guerrilheiro. A pregação e suas atitudes o colocam perto do projeto libertador zelote: sua espera de um advento do Reino, seu radicalismo, algumas de suas afirmações sobre "o reino (que) sofre violência", "os violentos o arrebatam", sua liberdade diante do poder imperial estabelecido, seu ascendente sobre o povo que deseja fazê-lo líder. Por outro lado, Jesus se afasta de todo espírito zelote por renunciar ao messianismo político-religioso, baseado no poder, incapaz de concretizar o Reino, que supõe uma libertação mais radical abarcando tudo, superando a quebra de fraternidade e postulando um homem novo (*Ibidem*, p. 33).

Dessarte, a hermenêutica política<sup>188</sup> da representação do Deus crucificado implica que as situações históricas de opressão, de negação da dignidade humana, configuram-se como grilhões a serem quebrados. A morte de Jesus Cristo desvela, pois, a feição do Deus que se solidariza com o(a) com o(a) pobre sofredor(a) (cf. CHACON; SOARES, 2021, p. 39-40). Ora,

<sup>187</sup> Nessa mesma perspectiva, Jon Sobrino aduz que “o lugar social configura a cristologia e a faz, por ação ou por omissão, saiba ou não, partidária. A cristologia da libertação está, pelo menos, consciente disso, e tem a honradez de reconhecer: pensa a partir do mundo dos pobres e pensa para libertá-los” (SOBRINO, 1994, p. 54).

<sup>188</sup> “A política hermenêutica da fé não é uma redução da teologia da cruz a uma ideologia política, mas uma interpretação dela no discipulado político [...]. Mesmo aqui, nenhuma das chamadas ‘substâncias da fé’ é perdida; em vez disso, a fé ganha substância em suas encarnações políticas e vence a sua abstração não cristã, que a mantém longe da situação presente do Deus crucificado. A teologia cristã deve ser politicamente clara, mostrando se está disseminando fé ou superstição” (MOLTMANN, 2011, p. 390-391).



conforme Gasda (2021, p. 131), a perspectiva da fé em Cristo dá origem a uma concepção singular do sofrimento, fundamentada na identificação com um Deus que compartilha das vicissitudes humanas, conferindo assim um sentido profundo à vivência da dor. Aqueles(as) que enfrentam as dores do mundo contemporâneo reavivam a narrativa da Paixão de Cristo em suas trajetórias. Deus, nessa perspectiva, abraça compassivamente a condição aflitiva da humanidade em Cristo, cuja imagem se vê desfigurada pelos nefastos crimes de lesa humanidade, praticados sob os auspícios de regimes de exceção.

Na teologia latino-americana em questão, a concretude da existência humana configura-se como a autêntica mediação da experiência divina. Nesse horizonte, Deus se revela no rosto das(os) oprimidas(os). Desprezar a dignidade do(a) próximo(a) equivale a negar a presença divina cujo reflexo resplandece no semblante do(a) outro(a). Cristo assume a forma do(a) pobre injustiçado(a), e o que se perpetra contra outrem constitui, em última instância, um ato contra Deus. A cruz de Jesus surge como um emblema de protesto e denúncia diante das estruturas opressoras e desumanizadoras (cf. GASDA, 2021, p. 131). Adicionalmente, a ressurreição de Jesus Cristo, resultante de sua crucificação, não apenas evidencia o domínio divino sobre a própria morte, mas também sobre a injustiça que produz vítimas (cf. SOBRINO, 2000, p. 34).

Ora, cumpre-nos atentar, agora, para a conotação polifônica do conceito de libertação, considerando que, conforme a perspicaz observação de Marcelo Jasmin, “o estudo sobre a linguagem conceitual tem um lugar próprio em seus usos políticos e culturais” (JASMIN, 2007, p. 176; tradução nossa). Em essência, impera o reconhecimento da complexidade intrínseca, da ambiguidade sutil e da polêmica subjacente ao emprego do termo “libertação”.

Conforme Leonardo Boff (1986, p. 13), os anos compreendidos entre 1960 e 1970 se notabilizam pela efervescência da mobilização popular, impulsionada pela emergência de uma vigorosa aspiração por transformações sociais. A adoção de políticas reformistas não lograria a resolução integral dos desafios em questão. O anseio premente residia, antes, na consecução da libertação das opressões históricas a que os povos latino-americanos estavam irremediavelmente subjugados. Inspirados pelos preceitos do Evangelho<sup>189</sup>, diversos(as) cristãos(ãs) se comprometeram fervorosamente em contextos desfavorecidos, engajando-se em um processo de conscientização e prática que delineava os primeiros contornos de uma possível sociedade alternativa na América Latina.

---

<sup>189</sup> De acordo com Leonardo Boff, “a boa nova é resultado de um confronto entre o dado histórico-social, com suas contradições e potencialidades, e a proposta de Jesus. O caráter de boa nova não é garantido simplesmente pelo fato de o evangelho ser difundido de forma ortodoxa, mas pela capacidade que ele tem de transformar a realidade ruim, desumana e opressora em realidade libertada, humana e boa” (BOFF, 1992, p. 100).

Na avaliação de Gustavo Gutiérrez:

Os diversos setores do povo de Deus vão se comprometendo gradualmente e de forma variada com o processo de libertação, e percebendo que essa libertação passa necessariamente por uma ruptura com a atual situação, por uma *revolução social*. Considerado o conjunto da comunidade cristã latino-americana, cumpre reconhecer que são minorias. Porém, minorias crescentes e ativas, que dia a dia adquirem maior audiência dentro e fora da Igreja (GUTIÉRREZ, 2000, p. 155; grifo nosso)

Não obstante, sobre aquelas(es) que se dedicaram a romper as antigas correntes da opressão, recaiu uma repressão implacável. No contexto brasileiro, tal repressão foi meticulosamente organizada pelo aparato estatal da Segurança Nacional e seus correlatos. Nesse cenário, a palavra “libertação”, em virtude de um decreto emanado do Ministério da Justiça, foi proscribida oficialmente dos meios de comunicação social (cf. BOFF, 1986, p. 13). Por conseguinte, a incorporação da terminologia foi inicialmente envolta por uma atmosfera de tensões e antagonismos, assemelhando-se a uma tempestade ideológica que se abatia sobre os horizontes do discurso público.

A utilização do termo em questão desvelou-se, portanto, nesse desafiador cenário das décadas de 1960 e 1970<sup>190</sup>. Sob a ótica das teorias socioeconômicas então em voga, a expressão “libertação” situava-se inicialmente na esfera da teoria da dependência<sup>191</sup>, contrapondo-se, então, à teoria do desenvolvimento do sistema capitalista na América Latina (cf. LIBÂNIO; MURAD, 2001, p. 63). Conforme Juan Luis Segundo (1990, p. 377), semanticamente, a terminologia “libertação” é amiúde compreendida em relação a seu oposto, a “dependência”. Nessa esteira, diversos teólogos e teólogas da libertação, em especial naquela fase inaugural, recorreram, de fato, à chamada “teoria da dependência”. Essa teoria se propunha explicar a contundência das estruturas de injustiça, particularmente a dependência estrutural da América Latina, considerada, então, como periferia pauperizada em relação ao núcleo econômico da América do Norte. Em suma, “[...] o subdesenvolvimento seria apenas a outra face oprimida do

---

<sup>190</sup> Segundo Libânio (2013, p. 1334-1335), a terminologia “libertação” já emergira nos primórdios da TdL, sendo creditada a Gustavo Gutiérrez. A expressão, entretanto, tem se destacado de forma notável num cenário teológico mais amplo. Ressaltamos, por exemplo, a presença desse conceito em teologias contemporâneas, como a *Black Theology* (CONE, 2010) e a *Feminist Theology* (RUSSEL, 1974). Adicionalmente, convém destacar que a tese de doutorado de Rubem Alves é amplamente reconhecida devido à significância conferida ao termo “libertação”, como enfatizado por Libânio (2013, p. 1334-1335) e Dussel (1990, p. 123).

<sup>191</sup> Para maior elucidação da teoria socioeconômica em destaque, convém a imersão nas seguintes obras: a) *Dependência e desenvolvimento econômico*, de Fernando Henrique Cardoso e Enzo Falleto; b) *Dialéctica de la dependencia*, de Ruy Mauro Marini; c) *A teoria da dependência: balanço e perspectivas*, de Theotônio dos Santos (cf. Referências Bibliográficas).

desenvolvimento. O preço pago (ou imposto por outros) por esse desenvolvimento” (SEGUNDO, 1990, p. 377).

Nessa perceptiva, Luiz Carlos Susin afirma que a teoria da dependência evidenciou que as relações então desenvolvidas entre as economias desiguais desencadearam uma crescente disparidade e uma dependência ainda mais acentuada. Conseqüentemente, a relação dicotômica entre países desenvolvidos e em desenvolvimento revelou-se uma farsa. Promover o “desenvolvimento” de um país latino-americano dentro dessa lógica seria, na verdade, envolvê-lo numa encenação ideológica. Assim, uma teologia comprometida com o desenvolvimento capitalista seria apenas uma distorção religiosa da realidade socioeconômica contemporânea (cf. SUSIN, 2013, p. 1681).

De modo geral, Gutiérrez (2000, p. 95-96) sugere que a riqueza semântica contida no termo “libertação” se desvenda em três estratos entrelaçados de forma sutil. Estes não se dispõem como fases paralelas ou sequenciais, constituindo, antes, um processo singular e complexo. Os mencionados níveis de significação implicam-se reciprocamente, demandando uma compreensão relacional que evita sua segmentação. Assim, busca-se prevenir a adesão a posturas idealizadas ou espiritualistas, as quais representam formas de alienação de uma realidade incontestavelmente áspera, bem como análises superficiais que redundam em ações eficazes apenas a curto prazo, sob o pretexto de atender às urgências do momento presente. São eles:

i) A expressão “libertação” denota, primordialmente, os anseios das classes populares oprimidas, enfatizando, pois, o caráter conflituoso do processo econômico, social e político que os contrapõe às classes opressoras e aos povos imperialistas. Nesse contexto, o termo “desenvolvimento” e, sobretudo, a política designada como “desenvolvimentista”, distorcem a realidade latino-americana. A problemática do desenvolvimento encontra, efetivamente, seu espaço legítimo, contudo, quando exclusivamente situado na órbita de uma libertação mais radical e profunda. Apenas nesse contexto o desenvolvimento adquire sua autêntica significação, e somente aí pode ser plenamente realizado (cf. GUTIÉRREZ, *op. cit.*, p. 95).

ii) A história, como um processo de libertação onde os seres humanos conscientemente assumem o protagonismo de sua própria vida, situa-se num contexto dinâmico que expande os horizontes das transformações sociais almejadas. Nessa perspectiva, Gutiérrez (*in loc. cit.*) destaca que a libertação se manifesta como um imperativo radical surgido do desdobramento integral das dimensões históricas e existenciais constitutivas dos seres humano. Assumido esse ponto, a conquista progressiva de uma liberdade autêntica e criativa conduz, portanto, a uma

revolução cultural<sup>192</sup> constante, à edificação de uma identidade renovada e ao surgimento de uma sociedade que se distingue qualitativamente na contemporaneidade.

iii) Por fim, Gutiérrez (2000, p. 96) robustece as distinções entre libertação e desenvolvimento, salientando que a adoção do termo “desenvolvimento” não apenas impõe limitações, mas também obscurece, em certa medida, a complexidade teológica em questão. Em contraposição, a adoção da terminologia “libertação” instaura uma perspectiva que conduz às fontes bíblicas, as quais servem de inspiração para a presença e a atuação humana na história. Nas Escrituras, Cristo se revela como o proclamador da libertação<sup>193</sup>. Nessa qualidade de Salvador, Ele liberta o ser humano do pecado, considerado como a raiz última de toda dissolução da amizade, de toda injustiça e opressão. Em tal conjuntura, Cristo confere uma liberdade autêntica, proporcionando a capacidade de viver em comunhão genuína com Ele, fundamentando assim toda a fraternidade humana.

Com efeito, o tradicional conceito teológico de salvação é elevado a uma significação *sui generis*. A emancipação histórica da humanidade se delinea, pois, como a antecipação da redenção última em Cristo, preludiando a consumação integral do Reino de Deus (cf. LÖWY, 2016, p. 77). Em clarificação de Frei Betto:

A salvação não é alguma coisa que se restrinja ao outro mundo ou a outra vida. Ela começa a se efetuar aqui, onde o Reino de Deus já se fez presente em Jesus e permanece entre os povos. No tecido da história, a salvação de Deus se traduz em libertação dos homens. Não basta uma libertação pessoal e interior do homem que não transforme as estruturas eivadas de pecado em que ele vive e pelas quais se sente condicionado. Por isso esta libertação tem necessariamente um alcance político, dentro de um contexto econômico e social (BETTO, 1981, p. 14).

Não obstante, a significação teológica da libertação encontra na TdL seu apogeu a partir da imagem do Êxodo. A mencionada narrativa revela um Deus que, sensível ao clamor do povo oprimido, expressa intensa solidariedade e compaixão ao guiá-lo em direção a sua libertação do cenário sociopolítico da escravidão no Egito. O Êxodo foi convertido, portanto, num ato

---

<sup>192</sup> “[...] a Teologia [da Libertação] não representou apenas uma revolução espiritual. Ela significou também uma *revolução cultural*. Contribuiu para que os pobres ganhassem visibilidade e consciência de suas opressões. Gestou cristãos que se fizeram cidadãos ativos e a partir de sua fé se empenharam em movimentos sociais, em sindicatos e em partidos no propósito de dar corpo a um sonho, que tem a ver com o sonho de Jesus, o de construir uma convivência social na qual o maior número possa participar e todos juntos possam forjar um futuro bom para a humanidade e para a natureza” (BOFF, 2011; acréscimo entre colchetes e grifo nossos).

<sup>193</sup> “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou pela unção para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano de graça do Senhor” (Evangelho segundo Lucas 4,18-19).

fundacional da fé (cf. GUTIÉRREZ, 2004, p. 25), memória profunda de um devir histórico, desvelando um compromisso perene em prol da luta contra as diversas manifestações de desumanização, exploração e opressão.

A solidariedade<sup>194</sup> para com as pessoas pobres é apontada, portanto, como a autêntica expressão da espiritualidade, representando a efetiva realização dos preceitos bíblicos. Contudo, urge à classe oprimida alcançar uma consciência de seu papel como agente capaz de transformar o mundo. A interseção entre a reflexão bíblica e o curso histórico culminaria na concepção de uma “libertação em Cristo”. Essa libertação se desdobra em três dimensões fundamentais: i) a emancipação das condições econômicas e sociais de opressão e desumanização; ii) uma transformação ética de natureza pessoal, que se articula harmonicamente entre os domínios político e religioso; e, iii) a libertação do pecado. Ao serem integradas, essas dimensões propiciam uma libertação integral (cf. SANTOS, 2006, p. 21)

Dessarte, o conceito de libertação permeia as dimensões religiosas, culturais, sociopolíticas e econômicas, incorporando uma resistência crítica intensa, de natureza moral, mas também socioeconômica, em relação ao capitalismo dependente. Este é discernido como um complexo sistema desumanizador e iníquo, manifestando-se, portanto, como assoladora forma de pecado estrutural (cf. LÖWY, 2016, p. 77).

A condição de alienação e espoliação da população se interpreta basicamente como resultado da exploração do trabalho (cf. CECATTO, 2021, p. 151). O fim da exploração da classe trabalhadora somente se vislumbraria por intermédio da luta da classe oprimida. É a partir dessa luta que se possibilitaria a superação das estruturas opressoras que obstruem o viver digno do ser humano e a plena assunção de seu próprio destino (cf. GUTIÉRREZ, 2000, p. 234). Por conseguinte, Pablo Richard (1982, p. 7), com firmeza indomável, declara que “a luta de classes transformou-se também em uma luta do Deus de Jesus Cristo contra o Olimpo dos deuses do sistema capitalista”.

O próprio cenário, portanto, cobra a tarefa última de esboçar as relações entre a dimensão religiosa e a mediação socioanalítica marxista no seio do Cristianismo da Libertação. Sem dúvida alguma, o marxismo se torna um dos principais temas na polêmica que envolve a

---

<sup>194</sup> De acordo com Gutiérrez (2000, p. 362), “a solidariedade e o protesto de que falamos têm, no mundo atual, evidente e inevitável caráter ‘político’, enquanto possuem uma significação libertadora. Optar pelo oprimido é optar contra o opressor. Em nossos dias e em nosso continente, solidarizar-se com o ‘pobre’, assim entendido, correr riscos pessoais, inclusive pôr em perigo a própria vida”.

TdL<sup>195</sup>. Ora, “de todos os pecados que Roma atribui aos novos teólogos há um que parece de longe o mais grave, o mais perigoso, o mais inquietante: o pecado do marxismo” (LÖWY, 2008).

Conforme Löwy (2016, p. 77), a inserção do marxismo na TdL ocorre como um instrumento de análise sociopolítica, visando à compreensão das origens da pobreza, das contradições inerentes ao capitalismo e das manifestações da luta de classes. Todavia, a relação revela-se muito mais abrangente e profunda do que a simples utilização heurística de alguns conceitos analíticos<sup>196</sup>. Ela compartilha, de maneira igualmente significativa, valores comunitários e opções ético-políticas, tais como a solidariedade para com as pessoas empobrecidas e as utopias de um porvir caracterizado por uma sociedade destituída de classes e opressões (cf. LÖWY, 2008; 2016, p. 129).

Nesse cenário, uma indagação de suma importância se delinea: qual perspectiva marxista serve de inspiração para os(as) teólogos(as) da libertação? Na interpretação de Michael Löwy:

Certamente não o dos manuais do “diamat” (materialismo dialético) soviéticos, nem o dos partidos comunistas latino-americanos. Ao contrário, eles são atraídos pelo “marxismo ocidental” ocasionalmente apelidado de “neomarxismo” em seus documentos. Em Teologia da Libertação – Perspectiva, a obra seminal de Gustavo Gutiérrez (1971), o escritor marxista mais citado é Ernst Bloch. Existem também referências a Althusser, Marcuse, Lukács, Gramsci, Henri Lefebvre. Lucien Goldmann e Ernest Mandel (contraposto a Althusser por seu melhor entendimento do conceito de alienação de Marx). Mas essas referências europeias são menos importantes que as latino-americanas: o peruano José Carlos Mariátegui, como fonte de um marxismo original, “indo-americano”, adaptado às realidades do continente; a Revolução Cubana, como um marco na história da América Latina; e, finalmente, a teoria da dependência, a crítica ao capitalismo dependente proposta por Fernando Henrique Cardoso, André Gunder Frank, Theotônio dos Santos e Anibal Quijano (todos mencionados várias vezes no livro de Gutiérrez). Não é preciso dizer que Gutiérrez e os que pensam como ele dão ênfase a certos temas marxistas (humanismo, alienação, práxis, utopia) e rejeitam outros (“ideologia materialista”, ateísmo) (LÖWY, 2016, p. 129-130).

---

<sup>195</sup> “Para a Igreja conservadora, a hermenêutica da fé que potencializa a ação humana para a transformação social é uma falsa teologia, ou melhor, um sistema teórico-político travestido de teologia. Nesse ponto, talvez valha a hipótese de que não se trata de um “equivoco”, mas de uma estratégia política interna à Igreja querer igualar a nova teologia ao marxismo. Isto aconteceu porque descaracterizar e desmerecer a Teologia da Libertação significa manter o poder nas mãos daqueles que se opõem a ela, mesmo que esses tenham plena consciência de que o papel da Igreja é estar a serviço dos pobres e oprimidos” (MITIDIERO JR., 2008, p. 107).

<sup>196</sup> “O marxismo aparece aos olhos dos teólogos da libertação como a explicação mais sistemática, coerente e global das causas desta pobreza, e como a única proposição suficientemente radical para sua abolição” (LÖWY, 2008; ver, também, do autor, 2016, p. 130).

Semelhantemente, Enrique Dussel (1990, p. 124-126) alega que, entre as diversas perspectivas marxistas, destaca-se, de maneira preeminente, uma recusa da TdL ao materialismo dialético. Os teólogos da libertação rejeitam, portanto, o materialismo descrito por Engels, assim como as expressões análogas presentes em Lenin, Bujarín ou Stalin. Ora, Karl Marx é, seguramente, reconhecido e integrado como imprescindível crítico social. Entretanto, a aproximação da TdL ao pensamento marxista se configurou mediante a emblemática Revolução Cubana de 1959, instaurando assim uma leitura concomitante que envolve tanto o jovem Marx quanto as obras de intérpretes como Che Guevara, Gramsci e Lukács. De forma mais específica, esboça-se um Marx qualificado como “humanista” na nomenclatura da época, desprovido, pois, de dogmatismos, economicismo ou qualquer vestígio de materialismo ingênuo<sup>197</sup>.

Por conseguinte, as reações críticas ao ateísmo materialista marxista são notavelmente incisivas: “[...] para um teólogo da libertação o materialismo e ateísmo marxista não chegam a ser sequer uma tentação”, afirmam Leonardo e Clodovis Boff (2001, p. 51). Com efeito, para a TdL o marxismo não figura como um fim em si mesmo; não é, assim, explorado de maneira autônoma, mas sempre inserido em um determinado contexto e direcionado ao serviço da compreensão e promoção da causa dos(as) pobres. Noutros termos, a visão marxista não apenas contempla a causa do(a) pobre; ela é, essencialmente, orientada por essa realidade (cf. BOFF, L.; BOFF, C., 2001, p. 50).

Nesse sentido, “[...] o teólogo da libertação mantém uma relação decididamente crítica frente ao marxismo. Marx (como qualquer outro marxista) pode, sim, ser companheiro de caminhada (cf. Puebla, n. 554), mas jamais pode ser ‘o’ guia. ‘Porque um só é o vosso guia, o

---

<sup>197</sup> Ademais, “posiciones tales como las de Korsch, Goldmann o aún Trotsky (aunque este último indirectamente) no han influido en la teología de la liberación. En cambio, hubo varias corrientes que se hicieron presentes desde 1968. Además de la de Antonio Gramsci, ya indicada (y que crecerá con el tiempo, pero ya presente desde el inicio), la primera línea que se manifiesta es la de la Escuela de Frankfurt, en especial en el Marcuse ‘norteamericano’ —tan presente en una obra como la de Rubem Alves en 1968—, y difusamente utilizado por los demás, también por la teología de J. B. Metz en Alemania. El pensamiento de Bloch impacta igualmente de manera global —en especial a través de Moltmann, en la cuestión de la utopía y la esperanza—. Y, principalmente, la obra de Althusser, que traducido pedagógicamente por Martha Harnecker en sus famosas obras, influirá no sólo en la teología de la liberación (a su segunda generación principalmente), sino en la totalidad del pensamiento marxista latinoamericano. De los marxistas latinoamericanos, además del Che Guevara, un Mariátegui y un Sánchez Vázquez estarán presentes en algunas de las obras de nuestros teólogos. Por supuesto, el pensamiento de Fidel Castro, desde 1959, será lectura corriente, principalmente en su posición sobre la religión — en la línea de Rosa Luxemburgo, que tuvo influencia en Brasil en el movimiento de la Acción Popular—. Junto a los franceses nombrados, Giulio Girardi, teólogo italiano de la liberación, influirá igualmente por su clara postura marxista — al comienzo decididamente ‘clasista’ y posteriormente asumiendo al ‘pueblo’ como el sujeto histórico de la praxis de liberación. Pero, en realidad, mucho más que este marxismo que podríamos llamar ‘teórico’, el marxismo que marcó a la teología de la liberación fue el marxismo sociológico y económico latinoamericano de la ‘dependencia’ — desde un Orlando Fals Borda, hasta un Theotonio dos Santos, Faletto, Cardoso, etc. (muchos de los cuales, en realidad, no eran ni son marxistas)” (DUSSEL, 1990, p. 125).

Cristo' (Mt 23,10)" (BOFF, L.; BOFF, C., *op. cit.*, p. 51). Na realidade, os autores em destaque consideram que os(as) teólogos(as) da libertação nem sequer se sentem compelidos(as) a prestar contas aos marxistas mais puristas acerca do uso ortodoxo das palavras e ideias de Karl Marx. Sua verdadeira responsabilidade repousa nos(as) pobres, em sua própria fé e esperança, e na comunidade eclesial (q.v. *in loc. cit.*).

Na avaliação de Leonardo Boff, é fundamental reconhecer, portanto, que:

Marx não foi e nem é o pai nem o padrinho da Teologia da Libertação. Pais e padrinhos foram os profetas, Jesus, os Apóstolos e a prática de tantos cristãos e cristãs, que se associaram aos oprimidos e foram caluniados, perseguidos, torturados e mortos, "de quem o mundo não era digno" (Hb 11,38). Eles tomaram a sério a opção pelos pobres, contra a pobreza e a favor da justiça social que constitui a marca registrada da Teologia da Libertação (BOFF, 2013, p. 1325).

Não obstante, a relação entre a TdL e o marxismo possui como característica uma dinâmica complexa, resistente a uma dissociação radical e superficial entre a dimensão filosófica e a esfera sociológica da literatura marxiana. De maneira análoga à assimilação original e audaciosa de Aristóteles por Tomás de Aquino (no século XIII), a TdL representa uma diligente busca por uma releitura criativa e revolucionária de Karl Marx, permeada, pois, por uma perspectiva teológica cristã e latino-americana (cf. DUSSEL, 1990, p. 141).

No contexto desse horizonte criativo, Leonardo Boff e Clodovis Boff (2001, p. 51) ressaltam a importância da efetivação de um diálogo crítico com Marx para a compreensão do universo dos(as) oprimidos(as), especialmente no que concerne à significância dos fatores econômicos, à questão da luta de classes e ao poder mistificador das ideologias, incluindo as de natureza religiosa.

Em última análise, vem a propósito a menção a um relevante aspecto histórico. Na cena política brasileira dos anos de 1960, enquanto o Partido Comunista Brasileiro (PCB) adotava uma postura mais reformista e legalista, defendendo uma revolução etapista, com base numa concepção equivocada de feudalismo na América Latina, o Cristianismo da Libertação já antevia que apenas uma revolução de caráter socialista poderia emancipar os países latinos da dependência e exploração imperialista<sup>198</sup>.

---

<sup>198</sup> "Enquanto o Partido Comunista Brasileiro explicava nas resoluções do seu VIº Congresso (1967) que 'a socialização dos meios de produção não corresponde ao nível atual da contradição entre forças produtivas e relações de produção' – noutros termos, que o capitalismo industrial deve primeiro desenvolver a economia e



Nessa época, era crença predominante nas esquerdas latino-americanas a necessidade de primeiro fomentar as forças produtivas capitalistas, seguindo o modelo das revoluções burguesas europeias, para, numa etapa subsequente, materializar a revolução socialista e, por conseguinte, concretizar a coletivização dos meios de produção. Parcela significativa da esquerda ainda sustentava a ideia das supostas virtudes progressistas da burguesia industrial devido ao histórico antifeudal no desenvolvimento capitalista (cf. JUSTINO, 2017, p. 35).

Diferentemente, a TdL destacava-se por um anticapitalismo mais radical e intransigente em comparação com uma parcela significativa da militância comunista brasileira (cf. JUSTINO, *in loc. cit.*). Em tal cenário, o subsequente excerto de *Teologia da libertação* (orig. 1971), de Gustavo Gutiérrez, ilustra com propriedade o ímpeto esperançoso da crítica radical, revolucionária, ou seja, necessariamente anticapitalista, na então florescente teologia latino-americana:

[...] Estamos diante de uma crescente radicalidade da práxis social. O ser humano contemporâneo começou a perder a ingenuidade diante de seus condicionamentos econômicos e sócio-culturais, e são cada vez mais bem conhecidas as causas profundas da situação em que se encontra. Atacá-las é requisito indispensável para uma mudança radical. Isto levou a abandonar, pouco a pouco, uma atitude simplesmente reformista diante da atual ordem social que, sem ir até as raízes, perpetua o sistema existente. A situação revolucionária em que se vive hoje, em particular no terceiro mundo, expressa esse caráter de radicalidade ascendente. Propugnar a revolução social significa abolir o presente estado de coisas e tentar substituí-lo por outro qualitativamente distinto; significa construir uma sociedade justa baseada em novas relações de produção; tentar pôr fim à submissão de uns países a outros, de umas classes sociais a outras, de uns homens a outros. A libertação desses países, classes sociais e pessoas solapa o próprio fundamento da ordem atual, e se apresenta como a grande tarefa de nossa época (GUTIÉRREZ, 2000, p. 103).

À vista disso, encerramos a presente seção destacando que, na avaliação de Enrique Dussel (1990, p. 132), a TdL “[...] é o primeiro movimento teológico que assume o marxismo – levando em consideração todas as limitações indicadas – na história mundial da teologia cristã (e, nisso, antecipa-se às demais religiões universais)”. Dessarte, o audacioso esforço da

---

modernizar o país – os bispos e superiores religiosos da região Centro-Oeste do Brasil publicavam em 1970 um documento (‘O grito das Igrejas’) cuja conclusão afirma: ‘é preciso vencer o capitalismo: este é o maior mal, o pecado acumulado, a raiz apodrecida, a árvore que produz todos estes frutos que nós conhecemos: pobreza, fome, doença, morte... Para isto é necessário que a propriedade privada dos meios de produção (fábricas, terra, comércio, bancos) seja ultrapassada’” (LÓWY, 2016, p. 131).

Teologia da Libertação Latino-Americana, brevemente delineado nas páginas deste capítulo, revela-se de forma análoga na pedagogia do(a) oprimido(a), como analisaremos a seguir.

### 3.4 Religião e emancipação humana em Paulo Freire

É de suma importância inaugurar esta discussão mediante o reconhecimento de que a tese marxiana da religiosidade como uma percepção invertida da realidade social não é integralmente rejeitada na pedagogia do(a) oprimido(a). A percepção crítica da religião em Freire não descarta a manipulação do aparato religioso, manifestando-se, por vezes, como um artefato a serviço da alienação. Tal instrumentalização se erige como uma justificação para disseminar ideais conservadores, reacionários e opressores que projetam em um ideal celestial as razões últimas da desumanização. Por conseguinte, apesar de a concepção freiriana de alienação encontrar na interpretação da esfera religiosa um ponto de significativo litígio com a concepção de Karl Marx, é necessário destacar que o patrono da educação nacional reconheceu explicitamente o emprego ideológico da experiência religiosa.

Na *Pedagogia do oprimido*, Paulo Freire (2016c, p. 252) nos adverte acerca de uma concepção distorcida de Deus engendrada pela classe opressora. Essa perspectiva, sutilmente disseminada, conduz a uma narrativa fatalista na qual os(as) oprimidos(as) transferem a responsabilidade de sua condição de penúria e sofrimento à divindade. Esse fatalismo comumente associa-se ao inexorável domínio do destino ou fado, às forças e desígnios aparentemente intransponíveis de uma vontade celestial. Dentro do universo mágico ou místico que envolve a consciência oprimida, percebe-se no sofrimento, resultante da exploração em que está submersa, a concretização da vontade divina, como se Deus fosse o arquiteto dessa “desordem organizada” (FREIRE, 2016c, p. 91).

Sem crerem em si mesmos, destruídas, desesperançadas, estas massas, dificilmente, buscam a sua libertação, em cujo ato de rebeldia podem ver, inclusive, uma ruptura desobediente com a vontade de Deus – uma espécie de enfrentamento indevido com o destino. Daí a necessidade, que tanto enfatizamos, de problematizá-las em torno dos mitos de que a opressão as nutre (FREIRE, *op. cit.*, p. 252).

Diante do problema em destaque, os teólogos João Batista Libânio e Francisco Taborda (1990, p. 594-595) aprofundam o debate ao enfatizarem que a fé requer mediações humanas

para se manifestar e se traduzir. Ora, a fé se insere na tessitura histórica, e entre as diversas mediações possíveis para expressar sua relação com a revelação divina num dado momento, incluem-se as ideologias. Todavia, há manifestações ideológicas que afetam as expressões da fé de modo perturbador ou deformador. Isso posto, diversos fatores e circunstâncias podem propiciar que certas manifestações de fé se submetam a sistemas, lutas ou movimentos históricos que contradizem profundamente o cerne da fé cristã.

Ademais, os elementos religiosos possuem uma notável potência simbólica e epistemológica. No contexto latino-americano, tais elementos demonstram uma marcante capacidade de interlocução com o povo, estimulando sua mobilização e, conseqüentemente, conferindo à própria ideologia uma sacralidade intrínseca. Esse fenômeno, delineado dessa forma, confere à ideologia uma característica e uma valoração absolutas e definitivas (cf. LIBÂNIO; TABORDA, 1990, p. 594).

Sob tal horizonte, o problema da instrumentalização ideológica da religião, especialmente cristã, é amplamente reconhecido por Paulo Freire e pelos(as) teólogos(as) da libertação. Entretanto, é essencial reiterar que Freire concorda apenas com uma faceta da crítica marxista à religião. De maneira geral, ele expressou uma recusa explícita ao ateísmo filosófico, sem, contudo, considerá-lo como um adversário nefasto à fé cristã. Inclusive, sobre o esforço de justificação racional da fé cristã, Paulo Freire certa vez afirmou:

Eu nunca, eu nunca precisei de, talvez nisso eu esteja pouco humilde também, mas eu nunca precisei de brigar muito comigo mesmo para me compreender na fé. Entende? Por isso mesmo, de vez em quando eu me lembro de uma frase, de uma das primeiras afirmações de um livro que eu li quando eu tinha 19 anos, de Miguel de Unamuno, o célebre filósofo, amoroso também, espanhol, que se chama de *Ideias e Crenças*, em que ele começa dizendo: “as ideias se têm, nas crenças se está”. E comigo o que vem se dando é isto mesmo, quer dizer, eu estou na minha fé, entende? Então, eu nunca precisei inclusive de argumentações de natureza científica e filosófica para me justificar (FREIRE, 2021a, p. 421).

Na pedagogia do(a) oprimido(a), a fé cristã e crítica social em Karl Marx não são apresentadas em uma relação necessariamente excludente<sup>199</sup>; ao contrário, a mediação socioanalítica marxiana, para utilizar uma expressão derivada da metodologia da TdL, contribui

---

<sup>199</sup> Nesse contexto, não intentamos afirmar que Freire desconhecia ou negava a existência da dimensão ateísta da perspectiva marxiana. Antes, ele partilhava da mesma visão dos(as) teólogos(as) da libertação que identificavam a lógica opressora do sistema capitalista como o principal antagonista da fé e da humanização dos(as) esfarrapados(as) do mundo.

de forma fundamental para a reafirmação das crenças religiosas de Paulo Freire. Na mesma entrevista mencionada, Freire também proferiu o seguinte relato:

Quando muito moço, muito jovem, eu fui aos mangues do Recife, aos córregos do Recife, aos morros do Recife, às zonas rurais de Pernambuco trabalhar com os camponeses, com as camponesas, com os favelados. Eu confesso, sem nenhuma churumingas, eu confesso que fui até lá movido por uma certa lealdade ao Cristo de quem eu era mais ou menos camarada. Mas o que acontece, é quando eu chego lá, a realidade dura, do favelado, a realidade dura do camponês, a negação do seu ser como gente, a tendência a aquela adaptação de que a gente falou antes, aquele estado quase inerte diante da negação da liberdade... Aquilo tudo me remeteu a Marx. Eu sempre digo, não foram os camponeses que disseram a mim: Paulo, tu já leste Marx? Não! De jeito nenhum! Eles não liam nem jornal. Foi a realidade deles que me remeteu a Marx, e eu fui a Marx. E aí é que os jornalistas europeus, em 70, não entenderam a minha afirmação: é que quanto mais eu li Marx, e tanto mais eu encontrei uma certa fundamentação objetiva para continuar camarada de Cristo. Então as leituras que eu fiz de Marx, de alongamentos de Marx, não me sugeriram jamais, que eu deixasse de encontrar Cristo nas esquinas das próprias favelas. Eu fiquei com Marx, na mundanidade, à procura de Cristo, na transcendentalidade (FREIRE, *in loc. cit.*).

A pedagogia do(a) oprimido(a) assume, nesse contexto, um tom mais conciliador, embora não se furte às críticas em relação a diversas perspectivas marxistas, conforme destacamos no primeiro capítulo desta tese. No que tange à religião, entretanto, Paulo Freire adota uma abordagem de reconhecimento do ímpeto da linguagem religiosa na luta de classes, entrelaçando os elementos simbólicos da fé cristã com a práxis histórica libertadora. Esse caminho não é uma singularidade de Freire. Anteriormente, enfatizamos o esforço criativo e original dos(as) teólogos(as) da libertação na constituição de uma relação dialógica entre Marx e o cristianismo. Todavia, convém destacar agora algumas pistas apontadas por Antonio Gramsci<sup>200</sup>, as quais foram importantes para a abordagem de Paulo Freire sobre a questão em pauta<sup>201</sup>.

---

<sup>200</sup> A problemática religiosa na obra de Gramsci encontra-se permeada por nuances complexas e variadas que extrapolam os objetivos da presente tese. Tendo em conta tal premissa, uma análise mais profunda e apropriada desse tema pode ser encontrada em: i) LA ROCCA, Tommaso. *Gramsci e la religione* e ii) PORTELLI, Hugues. *Gramsci e a questão religiosa* (cf. Referências Bibliográficas).

<sup>201</sup> Nessa perspectiva, Giovanni Semeraro postula que “[...] numerosos intelectuais e educadores deste continente cruzaram elementos do marxismo e do cristianismo e encontraram em Gramsci consideráveis inspirações em suas lutas com as classes populares. Entre estes, Paulo Freire pode ser considerado uma das figuras mais emblemáticas deste fenômeno porque, ao mesmo tempo em que critica formas de dogmatismo e sectarismo, de subjetivismo idealista e de objetivismo mecanicista presentes em muitas atitudes de cristãos e marxistas, consegue elaborar uma síntese original e fecunda a partir das duas visões, situando-as nas práticas sociopolíticas dos subjugados na periferia do sistema (SEMERARO, 2021, p. 98).

Ora, o filósofo sardo foi, certamente, o marxista de sua época que mais se dedicou a pensar o fenômeno religioso<sup>202</sup>. Embora reconheça a “função da religião no desenvolvimento histórico e intelectual da humanidade” (Q 1, §154, p. 137), Gramsci postulou o que considerava como problemas filosóficos da ideologia crente. Ele deu destaque, também, à radical contraposição, de tipo dialético, em concepções de ser humano, de mundo e de história, entre a perspectiva religiosa, em particular do cristianismo, e aquela desenvolvida na filosofia da práxis<sup>203</sup>.

Conforme observa Giovanni Semeraro, as reflexões de Gramsci mais do que direcionadas à mística religiosa em geral, concentraram-se, de forma preponderante, na análise crítica da Igreja Católica. A referida instituição eclesiástica foi criticada devido aos esforços para preservar sua hegemonia em amplos estratos da população menos favorecida por meio de um robusto aparato ideológico (Q 12, §1, p. 1518-1519; Q 13, §37, p. 1638-1639). De maneira concomitante, Gramsci também destacou criticamente as alianças estratégicas estabelecidas pela Igreja com as classes dominantes (cf. SEMERARO, 2021, p. 89).

Não obstante as severas críticas de Antonio Gramsci à religião e à Igreja, vale destacar que ele reconheceu a relevância histórica e um possível potencial revolucionário de um cristianismo de caráter popular. Em determinadas circunstâncias, a religião pode manifestar-se, pois, como uma “uma força formidável de resistência moral, coesão, perseverança paciente e obstinada. [...] A vontade real se disfarça em um ato de fé [...]” (Q 11, §12, p. 1388), ato esse de exteriorizar a revolta das classes “subalternas” (Q 25, §1, p. 2282), postulou Gramsci (cf. SCJARRETTA, 2016, p. 70; também, SEMERARO, 2021, p. 92-93).

A perspectiva gramsciana compreende a religião permeada pelas antinomias de classes na sociedade, oscilando, portanto, entre sua potencialidade como força revolucionária e sua função como manifestação da alienação das massas. Dentro desse escopo, Gramsci desenvolve uma visão sofisticada de ideologia, entendida como uma cosmovisão irreduzível ao determinismo economicista, ao sustentar que a superestrutura religiosa não se submete de modo simples e mecânico às determinações da base econômica, embora não negue a influência material subjacente.

---

<sup>202</sup> Segundo Tommaso La Rocca, se reuníssemos os escritos de Gramsci sobre a religião numa única obra, teríamos um amplo volume com centenas de páginas (LA ROCCA, 1991, p. 23).

<sup>203</sup> Devido à complexidade e amplitude da questão, optamos por nos furtar à exigência de elencar nesta tese os vários aspectos da crítica gramsciana à religião. Contudo, para a radical distinção entre religião e filosofia da práxis, vide Q 15, §13, p. 1770-1771; Q 11, § 27, p. 1437.

Antonio Gramsci enfatiza, portanto, a função histórica da religião à luz de determinado contexto social, ressaltando a importância singular que tal fenômeno desempenha na configuração e interpretação política ao longo do tempo. Ao desenvolver uma perspectiva sociopolítica da religião, ele compreende que o exercício do poder na esfera da dominação religiosa constitui uma imposição de caráter dual, manifestando-se tanto de forma material quanto ideológica, perpetrada por uma determinada classe sobre outra.

Todavia, o *insight* mais significativo que aqui enfatizamos reside no fato de que Gramsci estabelece uma relação profunda entre senso comum<sup>204</sup> e religião. Nesse contexto, o pensador sardo indica a relevância de considerar o substrato cultural da religiosidade presente no universo das classes subalternas. É essencial, portanto, atentar para as múltiplas formas pelas quais os(as) oprimidos(as) utilizam as expressões religiosas como instrumento para edificar não apenas sua própria identidade, mas também sua perspectiva de mundo, especialmente num contexto de luta de classes (cf. SEMERARO, 2021, p. 98).

A pedagogia do(a) oprimido(a) percorre, pois, um caminho análogo ao delineado por Gramsci, no sentido de destacar a potência das crenças populares e, adicionalmente, conferir significativa valorização ao senso comum<sup>205</sup>. Sob esse prisma, uma miríade de tópicos teológicos<sup>206</sup> e referências populares e imagéticas cristãs é assimilada e reinterpretada sob a égide da luta de classes. Aqui reside o aspecto mais substancial da relação da pedagogia do(a) oprimido(a) com a TdL. Desta feita, propomo-nos a analisar três temas teológicos primordiais no humanismo freiriano, a saber, (i) a libertação como evento pascal; (ii) a dimensão da denúncia/anúncio profética e (iii) e as virtudes teológicas: a fé, a esperança e o amor.

Freire interpreta teologicamente o processo de emancipação/libertação como acontecimento pascal, nesses termos: “a verdadeira Páscoa não é uma verbalização comemorativa, mas sim práxis, compromisso histórico. Páscoa de simples verbalismo é morte sem ressurreição. Só na autenticidade da práxis histórica, a Páscoa é morrer para viver” (FREIRE, 1978, p. 14). Ora, no simbolismo religioso sob essa perspectiva, Freire destaca, então, a essencialidade de “[...] morrer como classe oprimida para renascer como classe que se liberta” (FREIRE, *op. cit.*, p. 21).

---

<sup>204</sup> A questão do senso comum na interpretação da pedagogia do(a) oprimido(a) é de significativa importância. No próximo capítulo, dedicaremos especial atenção a essa temática.

<sup>205</sup> Freire ilustra um exemplo de trabalho de educação popular a partir do universo religioso em sua obra *Pedagogia da esperança* (cf. FREIRE, 2016b, p. 67-69).

<sup>206</sup> Para aprofundamento de outras temáticas teológicas em Freire, vide ensaio de MAÇANEIRO, 2018 (cf. Referências Bibliográficas).

Na fé judaico-cristã, a Páscoa assume a feição de um acontecimento salvífico que se realiza na narrativa histórica do povo subjugado e escravizado. A epopeia do Êxodo se configura como um testemunho de fé notável, proclamando uma libertação abrangente nos domínios social, político, religioso e econômico. A narrativa adquiriu relevância primordial, no panorama do profetismo bíblico, ao revelar Deus como aquele que acolhe o clamor do povo oprimido. Logo, a evocação e a rememoração da Travessia se concretizam na solidariedade para com o(a) oprimido(a), na comunhão com suas aflições, dilemas e na participação ativa em sua contínua luta histórica por libertação (cf. CHACON, 2018, p. 29).

Nesse contexto, o Êxodo não representa apenas convocação para uma fuga, mas, primordialmente, um imperativo para a conquista de uma nova condição existencial, social e política, resultante na posse de uma terra prometida; trata-se, assim, de uma libertação radical da opressão. Deus revela-se como o Soberano da história e, no desenrolar dos eventos históricos, manifesta-se como o Libertador de Israel. A conjunção entre aliança e libertação adquire pleno significado na narrativa da história de Israel no Egito. Esse ato de emancipação é, assim, uma constante na trajetória histórica, constituindo-se como uma narrativa de recriação e redenção histórica que permeia as páginas das Escrituras, tornando-se motivo de memória e celebração (cf. GUTIÉRREZ, 2000, p. 210-214).

No entanto, Freire (1978, p. 14) adverte que a mentalidade burguesa, longe de ser mera abstração, aniquila o dinamismo profundamente histórico da Páscoa, transformando-a em alienação, em simples celebração do calendário. A avidez de possuir, surgida como uma das consequências da relação necrófila com o mundo, nega o significado mais profundo da Travessia. Em suas próprias palavras, “não posso fazer da Travessia um meio para possuir o mundo, porque a Travessia é uma forma de o transformar irredutivelmente” (FREIRE, 1978, p. 14).

De acordo com Gutierrez (2000, p. 2013), o ser humano é convocado a perpetuar a obra criadora por meio do trabalho (cf. Gênesis 1,28). No entanto, essa vocação não se limita apenas ao esforço laboral particular. A narrativa da libertação do Egito adiciona um elemento teológico de importância crucial: a necessidade e a relevância de uma participação ativa da humanidade na construção da sociedade. Doravante, esta será a obra do ser humano que, através da práxis, pode romper com uma situação de servidão, edificando uma sociedade justa e assumindo seu

destino na história<sup>207</sup>. Contrariamente, no Egito, o trabalho assume uma natureza alienante e, ao invés de contribuir para a construção de uma sociedade justa, colabora para intensificar a injustiça, agravando exponencialmente o antagonismo entre opressores(as) e oprimidos(as).

Dessarte, a imagem de Deus revelada no Êxodo figura como a fonte primordial de toda a luta pela justiça, humanização e equidade. A narrativa aí apresenta um Deus que optou por se manifestar nas lutas históricas em prol da dignidade humana, isto é, da promoção da justiça social e, conseqüentemente, da superação da opressão, escravidão e desumanização (cf. MARTINS, 2011, p. 40): “Eu sou Iahweh teu Deus, que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão” (Êxodo 20,2).

O segundo aspecto teológico que ora evidenciamos é o da dimensão profética. A questão da justiça social figura textualmente como um tema constante no profetismo veterotestamentário<sup>208</sup>. Nesse sentido, Paulo Freire adota um pressuposto fundamental dos profetas bíblicos, a saber, a crença em um Deus que se revelou sensível ao sofrimento dos(as) oprimidos(as). Em tal situação, a denúncia contra a desumanização e a vil opressão/escravidão ganhou tom imperativo (cf. CHACON, 2018, p. 21). Se, entre os profetas, é inadmissível uma religiosidade desvinculada de justiça social, de maneira análoga, na pedagogia da(o) oprimida(o), a legitimação religiosa do estado de opressão se concretiza apenas como um desdobramento de uma visão distorcida de Deus (cf. FREIRE, 2016c, p. 127), conforme já mencionamos.

No criticismo freiriano, “a educação problematizadora, que não é fixismo reacionário, é futuridade revolucionária. Daí que seja profética e, como tal, esperançosa” (FREIRE, *in loc. cit.*). Isso posto, a pedagogia do(a) oprimido(a) se constitui de forma profética, ao denunciar com veemência as relações de opressão e a negação da humanidade do(a) oprimido(a), e,

---

<sup>207</sup> “[...] quando se afirma que a pessoa humana se realiza prolongando obra da criação por meio do trabalho, estamos dizendo que se situa, por esse mesmo fato, no interior de um processo salvífico englobante. Trabalhar, transformar esse mundo é fazer-se homem e forjar a comunidade humana, é também salvar. De igual modo, lutar contra uma situação de miséria e espoliação e construir uma sociedade justa é inserir-se no movimento salvador, a caminho de sua plena realização. Muito concretamente, tudo isso quer dizer que construir a cidade temporal não é simples etapa de ‘humanização’, de ‘pré-evangelização’ como se dizia em teologia até há alguns anos. É situar-se plenamente em um processo salvífico que abrange todo o homem e toda a história humana. Uma reflexão teológica sobre o trabalho humano e a práxis social deveria partir dessa afirmação fundamental” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 214).

<sup>208</sup> Todavia, conforme Sicre (2015, p. 563), “os profetas preocupam-se seriamente com a justiça social, mas cada um o faz do seu próprio ponto de vista, enfatizando às vezes um problema que outros passam por alto, com argumentos, tradições e fins peculiares. Falar da mensagem social dos profetas é quase tão equívoco como falar da música sinfônica no século XIX. De Beethoven a Mahler há grande distância, em melodia, harmonia e orquestração. O mesmo acontece de Amós a Malaquias”.



simultaneamente, ao proclamar a vocação ontológica de ser mais<sup>209</sup>. O *kerygma*<sup>210</sup> freiriano representa, assim, a convocação para a humanização, a qual se concretiza por meio da práxis histórica e dialógica, isto é, protagonizada pela classe oprimida. Ora, para Freire, “[...] só os oprimidos, como classe social, proibida de dizer sua palavra, podem chegar a ser utópicos, proféticos e esperançosos, na medida em que seu futuro não é repetição do seu presente. O seu futuro é a concretização da sua libertação, sem a qual não lhes é possível ser” (FREIRE, 1978, p. 21-22).

Em publicação anterior, fizemos uma breve análise, agora revisitada, abordando a maneira pela qual Paulo Freire, em *Pedagogia do oprimido*, resgata e atribui novo significado às “virtudes teológicas” – fé, esperança e amor – sob a perspectiva da luta de classes. Notavelmente, a fé não se concebe, nesse contexto, nos moldes teológicos convencionais, seja na articulação específica dos conteúdos teológicos (*fides quae*), seja na própria atitude subjetiva do ato de crer em Deus (*fides qua*). A ênfase freiriana na fé reside na confiança na classe oprimida, reconhecendo o potencial libertador dos(as) esfarrapados(as) do mundo. Aí a fé se concretiza como exigência inalienável para o processo revolucionário (cf. CHACON, 2023, p. 148).

Num eventual cenário de recusa dessa confiança no(a) oprimido(a), em sua capacidade de libertar-se a si mesmo(a), vislumbra-se, por conseguinte, a impossibilidade de realização de um diálogo efetivo com a classe explorada. E, conforme recomendação do ideário freiriano, “a ação política junto aos oprimidos tem de ser, no fundo, ‘ação cultural’, para a liberdade, por isto mesmo, ação com eles” (FREIRE, 2016c, p. 97) e não uma representação caricatural em nome deles(as).

A essência do diálogo, conforme expressado por Freire, reside na profunda fé na capacidade humana de fazer, recriar e transformar. No entanto, o autor reconhece que, em situações concretas de alienação, as condições para a (re)criação e transformação podem ser efetivamente prejudicadas. Contudo, ao invés de extinguir a fé nos(as) deserdados(as), o humanismo freiriano considera que, mesmo diante da realidade da alienação, as potencialidades humanas podem emergir no horizonte da luta pela libertação. A ausência dessa fé, portanto,

---

<sup>209</sup> Ademais, Freire aduz que “em *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, discutimos mais amplamente este sentido profético e esperançoso da educação (ou ação cultural) problematizadora. Profetismo e esperança que resultam do caráter utópico de tal forma de ação, tomando-se a utopia como unidade inquebrantável entre a denúncia e o anúncio. Denúncia de uma realidade desumanizante e anúncio de uma realidade em que os homens possam ser mais. Anúncio e denúncia não são, porém, palavras vazias, mas compromisso histórico” (FREIRE, 2016c, p. 127).

<sup>210</sup> Termo grego, mormente em uso no texto e na teologia do Novo Testamento, para se referir ao “anúncio” ou à “proclamação” cristã.

compromete irremediavelmente o diálogo, transformando-o, na melhor das hipóteses, em uma manipulação paternalista ilusória (cf. FREIRE, *op. cit.*, p. 138-139):

[...] é preciso que creiamos nos homens oprimidos. Que os vejamos como capazes de pensar certo também. Se esta crença nos falha, abandonamos a idéia [*sic*] ou não a temos, do diálogo, da reflexão, da comunicação e caímos nos slogans, nos comunicados, nos depósitos, no dirigismo. Esta é uma ameaça contida nas inautênticas adesões à causa da libertação dos homens (*Ibidem*, p. 97).

A confiança, progressivamente, consolida o companheirismo no esforço de pronunciar o mundo, na expressão do universo dos(as) oprimidos(as). De acordo com Freire (*Ibidem*, p. 139-140), se essa fé vacila, é sinal de que as condições prévias para a relação dialógica falharam, pois um amor simulado ou uma humildade fictícia não são capazes de gerar solidariedade e companheirismo na luta social. O vínculo com a classe oprimida, essencial para a autenticidade do diálogo, demanda a sincronia entre a palavra proferida e as ações realizadas. Qualquer descompasso, como falar em democracia enquanto se silencia o povo, constitui uma farsa, assim como a declaração de humanismo sem a correspondente valorização dos seres humanos configura uma mentira flagrante.

Por conseguinte, assume feição categórica esse depositar fé na capacidade da(o) oprimida(o) para, em conjunção, alcançar sua própria emancipação por meio da práxis. A libertação, portanto, não resulta de manipulação, do dirigismo ou da usurpação do protagonismo da(o) oprimida(o) no palco histórico do embate de classes. Com efeito, a transformação social se instaura mediante a irrupção da consciência crítica em relação à realidade, conferindo um caráter eminentemente pedagógico à luta social (cf. CHACON, 2018, p. 26), tema de nosso próximo capítulo.

No humanismo freiriano, a esperança não consiste em uma questão secundária; ao contrário, ela surge como um elemento imprescindível tanto à vivência da religiosidade cristã quanto ao engajamento na luta revolucionária. Freire refuta, portanto, quaisquer expectativas escatológicas ou deterministas que, porventura, detenham-se na mais ingênua espera passiva, pois, conforme considerou, “minha espera só é válida se busco e luto com esperança” (FREIRE, 2014c, p. 68).

Sob essa perspectiva:

Uma teologia em que a esperança fosse uma espera sem busca seria profundamente alienante porque estaria considerando o homem como alguém que tenha renunciado a sua práxis no mundo; negaria o homem como ser de transformação e negaria ainda a própria salvação como busca na conversão. A salvação deve ser trabalhada para ser esperada. A esperança de caráter fatalista, em que nada faço no mundo exceto esperar que o que existe além dele seja puro, justo e bom, leva-nos a uma espera inativa e, por isso mesmo falsa. Esta espera nos leva à acomodação, ao status quo e encerra um equívoco fatal: a dicotomia absurda entre mundanidade e transcendência. Dessa forma, faço-me cúmplice da injustiça, do desamor, da exploração dos homens no mundo e nego o próprio ato de amor que Deus Absoluto limita-se a si mesmo (e somente Ele poderia limitar a Si Próprio) ao valorizar os homens, ainda que limitados, inconclusos, inacabados, como seres de decisão, coparticipantes de Sua obra criadora (FREIRE, 2014c, p. 68).

Dessarte, o resgate que Freire realiza do tema da esperança cristã, seguramente, compartilha a seguinte perspectiva teológica:

A fé cristã, na verdade muito mais do que “crer o que não vemos”, é a teimosia de “não crer o que vemos”, ou seja, que a realidade desfigurada seja a última palavra. Precisamente porque esperamos, porque acreditamos no “excesso” do real. A esperança cristã, assim entendida, nos faz levar tão a sério o presente que nem os condicionamentos do passado, nem as incoerências do presente, podem nos demover da certeza de um futuro novo. Porque o presente é mais, pode dar mais de si, do que ousam afirmar as nossas análises (PALÁCIO, 2004, p. 195).

A esperança em Paulo Freire refere-se à proclamação do inédito viável, reconhecendo, pois, que a realidade social é contingente e não uma condição inexorável. Essa esperança torna-se uma companheira inseparável dos(as) oprimidos(as) na luta de classes, representando um comprometimento concreto com o drama dos(as) que sofrem sob os efeitos deletérios do capitalismo. A afirmação do inédito viável é uma contraposição à expectativa alienada e alienante da imutabilidade da realidade, da preservação do *status quo*. Desse modo, é uma esperança amorosa e concreta.

Logo, cumpre-nos ressaltar, neste momento, o último aspecto das denominadas virtudes teológicas, qual seja, o amor. Ao se referir a si mesmo, Freire afirmou em entrevista que “[...] gostaria de ser lembrado como um sujeito que amou profundamente o mundo e as pessoas, os bichos, as árvores, as águas, a vida”<sup>211</sup>. Todavia, é imperativo compreender essa declaração no contexto de seu ideário crítico-filosófico. Essa dimensão se revela em uma relação sensível e

---

<sup>211</sup> Esse excerto consiste de uma transcrição nossa a partir de entrevista de Paulo Freire, concedida à TV PUC-SP. O especial completo encontra-se disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1ViM1oCPNoA>.

afetuosa, caracterizada, de maneira inalienável, pela concretude do compromisso com os(as) oprimidos(as). Trata-se de um engajamento radical, materializado pela luta social em favor da emancipação humana (cf. CHACON, 2023, p. 152-153).

Segundo Freire (2016c, p. 136-137), o amor é também uma condição essencial para o diálogo autêntico. Desse modo, o verdadeiro diálogo não pode ocorrer sem um profundo amor pelo mundo e pelos seres humanos. A pronúncia criativa e transformadora do mundo torna-se inviável sem o amor como sua força motriz, sendo este, por natureza, um diálogo em si mesmo. O verdadeiro amor, destituído de medo, representa um compromisso genuíno com a humanidade, especialmente na busca pela libertação das(os) oprimidas(os). Sua autenticidade reside na coragem dialógica que rejeita superficialidades e manipulações sentimentalistas. Todavia, nas palavras do autor, "somente com a supressão da situação opressora é possível restaurar o amor que nela estava proibido" (FREIRE, *op. cit.*, p. 137). Nesse sentido, o amor é, paradoxalmente, pressuposto e consequência da luta revolucionária.

Dessarte, a concepção de amorosidade em Freire implica igualmente um movimento em direção à classe opressora. O autor arguiu, assim, que a suprema e singular manifestação de amor verdadeiro que os(as) oprimidos(as) podem ofertar aos(às) opressores consiste em privá-los(as), de maneira radical, das condições objetivas que lhes conferem o poder de explorar e subjugar. Somente através desse ato é que aqueles(as) que exercem a opressão podem se reconciliar com sua própria humanidade (cf. FREIRE, 2014c, p. 70).

Por fim, aludimos à obra "*Pedagogia da resistência: escritos a partir da vida e obra de Paulo Freire*". Nela, afirmamos que a pedagogia do(a) oprimido(a) consiste num humanismo fundado na prática do amor que, contudo, não se exime da revolta contra a opressão; na esperança utópica que não se acomoda na espera passiva, mas se realiza, assim, ativamente comprometida com a luta histórica; e na fé na classe oprimida em virtude de sua vocação ontológica de ser mais (cf. CHACON, 2021, p. 116).

### **3.5 Conclusão parcial**

No presente capítulo, enfatizamos o problema da alienação humana no horizonte da religião. Ora, a crítica da religião, conforme estabelecida por Marx, apresenta-se como o pressuposto primordial para toda crítica. Noutros termos, a crítica da alienação humana demanda a crítica da religião. Nesse cenário, o jovem Marx direcionou seu olhar crítico para o

que considerou ser a dimensão fundamental da religiosidade, a saber, a sociedade civil. O fenômeno religioso é interpretado aí como uma representação invertida da realidade cuja distorção se imputa à abordagem dualista com a qual a realidade é apreendida.

Aqui se desenha a faceta mais substancial do afastamento de Paulo Freire em relação aos postulados de Karl Marx sobre a alienação humana. Não obstante a inegável interpretação da história num viés materialista, o patrono da educação assume um *a priori* histórico alheio ao materialismo ateu marxista, qual seja, a noção cristã de Deus. Em virtude disso, a aproximação de Freire com o marxismo assemelha-se àquela da Teologia da Libertação. Daí a importância do percurso aqui desenvolvido.

Sobre a Teologia da Libertação, precisamos considerar que, a despeito das transformações ocorridas no panorama sociopolítico desde seus primórdios, persiste uma continuidade estrutural das relações de opressão na América Latina. Nesse sentido, os desafios que interpelam profundamente o Cristianismo da Libertação subsistem como imperativos ainda atuais. Diante, então, da preeminência dos efeitos deletérios do capitalismo dependente e da colonialidade do saber e do poder, impõe-se a emergência de uma práxis sociorreligiosa sensível à classe oprimida que se efetive atentando às especificidades das conjunturas latino-americanas hodiernas.

No seio do cristianismo latino-americano, desenvolveu-se, assim, uma crítica assaz expressiva a uma peça central do drama da modernidade: o capitalismo. Os povos latinos encontram-se, pois, enredados nas malhas de um sistema econômico cuja proeminência encontra-se distante de se exaurir. Ao confrontar-se com esse panorama, a teologia se depara com o maior desafio da história contemporânea. No resgate da mensagem evangélica em favor dos(as) pobres, a TdL manifesta, portanto, suas contribuições mais relevantes para desvendar e enfrentar essa realidade beligerante (cf. GASDA, 2017, p. 585)<sup>212</sup>.

Além disso, a TdL notabilizou-se pela atualização da capacidade crítica da religião, respeitando a autonomia dos domínios político, econômico e racional. Nesse cenário, propôs a superação da dicotomia entre uma visão fundamentalista da religião, enquanto mito irracional e alienante, e o secularismo racionalista, caracterizado por uma perspectiva eurocêntrica,

---

<sup>212</sup> Todavia, conforme assevera M. Löwy, “é verdade que houve uma evolução e que novas questões e problemas, novas formas de abordar a realidade social e religiosa no continente apareceram em seus escritos. Assim é que hoje, por exemplo, muitos desses textos dão uma atenção muito maior à espiritualidade e à religião popular. O conceito de ‘pobre’ foi ampliado, para incluir não só as vítimas do sistema econômico, mas também os oprimidos devido a sua cultura ou origem étnica – índios e negros. A situação específica das mulheres, oprimidas duplamente nas sociedades patriarcais latino-americanas, também vem sendo cada vez mais levada em consideração” (LÖWY, 2016, p. 201-202).

colonialista e dominadora. Com efeito, a TdL preconizou uma articulação equilibrada entre uma abordagem religiosa crítico-libertadora e a imprescindível secularidade nas esferas políticas e econômicas, almejando uma integração plena e congruente diante do panorama contemporâneo (cf. DUSSEL, 2001, p. 422).

Com base no exposto aqui, conceber a TdL como simples máscara de interesses econômicos e sociais configura uma interpretação reducionista que compromete a apreensão da riqueza e autenticidade de uma expressão religiosa latino-americana, profundamente enraizada na cultura popular (cf. LÖWY, 2008; 2016, p. 75). Igualmente equivocada seria uma apreciação do Cristianismo da Libertação restrita a simples quadro romanesco. Importa não desconsiderar as graves tensões internas na Igreja Católica<sup>213</sup> (cf. LIBÂNIO, 2012, p. 14), tampouco ignorar as reações vilipendiosas ou as críticas conservadoras que reverberam em variados espectros sociais e religiosos, diante do significado social da fé, tal como evidenciado pela TdL. Trata-se, portanto, de um esforço de pensar a fé cristã sob os influxos do tempo presente.

A pedagogia do(a) oprimido(a) e a TdL possuem, pois, similitudes incontáveis. Ambas as perspectivas não apenas compartilham desafios históricos convergentes, mas também chaves de leitura da realidade social, notadamente de viés marxista. Apesar da especificidade de cada uma delas, instituiu-se uma relação dialógica, ou seja, de reciprocidade. A pedagogia do(a) oprimido(a) desempenhou um papel fundamental no desenvolvimento da TdL, enquanto esta contribuiu significativamente para aprofundar as temáticas teológicas subjacentes àquela. Numa linguagem metafórica, a TdL nos apresenta um horizonte de compreensão da perspectiva teológica que permeia o humanismo freiriano.

Poderíamos, inclusive, prosseguir com uma sugestão mais ousada, isto é, ao considerarmos a definição do Cristianismo da Libertação como um movimento histórico-social caracterizado por uma cultura religiosa comprometida com a luta da classe oprimida na América Latina (cf. LÖWY, 2016, p. 74), torna-se admissível afirmar que a pedagogia do(a) oprimido(a) é também uma expressão filosófica e pedagógica desse movimento<sup>214</sup>. Ora, no

---

<sup>213</sup> “[...] a Santa Congregação para a Doutrina da Fé (ex-Santo Ofício) publicou um documento, assinado pelo seu presidente (o próprio cardeal Ratzinger) que, pela primeira vez, condena oficialmente a teologia da libertação como ‘desvio’. A principal crítica desta Instrução sobre alguns aspectos da ‘Teologia da Libertação’ aos novos teólogos latino-americanos é seu recurso ‘de uma forma insuficientemente crítica’ aos conceitos ‘emprestados de diversas correntes do pensamento marxista’. Graças a estes conceitos – notadamente o de luta de classes – a Igreja dos pobres da tradição cristã se torna na teologia da libertação uma Igreja de classe, que tomou consciência das necessidades da luta revolucionária como etapa para a libertação e que celebra esta libertação na sua liturgia, o que conduz necessariamente a um ‘questionamento da estrutura sacramental e hierárquica da Igreja’ ” (LÖWY, 2008).

<sup>214</sup> Dermeval Saviani (2021b, p. 172), por exemplo, considerou que a “Pedagogia da Libertação proposta por Freire apresenta-se como a versão pedagógica da Teologia da Libertação”.

mínimo, poderíamos considerar que a Teologia da Libertação e a pedagogia do(a) oprimido(as) são perspectivas fraternas que têm sua origem no clamor emancipatório dos(as) pobres latino-americanos(as) da segunda metade do século XX.

Dessarte, para os interesses desta tese, cumpre destacar um ponto de convergência em especial: Paulo Freire e os(as) teólogos(as) da libertação não consideraram o ateísmo materialista de Karl Marx como um problema significativo. Ora, conforme as palavras de Gustavo Gutiérrez:

[...] em um continente como a América Latina, o desafio não vem do não crente, e sim do não-homens quer dizer, daqueles que não são reconhecidos como homens pela ordem social estabelecida: o pobre, o explorado, aquele que é sistemática e legalmente espoliado de sua qualidade de homem, aquele que mal sabe qual seja um homem. O não-homem põe em questão, antes de tudo, não tanto nosso mundo religioso e sim nosso mundo econômico, social, político, cultural; e é por isso que leva à transformação revolucionária das próprias bases de uma sociedade desumanizadora. Portanto, a pergunta não versará sobre como falar de Deus num mundo adulto, mas sobre como anunciá-lo como Pai em um mundo não-humano, sobre as implicações que comporta o dizer ao não-homem que ele é filho de Deus (GUTIÉRREZ *apud* GIBELLINI, 1998, p. 358).

Todavia, consideramos que a crítica da religião em Karl Marx e Friedrich Engels é de grande relevância, ocupando, inclusive, uma posição proeminente na história do pensamento ocidental. Embora a crítica em questão se disperse diante do sofrimento da realidade latino-americana, uma análise mais cuidadosa do problema é, ainda hoje, filosoficamente necessária. Nesse aspecto, o humanismo freiriano, especificamente, revela-se muito deficitário. Ora, a própria natureza assistemática da pedagogia do(a) oprimido(a) converte-se, sem dúvida, em obstáculo para uma análise mais rigorosa da questão. Importa, contudo, reconhecer que Paulo Freire não se preocupou em desenvolver uma filosofia da religião nem sequer justificar sua fé diante do materialismo marxista. Reiteramos, portanto, que ele jamais considerou isso um problema, apesar das significativas críticas<sup>215</sup>.

---

<sup>215</sup> Um exemplo mais recente de uma análise crítica pode ser encontrado nas ponderações de Saviani (2021 b, p. 173) que destaca que Paulo Freire, “[...] em virtude de sua crença católica, não pode se definir como marxista [...]”. Consequentemente, Saviani alega que Freire incorporou uma problemática distinção entre materialismo histórico (dimensão científica) e materialismo dialético (dimensão dogmática). Segundo ele, Freire teria aceitado o primeiro e rejeitado o segundo. Todavia, “a concepção elaborada por Marx e continuada pelos marxistas articula esses dois aspectos sendo apropriadamente denominada de materialismo histórico-dialético” (SAVIANI, *in loc. cit.*). Nesse sentido, a ausência de uma problematização mais cuidadosa do materialismo ateuista lançou suspeitas inclusive sobre a natureza da apropriação freiriana da filosofia em Marx.

Nesse aspecto, Freire adotou uma perspectiva conciliadora cuja opção por Karl Marx visava, em particular, à compreensão da mundanidade, sem, contudo, perder Cristo do horizonte da transcendentalidade<sup>216</sup> (cf. FREIRE, 2021a, p. 421). Assim, Paulo Freire não apenas utilizou de maneira instrumental a linguagem religiosa, mas primordialmente empenhou-se para que os elementos constitutivos de sua fé estivessem a serviço dos(as) desfavorecidos(as) e dos(as) expatriados(as). Quiçá, nesse aspecto, Freire tenha considerado que uma fé engajada na luta de classes constitua uma significativa resposta à crítica marxiana da religião.

O problema da religião figura, portanto, como a distância mais pronunciada do humanismo freiriano em relação à concepção de alienação humana presente na literatura marxiana. Dessarte, a pedagogia do(a) oprimido(a) efetua uma apreensão da religiosidade não como “suspiro”, mas primordialmente como um forte “clamor”, dotado de potencialidades revolucionárias. Esse fenômeno, inclusive, pode materializar-se na forma de uma “religião plebeia” que, historicamente, constituiu-se como uma Igreja dos pobres, um Cristianismo da Libertação nascido nas margens da “periferia” do capitalismo e que se contrapõe radicalmente à lógica perversa desse sistema (cf. SEMERARO, 2021, p. 97).

O humanismo freiriano se constitui, assim, como uma filosofia da práxis, assumindo a forma de uma obra pictórica essencialmente radical. Com pinceladas materialistas, delineia meticulosamente as razões históricas da opressão, ao mesmo tempo em que expõe traços marcantes de uma teologia solidária aos esfarrapados(as) e desamparados(as) do mundo. Similar a um quadro que harmoniza cores distintas, o humanismo freiriano tece uma trama complexa entre os matizes filosóficos e teológicos, formando um panorama que emana da realidade latino-americana.

Entretanto, reiteramos que, de maneira alguma, a adesão às proposições filosófico-pedagógicas de Freire está condicionada à profissão da fé cristã. Por conseguinte, uma afirmação ateísta não implica, necessariamente, numa recusa integral da pedagogia do(a) oprimido(a). Apesar de a linguagem e os valores religiosos cristãos permearem o ideário freiriano, as raízes da opressão não se compreendem em termos religiosos ou metafísicos, como anteriormente analisamos. Ademais, o comprometimento na luta ocorre numa perspectiva historicamente concreta, jamais num ideal escatológico imobilizante e determinista.

Finalmente, precisamos nos haver com a investigação da alternativa enfatizada por Paulo Freire diante da problemática da alienação, qual seja, a conscientização. No próximo capítulo, direcionaremos, portanto, nossa análise ao referido conceito, destacando a dimensão

---

<sup>216</sup> Vide a tese doutoral Paulo Freire entre Cristo e Marx, de autoria de Walter Martins de Oliveira.



prática do ideário crítico freiriano, isto é, o papel da educação na filosofia da práxis na América Latina.

## CAPÍTULO 4

### FILOSOFIA DA PRÁXIS: CONSCIENTIZAÇÃO E FORMAÇÃO HUMANA NA PEDAGOGIA DO(A) OPRIMIDO(A)

*“Não poderá haver outra humanidade reconhecida na história sem fazer ouvir as vozes abafadas da história dos oprimidos”.*

*Walter Benjamin*

No último capítulo, destacamos a controvérsia religiosa no contexto do problema da alienação humana. Nesse percurso, expusemos concisamente a crítica marxista à religião como elemento significativo do distanciamento entre o pensamento crítico de Paulo Freire e a filosofia de Karl Marx. Ademais, nossa intenção consistiu em apresentar o Cristianismo da Libertação como o lugar vivencial da reflexão freiriana sobre as relações entre religião e alienação. A partir desse quadro teórico, o Patrono da educação brasileira progressivamente desenvolveu suas reflexões acerca do papel da religião, notadamente a cristã, no contexto da luta histórica de classes.

Compete-nos, pois, neste capítulo final, proceder a uma análise mais aprofundada de um conceito preeminente na pedagogia do(a) oprimido(a), sobretudo considerando a complexidade da problemática da alienação. Tal conceito, notável por sua relevância, é o de conscientização<sup>217</sup>. De modo geral, a conscientização é postulada no humanismo freiriano como uma práxis histórico-crítica sobre a situação existencial. Aí, perfila-se a proposição de uma alternativa perante a imposição histórica e violenta da desumanização, constituindo-se, pois, como um imperativo da qual a classe oprimida não pode ser privada, sob pena de assistir à perenidade das relações de opressão e alienação.

Nessa perspectiva, a conscientização afigura-se como dialética ação-reflexão transformadora. Ora, essa questão em Freire se inscreve especialmente nas ações de educação popular. Diante disso, após nossa incursão sobre o sentido e significado da conscientização,

---

<sup>217</sup> “Costuma se pensar que sou o autor deste estranho vocábulo conscientização por ele ser central das minhas ideias sobre educação. [...] Quando ouvi pela primeira vez o termo conscientização, percebi imediatamente a profundidade do seu significado, pois estava absolutamente convencido de que a educação, como prática de liberdade, é um ato de conhecimento, uma abordagem crítica da realidade” (FREIRE, 2016a, p. 55).

impõe-se a necessidade de investigar a dimensão efetivamente prática da filosofia da práxis em Paulo Freire. Com efeito, a perspectiva pedagógica propriamente dita constitui temática inescapável que demanda cuidadosa atenção e reflexiva apreciação. No entanto, a apresentação do clássico “Método Paulo Freire” se revestirá aqui de uma natureza mais descritiva e menos propensa a um profundo escrutínio epistemológico e a uma análise precisamente técnico-pedagógica.

#### 4.1 Conscientização

Na perspectiva da pedagogia da(o) oprimida(o), o ser humano não alcança sua plenitude humana senão quando se encontra devidamente integrado em sua realidade, estabelecendo uma relação ininterrupta de organicidade com o mundo circundante. Essa relação pressupõe, ademais, a contínua conscientização do sujeito em relação à sua existência, a seu contexto vivencial, conferindo-lhe, assim, a potencialização da capacidade de intervenção construtiva e criativa na realidade. Ainda em sua tese doutoral, *Educação e atualidade brasileira*, Paulo Freire considerou que “a possibilidade humana de existir – forma acrescida de ser –, mais do que viver, faz do homem um ser eminentemente relacional. Estando nele, pode também sair dele. Projetar-se. Discernir. Conhecer” (FREIRE, 2003, p. 10).

A questão da conscientização figura, portanto, como um postulado essencial da antropologia filosófica freiriana. Entretanto, nossa análise tem início com o reconhecimento necessário de que a própria designação “conscientização” frequentemente assemelha-se a uma espécie de moeda desgastada no léxico filosófico. Por esta razão, pretende-se questionar convenientemente que significado Paulo Freire atribui à conscientização. Ora, tal conceito figura como um dos temas mais complexos do quadro teórico freiriano, por vezes deliberadamente subestimado; todavia, frequentemente suscetível a interpretações equivocadas.

O conceito de conscientização, com frequência abordado sob perspectiva psicologizante, parece estar circunscrito a simples estado de consciência. Sob tal perspectiva, a referida interpretação sugere que a conscientização consiste numa compreensão mental dos

fenômenos do mundo, assemelhando-se a um retrato psicológico da realidade<sup>218</sup>. Conforme Scocuglia (2018, p. 211), a gênese da concepção de conscientização em Paulo Freire possui, de fato, uma notável conotação psicopedagógica, ainda que não se restrinja a termos estritamente psicologizantes. Não obstante, o aludido conceito se desenvolve posteriormente a partir da compreensão da contribuição educacional na busca pela consciência de classe, sob a influência das provocações marxianas e marxistas.

De acordo com a perspectiva freiriana,

[...] a conscientização não consiste em “estar diante da realidade” assumindo uma posição falsamente intelectual. Ela não pode existir fora da práxis, ou seja, fora do ato ação-reflexão. Essa unidade dialética constitui, de maneira permanente, o modo de ser, ou de transformar o mundo, e que é próprio dos homens (FREIRE, 2016a, p. 56-57).

Em face dessa exposição, reiteramos a proposição de que a conceituação freiriana da conscientização cuja defesa se assume aqui caracteriza-se, essencialmente, como práxis que descreve uma ação-reflexão dialética de natureza transformadora. Nesse desígnio, a finalidade preponderante da pedagogia das(os)oprimidas(os) realiza-se na conscientização, entendida como ação permanentemente submetida à interpelação reflexiva e, simultaneamente, como reflexão crítica sempre traduzida em ação para a transformação da realidade presente. Em tal cenário, reflexão e ação convergem num horizonte perpetuamente dialético, aspirando à transposição das relações de opressão, isto é, à suplantação da contradição entre opressores(as) e oprimidos(as), e à erradicação da divisão social em classes.

Na perspectiva freiriana,

[...] de um lado, a consciência de classe não se gera espontaneamente, fora da práxis revolucionária; de outro, esta práxis implica numa clara consciência do papel histórico da classe dominada. Marx sublinha, na Sagrada Família, a ação consciente do proletariado na abolição de si mesmo enquanto classe, pela abolição das condições objetivas que o constituem (FREIRE, 2015a, p. 235).

---

<sup>218</sup> No escopo do criticismo freiriano, essa concepção revela-se, em última instância, como caricata, deficitária e reducionista. Especificamente, a crítica se dá em razão da suposição equivocada de uma ruptura radical e artificial entre a consciência e o mundo. De acordo com Freire, “a ‘conscientização’ não tem como base uma consciência, de um lado, e um mundo, de outro; aliás, ela não busca tal separação. Pelo contrário, está baseada na relação consciência – mundo” (FREIRE, 2016a, p. 57).

Na pedagogia da(o) oprimida(o) (*Idem*, 2019, p. 285-286), busca-se, portanto, fomentar uma compreensão apurada da história e do papel desempenhado nela pela classe subalterna. Ao invés de se acomodar, mobiliza-se e organiza-se para transformar radicalmente o mundo. A conscientização pressupõe a compreensão de que, sem a união das(os) oprimidas(os), tal transformação é inalcançável. Assim, a vitória sobre a opressão configura-se como uma luta política pela profunda transformação das estruturas sociais.

Nesse desígnio, a questão gnosiológica vem a ser, seguramente, uma dimensão capital, mas não se constitui como a conscientização em si mesma. Não basta, portanto, possuir determinado conhecimento sobre a realidade; é imperioso que esse entendimento esteja em plena sintonia com as ações efetivadas no mundo. Do contrário, trata-se apenas de verbalismo vazio, palavra alienada e alienante. De um tal discurso inócuo não se pode esperar a denúncia do mundo, pois não há denúncia verdadeira sem o compromisso revolucionário de transformação, e esta última não se realiza sem ação humana (cf. FREIRE, 2016c, p. 134)

De outra perspectiva, o processo de conscientização não pode abster-se também da reflexão teórica, ou seja, da análise crítica, científica, histórica, socioantropológica, econômica e filosófica da realidade. Ora, “se, pelo contrário, se enfatiza ou exclusiviza a ação, com o sacrifício da reflexão, a palavra se converte em ativismo. Este, que é ação pela ação, ao minimizar a reflexão, nega também a práxis verdadeira e impossibilita o diálogo” (*in loc. cit.*). Ademais, “quanto mais refletir sobre a realidade, sobre sua situação concreta, mais ele [o ser humano] ‘emergirá’, plenamente consciente, engajado, pronto a intervir sobre a realidade, a fim de mudá-la” (FREIRE, 2016a, p. 68; acréscimo nosso entre colchetes).

No ideário freiriano, a conscientização se consolida como uma complexa relação dialógica e solidária entre a reflexão e a intervenção sobre o mundo. Desse modo, qualquer dicotomia entre o saber e a ação “[...] ao gerar-se em formas inautênticas de existir, gera formas inautênticas de pensar, que reforçam a matriz em que se constituem” (*Idem*, 2016c, p. 134). Noutros termos, teoria e prática representam duas faces distintas, porém complementares, de uma mesma moeda (cf. CHACON, 2023, p. 121).

A dialética freiriana se delinea, ademais, por meio de uma relação que perdura entre objetividade e subjetividade. Nesse sentido, Paulo Freire refere-se à realidade como

[...] algo mais que fatos ou dados tomados mais ou menos em si mesmos. Ela é todos esses fatos e todos esses dados e mais a percepção que deles esteja tendo a população neles envolvida. Assim, a realidade concreta se dá a mim na relação dialética entre objetividade e subjetividade (FREIRE, 1981, p. 35).

Noutro escrito, o autor ilustra a questão por meio de um elucidativo exemplo:

A discussão da erosão requer (em uma concepção problematizante, dialógica da educação e não antidialógica) que a erosão apareça ao camponês, em sua “visão de fundo”, como um problema real, como um “percebido destacado em si” em relação solidária com outros problemas. A erosão não é apenas um fenômeno natural, uma vez que a resposta a ele, como um desafio, é de ordem cultural. Tanto é assim que, o puro encarar o mundo natural pelo homem, de certa forma, já o faz cultural (FREIRE, 2020, p. 42)

Em estudo recente<sup>219</sup>, ora introduzido à discussão ao modo de primeira aproximação, sustentamos que Paulo Freire (2016c) direciona sua atenção para as especificidades dos aspectos dialéticos entre objetividade e subjetivos presentes na condição de opressão. O pedagogo postula que a estrutura do pensamento dos(a) oprimidos(as) encontra-se condicionada pela contradição vivenciada na situação concreta e existencial. Nesse contexto, a representação que têm de superação da opressão assume a forma de uma busca contraditória por tornar-se à imagem e semelhança da classe opressora.

Ao processo de sedimentação dessas representações subjetivas, complexas e contraditórias inseridas, pois, no contexto da luta de classes, Paulo Freire chama de “imersão”. Nas palavras do autor, “o seu conhecimento de si mesmos, como oprimidos, se encontra, contudo, prejudicado pela ‘imersão’ em que se acham na realidade opressora” (FREIRE, 2016c, p. 66). Desse aprofundamento, Freire acrescenta a noção de “prescrição” como “a imposição da opção de uma consciência a outra” (*Ibidem*, p. 68). Noutros termos, a prescrição se desvela subjetivamente em virtude de sua origem, da realidade opressora. A consciência oprimida, portanto, constitui-se como resultado de um processo de imersão nessa realidade.

Ora, ambas as expressões foram tematizadas em nossa seção dedicada à antropologia filosófica freiriana. Diante desse contexto referencial, faz-se oportuno revisitar o segundo capítulo para um aprofundamento da questão do papel da subjetividade no processo de conscientização, conforme expresso no ideário freiriano.

De modo geral, a temática da conscientização alude à possibilidade de apreensão humana da realidade histórico-social e à capacidade de exercer uma intervenção substancial sobre o mundo. Todavia, Paulo Freire reconhece a complexidade da questão e, dentre os

---

<sup>219</sup> Referimo-nos aqui ao Projeto de Pesquisa, sob nossa coordenação, na Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), intitulado "A 'antropologia filosófica' em Karl Marx e sua incidência no humanismo freiriano", financiado pelo Programa Institucional de Apoio à Pesquisa da UEMG (PAPq). Dentre as produções resultantes do projeto, ver algumas considerações apresentadas em nosso artigo: "A dialética subjetividade-objetividade: elementos marxianos na leitura filosófica de Paulo Freire", cf. indicação nas Referências Bibliográficas.

diversos obstáculos que dificultam o pleno florescimento da conscientização, põe em destaque o temor à liberdade. Ora, no referido capítulo da tese, consideramos que a busca pela liberdade requer a disposição para confrontar os riscos inerentes à dialética da existência.

Em termos freirianos, “os oprimidos, contudo, acomodados e adaptados, ‘imersos’ na própria engrenagem da estrutura dominadora, temem a liberdade, enquanto não se sentem capazes de correr o risco de assumi-la” (FREIRE. 2016c, p. 69). Aí se discerne, de maneira evidente, um tema de alto relevo na tradição hegeliana: o tratamento da morte como um elemento formativo da subjetividade.

A morte – se assim quisermos chamar essa inefetividade – é a coisa mais terrível; e sustentar o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito independência (HEGEL, 1992a, p. 38, §32).

Por certo, em busca de melhor compreensão da questão em foco, distinguimos alguns elementos de relevo que Paulo Freire derivou de sua interpretação da filosofia hegeliana<sup>220</sup>. Interessa-nos aqui, sobretudo, a questão da dialética do senhor e do escravo. Ora, a ampla significação que a polaridade senhor e escravo alcança na obra hegeliana (cf. SOUZA, 1984, p. 4) concedeu a Freire a prerrogativa de empregá-la como instrumento elucidativo da conformação histórica da dominação enquanto modalidade da existência sócio-histórica.

Na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel (1992a), a dialética do senhor e do escravo oferece uma representação complexa de uma relação na qual o senhor, ao se arriscar em combate e emergir vitorioso, ascende a uma posição de domínio, enquanto o escravo, impelido pelo temor à própria vida, resigna-se à condição de servidão. Contudo, ao longo de um processo

---

<sup>220</sup> De acordo com Torres (1994, p. 185-186), “[...] a dialética da Pedagogia do oprimido foi profundamente influenciada pela estrutura lógica da dialética de Hegel. Contudo, a utopia pedagógica e política de Freire transformou os princípios epistemológicos da estrutura lógica de Hegel, e do ‘Aufhebung’ da dialética hegeliana resultou o ‘Aufhebung’ pedagógico de Freire”. Ademais, não se pode menosprezar o fato de que a filosofia freiriana, de modo progressivo, desloca-se de uma matriz inicial, de notável influência hegeliana, em direção a uma concepção que se aproxima de maneira cada vez mais substancial de uma perspectiva marxiana, notadamente a partir da categoria de trabalho, conforme atestou Scocuglia (1999b, p. 34). Noutro contexto, Torres elucida com maior precisão uma questão fundamental que diferencia a dialética de Paulo Freire da dialética hegeliana, além de ressaltar, também, a presença de outras influências que distanciam ainda mais as ideias de Freire das de Hegel: “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 [*sic*], 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 fenômeno histórico-social e a consequente práxis” (TORRES, 1976, p. 62).

dialético, essa dinâmica passa por transformação gradual, levando o senhor a se tornar progressivamente dependente das ações do escravo, ou seja, das contribuições deste para a subsistência e comodidade senhoriais. Esse processo mina gradualmente a independência inicial do senhor em relação ao escravo.

Nesse cenário, apesar de sua ascensão à posição dominante, o senhor não pode alcançar a autoconsciência devido à incapacidade de o escravo, agora reduzido à condição de objeto, assumir o papel de polo dialético necessário para um confronto significativo com o senhor. Como decorrência, o senhor permanece privado da plena realização de sua autoconsciência, enquanto o servo, com diligência, executa as ordens do senhor, reconhecendo a consciência deste último como aquela que determina o curso dos eventos.

Com efeito, um excerto de Hegel se destaca:

A verdade da consciência independente é por conseguinte a consciência escrava. Sem dúvidas, esta aparece de início fora de si, e não como a verdade da consciência-de-si. Mas, como a dominação mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como consciência recalcada sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência (HEGEL, 1992a, p. 131-132, §193).

Na interpretação de Lima Vaz (1981, p. 21-22), a consciência de si, ao afirmar sua transcendência sobre o mundo através da luta em prol da vida, constituiu-se como o ser-para-si da liberdade. No entanto, essa transcendência revela-se de maneira assimétrica nas duas polaridades da relação emergente do cenário pós-confronto pela existência. O senhor, enquanto figura emblemática, personifica a consciência que efetivamente alcança a liberdade pela mediação de outra consciência, que abdica de sua própria existência autônoma, transferindo sua independência para um ser de coisa, imprimindo-lhe, assim, uma subserviência conectiva ao senhor. O escravo, na outra extremidade dessa correlação<sup>221</sup>, preserva-se como consciência-de-si atrelada ao ser da coisa; contudo, já não pela via da humanização do objeto mediante a qual este se apresentava para a livre satisfação do senhor, mas, sim, sob a rubrica da relação do trabalho.

---

<sup>221</sup> É premente, portanto, assentar que a representação do senhor não subsiste desvinculada de sua relação com o escravo. É, antes, através da consideração desses entes como entrelaçados num complexo processo histórico e como manifestações de categorias sociais, que se vislumbra a articulação dos dois polos dessa relação, de modo a refletirem, adequadamente, a própria dialética da evolução histórica (cf. SOUZA, 1984, p. 2).



De acordo com Marcuse (1981, p. 113), a servidão do escravo se constitui devido à impotência material, do medo absoluto em relação ao senhor, da submissão contínua à servidão, mas, especialmente, da imbricação inescapável sob o manto do trabalho. Através desse processo, ele se torna dependente das coisas materiais e, por intermédio delas, da autoridade do senhor que exerce seu domínio sobre tais objetos. Observa-se, assim, quão essencial é o reconhecimento de que tanto a dominação quanto a servidão encontram seu solo fértil na configuração de determinado processo de trabalho.

Nesse âmbito é que se situa a interpretação freiriana da dialética do senhor e do escravo. Ora, expor-se ao risco implica direcionar-se à alteridade, condição fundamental para um reconhecimento autêntico do(a) outro(a) e de si mesmo(a) como outro(a). A dialética é o movimento que caracteriza esse processo em que a alteridade se revela como contradição. A contradição se desvela à consciência no momento em que esta se percebe simultaneamente independente e dependente, autoconsciente, mas sujeita às condicionantes em relação a outrem. Nesse ponto, é possível interromper a reflexão, deliberada ou inadvertidamente, e desconsiderar a contradição. Isso pode ocorrer em virtude das benesses que a opressão proporciona à classe burguesa; em outros termos, a negligência pode se materializar em decorrência da imposição concreta da opressão, em especial sob a égide do trabalho alienado (cf. SANTOS, 2021, p. 946).

Em *Pedagogia do oprimido*, ao abordar a relação entre o eu e o não-eu, Paulo Freire, invariavelmente, vale-se da negatividade presente na dialética hegeliana – conforme aludimos previamente na seção da antropologia freiriana. A consciência-de-si apresenta-se como a unificação de um incessante movimento de abertura, culminando no mútuo reconhecimento (cf. SANTOS, *in loc. cit.*). A existência em relação a outrem constitui-se, para a consciência, como a condição essencial para o seu autoconhecimento, para o seu ser para si, isto é, o si é fundamentalmente para um outro(a) que não se limita apenas à consciência, mas também, em si (cf. MANTOVANI, 2011, p. 51).

Todavia, um determinado aspecto exige a nossa atenção. Segundo a análise de Torres (1976, p. 74), observa-se que, no criticismo freiriano, o processo histórico submete os seres humanos a tarefas e desafios que os conduzem a realizar um movimento singular. Essa dinâmica almeja promover uma superação qualitativa, preservando o que de melhor a humanidade experienciou no passado. Desse modo, o processo visa a enriquecer a ação do presente, no qual a conscientização incorpora as dimensões de decisão e comprometimento. Assim, delineia-se uma pedagogia do(a) oprimido(a), uma abordagem pedagógico-filosófica que objetiva restaurar a humanidade de ambas as partes envolvidas na dinâmica da opressão.

A manifestação dessa dupla restauração num mesmo ato emancipador suscita certa presença de natureza hegeliana, na qual a consciência-em-si necessita da consciência-de-si e para-si. Nesse cenário, a última se reconhece como tal apenas por meio da primeira que, em sua relação com a natureza, proporciona-lhe as condições de ser proprietária do bem que a consciência-em-si labora e também possuidora do escravo-em-si que trabalha a natureza. Com efeito, na aparente sede do poder central do senhor – a propriedade e a posse –, encontra-se, paradoxalmente, sua maior vulnerabilidade: a necessidade imediata do escravo – a consciência-em-si. No entanto, sob a ótica freiriana, tal vulnerabilidade é discernida também pelo escravo, uma vez que a servidão constitui autoconsciência, e essa autoconsciência pode iniciar o percurso em direção à consciência de classe. O encontro entre a consciência de classe e a consciência crítica configura-se como a derradeira etapa do processo de conscientização (cf. TORRES, 1976, p. 74-75).

Ao término desta incursão dialógica, endossamos a interpretação de Torres (1976). Observadas as devidas especificidades, percebe-se que o ideário freiriano se revela como devedor e beneficiário da perspectiva hegeliana sobre a consciência. Em Hegel, um conjunto complexo e crítico de elementos é posto em movimento, destacando-se, pois, a consciência do senhor, do opressor. Em contrapartida, na filosofia de Freire, esse movimento assume direção oposta, instigando a consciência das classes preteridas, do(a) oprimido(a) e do povo. Sob a perspectiva hegeliana, a educação, por exemplo, orienta-se unidirecionalmente para a consciência *de si*, que se converte em *para si*. Em contraste, na pedagogia freiriana, o domínio relacional da consciência possibilita uma descoberta que confere um novo significado ao projeto vital, destacando-se por sua natureza profundamente comunitária. Tal elemento pode ser expresso como intersubjetividade cujo alcance pode, e deve, estender-se até a consciência de classe (cf. TORRES, *op. cit.*, p. 78).

No percurso esboçado, deve-se considerar, ainda, outro aspecto da subjetividade no contexto social: o fenômeno da “autodesvalia”. Segundo Freire, o processo de prescrição da consciência induz ao desenvolvimento de uma falsa convicção, a qual sugere que as(os) oprimidas(os) são inaptas(os) e, conseqüentemente, inferiores aos(às) opressores(as):

A autodesvalia é outra característica dos oprimidos. Resulta da introjeção que fazem eles da visão que deles têm os opressores [...]. De tanto ouvirem de si mesmos que são incapazes, que não sabem nada, que não podem saber, que são enfermos, indolentes, que não produzem em virtude de tudo isto, terminam por se convencer de sua “incapacidade”. Falam de si como os que não sabem

e do “doutor” como o que sabe e a quem devem escutar (FREIRE, 2016c, p. 92).

Segundo Freire, nas sociedades de classe, os(a) oprimidos(as) se veem submetidos ao silenciamento e à contínua desumanização, fatores impeditivos da concretização da vocação ontológica em direção ao *ser mais*. Nesse contexto sócio-histórico de opressão, a consciência da classe oprimida, expressa por meio de sua relação com o mundo, revela-se imersa, portanto, em autodesvalia e fatalismo. Por conseguinte, a autodesvalia surge como desdobramento da alienação, exercendo um impacto negativo na criatividade e na inventividade humanas. Isso conduz, em larga medida, as classes populares a emular padrões estabelecidos pelos interesses da burguesia. Trata-se, pois, de uma distorção ideológica da experiência humana, visando à preservação do *status quo*. É a imposição de um modo de ser cuja origem é alheia. Mais especificamente, trata-se da imposição de uma percepção de si a partir do olhar de outrem, sob a perspectiva das condições que justificam a exploração e a subjugação.

Diante disso, reproduzimos aqui um instigante exercício especulativo<sup>222</sup> proposto por Paulo Freire, advindo, pois, de sua ampla experiência pedagógica em colaboração com a classe oprimida:

Suponhamos que propuséssemos a indivíduos de grupos ou classes dominadas codificações que mostrassem sua tendência a seguir os modelos culturais dos dominadores (tendência que têm os dominados em certo momento de suas relações com os dominadores). É possível que resistissem às codificações, considerando-as falsas, talvez mesmo ofensivas. Na medida, porém, em que se aprofundassem em sua análise, começariam a perceber que sua aparente imitação dos modelos do dominador é o resultado da introjeção daqueles modelos e, sobretudo, dos mitos sobre a pseudo-superioridade das classes dominantes a que corresponde a pseudoinferioridade dos dominados. Assim, o que, de fato, é introjeção, aparece, numa análise ingênua, como se fosse pura imitação [...] (FREIRE, 2015a, p. 85-86).

Segundo Freire (2015a, p. 86), as(os) oprimidas(os) “extrojetam” os(as) opressores(as) quando, distanciando-se destes(as), os(as) objetivam. Ao identificá-los(as), passam a reconhecê-los(as) como seus antagonistas. Todavia, considerando que a internalização dos valores dos dominadores não constitui um fenômeno individual, senão fundamentalmente social e cultural, a remoção da introjeção demanda a transformação revolucionária das bases

---

<sup>222</sup> O referido exercício, do ponto de vista teórico, encontra seu fundamento nas leituras críticas de duas obras de grande influência sobre o desenvolvimento do pensamento de Paulo Freire, a saber, FANON (2021) e MEMMI (1977).

materiais da sociedade que propiciam tal fenômeno. Essa “extrojeção” implica, simultaneamente, uma dada ação cultural. Tal ação configura-se como um enfrentamento da cultura dominante. As(os) oprimidas(os) necessitam, portanto, expulsar a classe opressora não apenas enquanto presença material atuante, mas também enquanto sombra mítica internalizada.

Dessarte, consideramos necessário enfatizar outro matiz dentre as diversas fronteiras dialógicas desenvolvidas por Freire. Em virtude dos objetivos desta tese, não poderíamos deixar de reiterar a influência marcante da filosofia marxiana na pedagogia da(o) oprimida(o), inclusive concernente às relações entre objetividade e subjetividade.

No capítulo inaugural desta tese, introduzimos a abordagem de Karl Marx quanto às características inerentes aos seres humanos, os quais se configuram como entes objetivos e naturais, dotados de racionalidade. Os seres humanos, ao interagirem com a realidade natural, engajam-se num *continuum* de alteração das formas sociais e da própria natureza<sup>223</sup>. Esse processo, segundo Marx, possui caráter ontológico. Ora, a ontologia aqui referida decorre do fato de que, mesmo nas manifestações mais rudimentares da prática humana, encontram-se presentes traços mais elevados, tais como inventividade, cooperação e conhecimento, por exemplo.

Sob a égide do pensamento marxiano, a conformação da realidade que circunda os seres humanos não se estabelece imediatamente pela natureza. Nesse sentido, a realidade é também um produto da atividade humana. Ao criticarem o naturalismo ingênuo de Feuerbach, Marx e Engels ilustram essa questão nos seguintes termos:

Como se sabe, a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para nossa região pelo comércio, há apenas alguns séculos e, portanto, foi dada à “certeza sensível” de Feuerbach apenas mediante essa

---

<sup>223</sup> “O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeças e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, a própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças ao seu próprio domínio. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade. É essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, a atividade laboral exige a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção do trabalhador durante a realização de sua tarefa, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo seu próprio conteúdo e pelo modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos este último usufrui como jogo de suas próprias forças físicas e mentais” (MARX, 2013, p. 255-256).

ação de uma sociedade determinada numa determinada época (MARX; ENGELS, 2007, p. 31).

Isso posto, seria um problema de graves consequências para o marxismo simplesmente desconsiderar a dimensão da subjetividade na ação humana. Além disso, outro impasse de proporções significativas seria reduzir a subjetividade a simples reflexo passivo das determinações materiais, ou seja, da base econômica. Na filosofia marxiana, a subjetividade é inseparável dos processos formativos da vida humana. O pensamento de Marx transcende o objetivismo e o determinismo econômico unilateral, ao reconhecer a objetividade como intrinsecamente vinculada à subjetividade. Karl Marx reconhece que sujeito e objeto não existem independentemente um do outro; são mutuamente constitutivos na relação dialética. Essa abordagem implica que nenhum dos polos, sujeito e objeto, é dado *a priori*; ambos emergem e se desenvolvem na relação dinâmica entre eles (cf. CHAGAS, 2013, p. 65).

Efetivamente, a abordagem marxiana do indivíduo humano não contempla unicamente seu caráter objetivo e determinado, senão também o contexto de seu processo de autodeterminação. A principal proposição de Marx reside na compreensão de que a subjetividade não é uma instância autônoma, independente ou abstrata; tampouco é naturalmente dada ao indivíduo. Ela é socialmente construída e produzida dentro de uma específica formação social e período histórico. Dessa maneira, sua reflexão sobre a subjetividade inevitavelmente incorpora uma análise da sociedade capitalista que a configura substancialmente (cf. CHAGAS, *in loc. cit.*).

Em suma, na análise crítica de Marx, a realidade não prescinde da intrínseca relação entre objetividade e subjetividade. Ora, ao considerar a realidade em perspectiva dialética, Karl Marx reconhece o *status* de constante devir mediado do mundo. Esse devir é essencialmente moldado pela práxis humana, configurando-a como o *locus* fundamental da transformação. Essa compreensão indica, para além de qualquer dúvida, uma notável afinidade do humanismo freiriano com a filosofia marxiana.

Não obstante, importa reconhecer também que Paulo Freire concedeu destaque mais significativo à subjetividade em comparação com a literatura marxiana. Nesse horizonte, reside um aspecto singular da pedagogia da libertação, embora a dialética freiriana não constitua uma originalidade em relação à filosofia em Karl Marx<sup>224</sup>. A distintividade se manifesta, pois, na

---

<sup>224</sup> Nesse aspecto, discordamos de Gadotti. Segundo ele, “o que há de original em Freire, com relação ao marxismo ortodoxo é que ele afirma a subjetividade como condição da revolução, da transformação social. Daí o papel da

maior ênfase conferida por Freire à dinâmica da subjetividade. Todavia, apesar de pronunciá-la de maneira mais acentuada, isso não implica que Freire defenda uma consciência do mundo sob uma perspectiva psicologizante ou racionalista<sup>225</sup>. Ao contrário, o pensador pernambucano destaca a distinção entre subjetividade e subjetivismo<sup>226</sup>, reafirmando a perspectiva marxiana do *status* ontológico da realidade como uma relação dialética entre objetividade e subjetividade. Daí a ênfase freiriana de que “a realidade social, objetiva, que não existe por acaso, mas como produto da ação dos homens, também não se transforma por acaso” (FREIRE, 2016c, p. 74).

Na pedagogia da(o) oprimida(o), a *conditio sine qua non* para a libertação pressupõe a superação dos aspectos objetivos e subjetivos da realidade opressora. De acordo com Freire (*op. cit.*, p. 186), portanto, a “conscientização, é óbvio, que não para, estoicamente, no reconhecimento puro, de caráter subjetivo, da situação, mas, pelo contrário, que prepara os homens, no plano da ação, para a luta contra os obstáculos à sua humanização”. Ademais,

Confundir subjetividade com subjetivismo, com psicologismo, e negar-lhe a importância que tem no processo de transformação do mundo, da história, é cair num simplismo ingênuo. É admitir o impossível: um mundo sem homens, tal qual a outra ingenuidade, a do subjetivismo, que implica homens sem mundo (*Ibidem*, p. 73).

Na perspectiva freiriana, o caminho efetivamente revolucionário implica uma travessia entre a subjetividade e a objetividade. Não obstante, ao realizar essa jornada, ocorre frequentemente uma oscilação entre o subjetivismo ingênuo e o objetivismo mecanicista, entre o intelectualismo inoperante e o ativismo que recusa uma reflexão mais profunda. Nesse processo, é possível até mesmo a revitalização de matizes idealistas ou a queda em uma forma

---

educação como conscientização. Ele afirma o papel do sujeito na história e a história como possibilidade. A história é possibilidade. Não através de um movimento mecanismo [*sic*] de luta de classes, pura e simplesmente, mas pela ação consciente de sujeitos históricos organizados. Depreendo de Freire que ele admitia que o socialismo é uma utopia que precisa ser renovada pela educação. Isso havia escapado a Marx, a Lênin e aos marxistas em geral que pouca importância deram à educação. Por isso Paulo Freire foi criticado pelos marxistas ortodoxos” (GADOTTI, 2021, p. 5). No entanto, Karl Marx não desconsidera a subjetividade humana. De fato, como notamos, a subjetividade não pode ser reduzida ao subjetivismo, a uma essência primordial que precede a materialidade e o curso histórico. Dessarte, defendemos que Paulo Freire e Karl Marx partilham de uma afinidade notável, diferenciando-se, todavia, em virtude das ênfases conferidas.

<sup>225</sup> Cumpre assinalar que, segundo Freire, a consciência de mundo “[...] que implica a consciência de mim no mundo, com ele e com os outros, [...], não se reduz a uma experiência racionalista. É como uma totalidade – razão, sentimentos, emoções, desejos –, que meu corpo consciente do mundo e de mim capta o mundo a que se intenciona” (FREIRE, 2013, p. 132).

<sup>226</sup> “Reagindo ao subjetivismo alienante que explica aquela distorção, os referidos grupos terminam por negar o papel da consciência na transformação da realidade, negando, desta forma, a dialetização consciência-realidade. Já não percebem a diferença entre consciência das necessidades de classe e consciência de classe. Entre ambas há uma espécie de hiato dialético a ser resolvido. O subjetivismo tanto quanto o objetivismo mecanicista são incapazes de fazê-lo” (*Idem*, 2015a, p.179).

de "revolucionarismo impaciente", ou seja, não dialógico. Com efeito, essas posturas configuram-se como entraves ao genuíno processo de libertação, recusando a autêntica função da consciência de classe na transformação revolucionária (cf. FREIRE, 2015a, p. 190).

Doravante, enfatizaremos outro processo dialético postulado por nosso autor. Conforme elucidado por Solon Freire (2010, p. 149), a pedagogia da libertação propõe uma imprescindível relação dialética entre consciência e conscientização, pois só através desse processo é possível ao ser humano se reconstituir sempre mais enquanto sujeito. Na perspectiva freiriana, tal interação constitui-se sempre muito além de uma simples *prise de conscience*.

Na epistemologia freiriana, o conhecimento é sempre uma tomada de consciência da *raison d'être* dos objetos. Os entes intramundanos se apresentam presentificados à consciência do sujeito, porém situando-se extramuros desta última (cf. FREIRE, 2019, p. 283). Tal aspecto distingue-se da conscientização. Ora, a tomada de consciência é uma expressão humana do modo de existir diante do mundo<sup>227</sup>, ao passo que a conscientização representa o aprofundamento desse processo. A consciência figura, pois, como requisito primordial para a conscientização; no entanto, nem toda tomada de consciência ascende ao estatuto de conscientização. Aquela desprovida de curiosidade epistemológica, rigor científico e filosófico na investigação do objeto restringe-se apenas ao domínio do senso comum (cf. SOLON FREIRE, 2010, p. 149).

Num primeiro momento, a realidade não se apresenta aos homens como objeto que a consciência crítica deles pode conhecer. Em outros termos, na aproximação espontânea do homem em relação ao mundo, a posição normal fundamental não é uma posição crítica, mas uma posição ingênua. Nesse âmbito da espontaneidade, o homem, ao aproximar-se da realidade, faz simplesmente a experiência da realidade na qual se encontra, e que ele investiga. Essa tomada de consciência ainda não é a conscientização – esta constitui o desenvolvimento crítico daquela. Logo, a conscientização implica que se passe da esfera espontânea de apreensão da realidade para uma esfera crítica, na qual a realidade se oferece como objeto cognoscível e na qual o homem assume um posicionamento epistemológico (FREIRE, 2016a, p. 56).

---

<sup>227</sup> “A consciência do mundo constitui-se na relação com o mundo; não é parte do eu. O mundo, enquanto ‘outro’ de mim, possibilita que eu me constitua como ‘eu’ em relação a ‘você’. A transformação da realidade objetiva (o que chamo de ‘escrita’ da realidade) representa exatamente o ponto a partir do qual o animal que se tornou humano começou a ‘escrever’ história. Isso teve início no momento em que as mãos, liberadas, começaram a ser usadas de maneira diferente. À medida que essa transformação tinha lugar, a consciência do mundo ‘contatado’ ia-se constituindo. Precisamente essa consciência do mundo, tocado e transformado, é que gera a consciência do eu” (FREIRE; MACEDO, 2015, p. 83).

De acordo com Freire (2019, p. 284), no ato de tomada de consciência, o conhecimento fragmentário permanece predominantemente no nível da sensibilidade em relação ao objeto ou fenômeno. Na conscientização, ao apreender as inter-relações entre os objetos e compreender a razão de ser destes entes mundanos, o sujeito cognoscente engendra a inteligência dos objetos, dos fatos e do mundo. Nesse contexto, o indivíduo cognoscente adquire conhecimento de maneira crítica, embora essa postura não denote uma impossibilidade de erro ou equívoco.

Sob tal perspectiva, manifesta-se o processo que Freire designa como leitura do mundo, a qual invariavelmente precede a leitura da palavra. A interpretação da realidade e do texto mantém, desse modo, profunda relação de interconexão. Tanto na tomada de consciência quanto na conscientização o sujeito interpreta o mundo e possui a capacidade de interpretar a palavra. Na tomada de consciência pura, a leitura se caracteriza pela ingenuidade, enquanto na conscientização, o indivíduo assume uma postura progressivamente mais crítica e comprometida (cf. FREIRE, 2019, p. 284).

Por essa razão mesma, Freire (2016a, p. 57) considerou a conscientização como um comprometimento histórico. Ela se configura, igualmente, como consciência histórica, pois, ao se constituir como inserção crítica na realidade, pressupõe a assunção, pelos indivíduos, do papel de agentes ativos na construção e reconstrução do mundo. A conscientização, portanto, exige que os sujeitos forjem a própria existência a partir dos elementos materiais da vida.

Ao abordar esse tema, Paulo Freire ofereceu a seguinte elucidação:

É muito normal, por isso mesmo, que comunidades iletradas, fortemente castigadas pelas injustiças, atribuam ao destino ou à sina ou à vontade de Deus a causa da fome que as dilacera. Em função de sua experiência de luta para sobreviver é que começam a superar a percepção ingênua e mágica do fenômeno. A conscientização visa a esta mudança de percepção dos fatos e se funda na compreensão crítica dos mesmos (FREIRE, *op. cit.*, p. 284-285).

O processo de conscientização objetiva, por exemplo, promover uma compreensão da vivência da fome, ultrapassando a questão da sensação fisiológica de privação alimentar. Essa perspectiva visa a perceber a fome como expressão de uma realidade política, econômica e social permeada por profunda injustiça. Ora, importa destacar que a conscientização não busca suplantiar a fé. Na esfera da conscientização, a pessoa crente invoca a Deus, mas “[...] para pedir-lhe forças no sentido de lutar contra a indignidade a que é submetida. A pessoa conscientizada, mas crente, tem em Deus uma presença na história, mas uma presença que não faz a história em lugar dos homens e das mulheres” (*Ibidem*, p. 285).



A conscientização evidencia que a responsabilidade de fazer e refazer a história é própria dos seres humanos, e somente por meio da práxis torna-se possível a superação da fome. O cerne dessa questão reside no desenvolvimento da habilidade de estabelecer conexões entre fatos e problemas, compreendendo as interrelações entre a fome, a produção de alimentos, a concentração de renda, a economia política, a propriedade privada dos meios de produção, a alienação do trabalho, a reforma agrária e a revolução. A conscientização acerca da fome implica, portanto, compreendê-la, mais que como episódio fortuito, como uma singular forma de violência decorrente de questões estruturais profundas.

Dessarte, interessa-nos ponderar que, em obras como *Educação e realidade brasileira*, *Educação como prática da liberdade*, *Ação cultural para a liberdade e outros escritos* e *Conscientização*, Paulo Freire esboçou, primariamente, três modalidades distintas de apreensão da realidade, fundamentadas em sua relação intrínseca com a dimensão histórico-cultural do mundo. Tais categorias são: i) intransitiva ou semi-intransitiva<sup>228</sup>; ii) transitivo-ingênua; e iii) transitivo-crítica.

Contudo, antes da análise de cada categoria, convém aludir a algumas das principais perspectivas teóricas das quais Paulo Freire derivou suas proposições mais gerais sobre o tema<sup>229</sup>. Inicialmente, o traço mais preponderante tem suas origens nos intelectuais associados ao Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB)<sup>230</sup>, manifestando-se nos estágios de consciência e consciência nacional para o desenvolvimento, em especial, na tríplice gradação aqui destacada. Nesse contexto, o ideário freiriano encontra-se em profundo diálogo com o nacionalismo desenvolvimentista<sup>231</sup>.

Ainda nos primeiros anos do desenvolvimento teórico freiriano, a fenomenologia husserliana também assumiu um papel proeminente. Segundo Torres (2014, p. 206), “a fenomenologia de Husserl trouxe um progresso considerável enquanto foi uma meditação sobre o conhecimento e, particularmente, sobre o caráter constitutivo da consciência, seus graus e suas possibilidades”. E, em acréscimo: “Freire assume a perspectiva fenomenológica na

---

<sup>228</sup> Em *Educação como prática da liberdade*, Paulo Freire usa a expressão “consciência intransitiva”, enquanto nas obras *Ação cultural para a liberdade e outros escritos* e *Conscientização*, aparece “consciência semi-intransitiva”. Embora pareçam distintas, tais expressões denotam um mesmo nível de compreensão da realidade. Na literatura freiriana, é frequente a presença de diversas expressões associadas aos diferentes graus de compreensão da realidade aqui mencionados, incluindo, por exemplo, a consciência mágica e a consciência fanática, entre outras. Diante disso, optamos por adotar a grafia “(semi)intransitiva” para referir à primeira categoria analisada por Freire.

<sup>229</sup> Destacamos, entretanto, que os desdobramentos singulares e as complexas nuances das apropriações de Freire em relação às perspectivas teóricas aqui mencionadas encontram-se para além dos propósitos traçados na presente tese.

<sup>230</sup> Em especial, os teóricos Álvaro Vieira Pinto, Guerreiro Ramos e Roland Corbisier.

<sup>231</sup> Para análise mais aprofundada da questão, recomenda-se a leitura de FAVERI (2019) e PAIVA (2000).

construção da consciência. Infere daí quatro possibilidades históricas na consciência: a intencionalidade, a objetividade, a criticidade e a transcendência” (TORRES, *in loc. cit.*).

Posteriormente, o pensamento de Freire deslocou-se gradualmente em direção à concepção de consciência de classe lukacsiana, sem, no entanto, renunciar completamente a seus avanços anteriores. A perspectiva da luta de classes, anteriormente difusa e incipiente nos primeiros escritos, desenvolveu-se, então, paulatinamente como um deslocamento de destaque em sua análise social. A reiterada ênfase na luta de classes passou a constituir um meio de destacar a importância da discussão e da superação das autocríticas presentes nos primeiros escritos (cf. SCOCUGLIA, 2018, p. 227; ainda, MARINHO, 2015, p. 86-87).

Observa-se, ainda, que o termo “consciência” surge na literatura freiriana, na referida categorização triforme, sem delimitação mais precisa. Em determinados momentos, a consciência parece articular um conjunto de características do ser humano, enquanto em outros ela se confunde com essas mesmas características, sugerindo-as, então, como a base da apreensão proporcionada pela consciência (cf. MARINHO, *op. cit.*, p. 67). Além disso, as publicações de Paulo Freire anteriores à primeira metade da década de 1960 possuem imprecisões teóricas que coexistem com um desenvolvimento insuficiente das ideias (cf. PAIVA, 2000, p. 33).

De todo modo, apenas a partir da escrita de *Pedagogia do oprimido*<sup>232</sup>, a conscientização assume uma forma filosófica mais substancial. Daí em diante, a referência de Paulo Freire a Lukács torna-se frequente e fecunda. A temática da conscientização da realidade por meio da práxis constitui, assim, um ponto de intenso diálogo e influência notória, especialmente a partir da obra seminal lukacsiana *História e consciência de classe*. Do encontro crítico com Lukács,

---

<sup>232</sup> “Na obra acima citada, a palavra consciência aparece cerca de 230 vezes e, quase que invariavelmente, para além de tomada ou não de consciência, isto é, de apropriação ou não das condições a ela inerentes mais adequadamente apropriação de sua situação como realidade histórica ou de si, diante dessa realidade desponta revestida de caráter oposicional, denotando sua índole controversa. Assim, a consciência crítica é colocada em oposição à não crítica; a consciência da classe oprimida em oposição à consciência (da classe) opressora; consciência hospedeira em oposição à consciência opressora (cujos adjetivos variam de possessiva à necrófila); a consciência servil em oposição à consciência do senhor; a consciência para si em relação à consciência colonizada; a consciência intencional em oposição à consciência especializada; a consciência dominada em oposição à dominante; a consciência ingênua em oposição à consciência histórica; a consciência real em oposição à consciência máxima possível; a consciência revolucionária ou de classe em oposição à consciência alienada” (COSTA, 2019, p. 224-225).

Freire se apropria de substratos filosóficos significativos para a construção de seu ideário crítico e revolucionário<sup>233</sup>, destacando-se, sobretudo, o conceito de consciência de classe<sup>234</sup>.

Assentado esse ponto, examinemos mais atentamente as modalidades de apreensão da realidade descritas inicialmente por nosso autor. A (semi)intransitividade da consciência refere-se à imersão do ser humano em sua própria realidade, tornando inviável a apreensão crítica desta como objeto. Tal limitação na apreensão da realidade caracteriza-se pela impermeabilidade aos desafios situados fora da esfera vegetativa. Nesse contexto específico, a (semi)intransitividade assume a conotação de uma quase ausência de comprometimento do ser humano com sua existência. A nitidez do discernimento encontra-se prejudicada, resultando na confusão entre as propriedades dos objetos e os desafios circunvizinhos. Ao elidir, desse modo, a apreensão de problemas que se situam além da esfera biológica, imediatamente vital, inviabiliza-se a possibilidade de luta e compromisso sócio-histórico (cf. FREIRE, 2014b, p. 82).

Em virtude dessa obliteração, os únicos eventos que a consciência alienada apreende são aqueles que circunscrevem sua esfera de experiência vivenciada. Essa modalidade de consciência é incapaz de objetivar os eventos e as situações problemáticas do cotidiano. Indivíduos cuja consciência está ancorada nesse patamar quase imersivo carecem do que Freire denomina “percepção estrutural” (*Idem*, 2016a, p. 115), uma capacidade que se edifica e reconfigura a partir da realidade concreta na apreensão dos eventos e situações problemáticas (cf. *in loc. cit.*).

Contudo, Paulo Freire (2014b, p. 82) nos adverte de que a noção de (semi)intransitividade não denota um enclausuramento do ser humano em si mesmo, esmagado e irremediavelmente subjugado. O ser humano, em qualquer situação existencial, revela-se como um ser aberto. Em suma, Freire elucida que “o que pretendemos significar com a consciência “intransitiva” é a limitação de sua esfera de apreensão” (FREIRE, *in loc. cit.*). Nesse contexto, o autor alude precisamente à ausência de um comprometimento humano com os desafios existência, como anteriormente mencionado.

---

<sup>233</sup> Nesse ponto, divergimos substancialmente da interpretação de Saviani (2021, p. 10): “[...] embora citando grande número de autores marxistas, a concepção de fundo que rege a elaboração da Pedagogia do oprimido permanece sendo a filosofia personalista na versão política do solidarismo cristão”.

<sup>234</sup> “Ora, a reação racional adequada, que deve ser adjudicada a uma situação típica determinada no processo de produção, é a consciência de classe. Essa consciência não é, portanto, nem a soma, nem a média do que cada um dos indivíduos que formam a classe pensam, sentem etc. E, no entanto, a ação historicamente decisiva da classe como totalidade é determinada, em última análise, por essa consciência e não pelo pensamento do indivíduo, essa ação só pode ser conhecida a partir dessa consciência” (LUKÁCS, 2018, p. 142).

Quando desprovidos da percepção estrutural, os seres humanos atribuem a origem de eventos ou situações sociopolíticas complexas a alguma entidade superior ou a algo intrínseco a si mesmos; em ambos os casos, a algo externo à realidade objetiva da razão dos fatos (cf. *Idem*, 2016a, p. 115). Por conseguinte, “confundem-se as notas dos objetos e dos desafios do contorno e o homem se faz mágico, pela não-captação da causalidade autêntica (*Idem*, 2014b, p. 82).

De acordo com Freire (2014d, p. 75), ao objetivar ou contemplar a realidade, em um sentido filosófico, os seres humanos manifestam-se capazes de interagir conscientemente com a realidade objetivada. Todavia, nessa interação com o mundo, experenciam um momento inicial em que a realidade objetiva não se apresenta como objeto cognoscível da consciência crítica. Noutros termos, na aproximação espontânea do ser humano em relação ao mundo, a postura fundamental não é necessariamente crítica, mas, sim, ingênua. Ora, isso não implica uma absoluta inexistência de consciência da realidade; o que se ausenta é a postura crítica.

Paulo Freire reconhece, ainda, que existe uma percepção da realidade que possibilita, inclusive, o conhecimento dela, denominada pelos gregos como “*doxa*”, ou mera opinião, crença. Nas palavras do autor, “o conhecimento que permanece em âmbito da pura *doxa* e que não vai além para alcançar o nível do *opus*, ou a razão de ser da realidade, como diria Mao Tse-Tung, não chega a ser conhecimento, não é logos da realidade” (FREIRE, 2014d, p. 75).

Noutra ocasião, Freire reitera a questão ao afirmar:

Quando meu conhecimento, porém, permanece a um nível preponderante da sensibilidade do conhecido, não alcanço a entidade, o que Marx chama de a razão dos fatos. Estaciono na sensibilidade sem poder superá-la pela razão de ser da realidade. Essa razão seria, na linguagem grega, o *logos* da realidade, no sentido epistemológico. Toma-se, portanto, necessário que eu supere meu conhecimento ingênuo espontâneo, alienado e alienante do mundo, tendo-o agora como objeto de minha mente epistemológica de busca crítica com o objetivo de desvelá-lo em sua razão de ser (FREIRE, 2014e, p. 90).

Na proporção, entretanto, em que a faculdade de apreensão e resposta às sugestões e indagações provenientes do contexto circundante, e a própria habilidade dialógica do sujeito se aprimoram, este alcança um estado “transitivo”. Nesse estágio, seus interesses e inquietações estendem-se agora a domínios mais amplos, ultrapassando as simples fronteiras da esfera vital. A consciência transitiva, contudo, manifesta-se, em seu primeiro estado, predominantemente ingênua. A designação transitivo-ingênua, portanto, alude a um estágio de consciência dependente, carente de autonomia, que, ainda que reconheça as contradições sociais, lança mão

de explicações fantasiosas e/ou simplificadoras, atribuindo a outros a responsabilidade pela transformação da realidade (cf. *Idem*, 2014b, p. 82-83). Assim sendo, trata-se de uma “consciência ingênua tão dominada como a precedente” (*Idem*, 2016a, p. 116).

Nos termos freirianos:

A transitividade ingênua, fase em que nos achávamos e nos achamos hoje nos centros urbanos, mais enfática ali, menos aqui, se caracteriza, entre outros aspectos, pela simplicidade na interpretação dos problemas. Pela tendência a julgar que o tempo melhor foi o tempo passado. Pela subestimação do homem comum. Por uma forte inclinação ao gregarismo, característico da massificação. Pela impermeabilidade à investigação, a que corresponde um gosto acentuado pelas explicações fabulosas. Pela fragilidade na argumentação. Por forte teor de emocionalidade. Pela prática não propriamente do diálogo, mas da polêmica. Pelas explicações mágicas. Esta nota mágica, típica da intransitividade, perdura, em parte, na transitividade. Ampliam-se os horizontes. Responde-se mais abertamente aos estímulos. Mas se envolvem as respostas de teor ainda mágico (FREIRE, 2014b, p. 83).

Por último, a consciência crítica surge como uma potencialidade transitiva. Segundo a formulação freiriana, ela se revela como fenômeno que transcende a simples aquisição de consciência. Esse fenômeno implica, simultaneamente, a superação da “falsa consciência”, compreendida nos limites da consciência (semi)intransitiva ou transitivo-ingênua, e uma inserção mais perspicaz e problematizadora<sup>235</sup> da pessoa conscientizada em uma realidade desmitificada<sup>236</sup> (cf. FREIRE, 2016a, p. 116).

Consoante à explicação de Torres (2014, p. 207), a consciência transitivo-crítica é o oposto imediato da transitivo-ingênua. Sua característica preeminente reside na habilidade dialógica e sua orientação para a práxis. Por essa razão, esse último estágio de consciência atinge o ápice na consciência política, conectando dois elementos fundamentais em Freire: a máxima compreensão possível da realidade e o conceito do inédito viável.

De acordo com o pensador pernambucano:

---

<sup>235</sup> “Salienta-se, desde já, a necessidade permanente de uma atitude crítica, somente como poderá o homem realizar sua vocação natural de integrar-se, apreendendo temas e tarefas de sua época. Esta, por outro lado, se realiza à proporção que seus temas são captados e suas tarefas são resolvidas. E se supera na medida em que temas e tarefas já não correspondem a novos anseios emergentes” (FREIRE, 1963, p. 2).

<sup>236</sup> “[...] Paulo Freire interpretava que a sociedade brasileira dos anos 1960 passava por um processo de trânsito de uma sociedade fechada para uma aberta. No interior desse processo, o autor situava o problema da educação: estar a serviço da alienação e da domesticação ou da conscientização e da libertação. Para Paulo Freire, a educação surgia como um instrumento de crucial importância para promover a passagem da consciência popular do nível transitivo-ingênuo para o nível transitivo-crítico, evitando-se a sua queda na consciência fanática. Tratava-se, pois, de uma educação conscientizadora, emergindo o neologismo ‘conscientização’, cuja criação por vezes se atribuiu ao próprio Paulo Freire” (SAVIANI, 2021, p. 5).

A criticidade para nós implica a apropriação crescente pelo homem de sua posição no contexto. Implica a sua inserção, a sua integração, a sua representação objetiva da realidade. Daí a conscientização ser o desenvolvimento da tomada de consciência. Não será, por isso mesmo, algo apenas resultante das modificações econômicas, por grandes e importantes que sejam. A criticidade, como a entendemos, há de resultar de trabalho pedagógico crítico, apoiado em condições históricas propícias (FREIRE, 2014b, p. 84).

Efetivamente, trata-se de uma consciência autônoma, na medida em que desafia a si mesma a realizar uma incursão no questionamento radical acerca da realidade, adicionalmente, engaja-se de maneira ativa no domínio sociopolítico. Nesse cenário, a consciência crítica assume progressivamente uma forma de consciência de classe de viés marxista. Em última instância, a dimensão crítica, isto é, a conscientização, implica necessariamente a “consciência de si, enquanto ‘classe para si’” (FREIRE, 2016a, p. 116).

Urge destacar agora algumas nuances da complexidade da questão em pauta. As gradações da consciência, de maneira alguma, antecedem ou sucedem às mudanças na realidade mundana. Ambas ocorrem simultaneamente, dada a dialogicidade entre mundo e consciência (cf. FIORI, 1992, p. 68). Cabe, ademais, considerar que Paulo Freire jamais imputou uma progressão inexorável entre os diferentes graus de compreensão da realidade. Suas ponderações não evocam, portanto, uma trajetória ascendente inescapável (cf. CHACON, 2023, p. 126-127). De acordo com Freire:

A consciência transitivo-ingênuo tanto pode evoluir para a transitivo-crítica, característica da mentalidade mais legitimamente democrática, quanto pode distorcer-se para esta forma rebaixativa, ostensivamente desumanizada, característica da massificação (FREIRE, 2014b, p. 87).

Com efeito, Paulo Freire nunca almejou, sob pretexto algum, realizar uma gradação inflexível da consciência nacional. Noutra feição, a proposta freiriana situa-se, inicialmente, numa intencionalidade muito precisa: retomar a distinção entre os modos de pensamento denominados de consciência ingênuo e consciência crítica, conforme proposta por Álvaro Vieira Pinto em *Consciência e realidade nacional* (cf. *ibidem*, p. 138). De acordo com Vieira Pinto (1960a, p. 82), “[...] a consciência ingênuo é, por essência, aquela que não tem consciência dos fatores e condições que a determinam. A consciência crítica é, por essência, aquela que tem clara consciência dos fatores e condições que a determinam”.

Outra ponderação necessária reside na convicção freiriana de que não existe ignorância absoluta ou saber absoluto<sup>237</sup>. A absolutização da ignorância, para além de refletir uma consciência ingênua sobre o saber, apresenta-se como um instrumento ideológico para manipular e subjugar os(as) chamados(as) incultos(as). Considerados(as) assim como absolutamente ignorantes e, por conseguinte, incapazes de autonomia, dependeriam da orientação e condução daqueles(as) que se autodenominam cultos(as), doutos(as) e superiores (cf. FREIRE, 2014b, p. 138).

Em última análise, cumpre mencionar que, durante aproximadamente duas décadas, compreendidas entre meados de 1970 e o início dos anos 1990<sup>238</sup>, Paulo Freire se absteria do uso do termo conscientização. Essa decisão foi impulsionada pelas apropriações inadequadas, notadamente as de natureza ideológica e manipuladora, que distorciam um conceito tão significativo para o humanismo radical freiriano.

Na obra *A educação na cidade*, no capítulo “Lições de um desafio fascinante”, deparamo-nos com entrevista concedida por Paulo Freire ao professor Carlos Alberto Torres, datada de 1990. Nesse cenário, Torres formula a seguinte indagação:

Relacionando compreensão, sentimento e prática, permita-me, agora, fazer-lhe uma pergunta em torno de uma palavra que você usou durante um longo tempo, mas que, de alguns anos para cá, dos começos dos anos 70, você deixou de usar. Refiro-me à palavra conscientização. Que significa ela para você e por que deixou de usá-la? (TORRES, *apud* FREIRE, 1995, p. 111).

---

<sup>237</sup> Sobre essa questão, Freire relata uma experiência pedagógica muito significativa no contexto de alfabetização de adultos: “[...] começamos um diálogo vivo, com perguntas e respostas de mim e deles a que, porém, se seguiu, rápido, um silêncio desconcertante. [...] ‘Desculpe, senhor’, disse um deles, ‘que estivéssemos falando. O senhor é que podia falar porque o senhor é o que sabe. Nós, não’. [...] ‘Muito bem’, disse em resposta à intervenção do camponês. ‘Aceito que eu sei e vocês não sabem. De qualquer forma, gostaria de lhes propor um jogo que, para funcionar bem, exige de nós absoluta lealdade. Vou dividir o quadro-negro em dois pedaços, em que irei registrando, do meu lado e do lado de vocês, os gols que faremos eu, em vocês; vocês, em mim. O jogo consiste em cada um perguntar algo ao outro. Se o perguntado não sabe responder, é gol do perguntador. Começarei o jogo fazendo uma primeira pergunta a vocês’. A essa altura, precisamente porque assumira o ‘momento’ do grupo, o clima era mais vivo do que quando começáramos, antes do silêncio. Primeira pergunta: – Que significa a maiêutica socrática? Gargalhada geral e eu registrei o meu primeiro gol. – Agora cabe a vocês fazer a pergunta a mim – disse. Houve uns cochichos e um deles lançou a questão: – Que é curva de nível? Não soube responder. Registrei um a um. – Qual a importância de Hegel no pensamento de Marx? Dois a um. – Para que serve a calagem do solo? Dois a dois. – Que é um verbo intransitivo? Três a dois. – Que relação há entre curva de nível e erosão? Três a três. – Que significa epistemologia? Quatro a três. – O que é adubação verde? Quatro a quatro. Assim, sucessivamente, até chegarmos a dez a dez. Ao me despedir deles lhes fiz uma sugestão: ‘Pensem no que houve esta tarde aqui. Vocês começaram discutindo muito bem comigo. Em certo momento ficaram silenciosos e disseram que só eu poderia falar porque só eu sabia e vocês não. Fizemos um jogo sobre saberes e empatamos dez a dez. Eu sabia dez coisas que vocês não sabiam e vocês sabiam dez coisas que eu não sabia. Pensem sobre isto”’ (FREIRE, 2016b, p. 63-67).

<sup>238</sup> Todavia, “[...] quando publica o livro *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, em 1976, tornando públicos textos produzidos entre 1968 e 1974, não deixa de registrar o termo que neles constava, sob várias formas, sem falar na incidência de 204 vezes da palavra ‘consciência”’ (MARINHO, 2015, p. 104).

Em resposta a essa interpelação, Paulo Freire compartilha conosco o seguinte relato:

A conscientização é o aprofundamento da tomada de consciência. Não há conscientização sem tomada de consciência, mas nem toda tomada de consciência se alonga obrigatoriamente em conscientização. [...] Você me indaga sobre o ter deixado de fazer referências diretas à palavra conscientização. É verdade. A última vez em que me estendi sobre o tema foi em 1974 – já fazia quatro anos, mais ou menos, que eu não a usava [...]. Naturalmente, contudo, ao não usar a palavra, não recusei sua significação. Como educador, portanto como político, estive sempre envolvido com a compreensão mais profunda do conceito, nas minhas atividades prático-teóricas. Tive, indiscutivelmente, razões para desusar a palavra. Nos anos 70, com exceções, é claro, falava-se ou se escrevia de conscientização como se fosse ela uma pílula mágica a ser aplicada em doses diferentes com vistas à mudança do mundo. Mil pílulas para um patrão reacionário. Dez, para um líder sindical autoritário. Cinquenta pílulas para um intelectual cuja prática contradiz o discurso etc., etc. Me pareceu àquela época, e sobre isso conversei com Elza, que, de um lado, eu deveria de uma vez deixar de usar a palavra, de outro, procurar, em entrevistas, em seminários, em ensaios – o que fiz realmente – aclarar melhor o que pretendia com o processo conscientizador, no sentido de diminuir os riscos abertos às interpretações idealistas, tão funestas quanto as objetivistas mecanicistas (FREIRE, *op. cit.*, p. 112-114).

Ainda que por quase duas décadas Paulo Freire tenha evitado o uso explícito do termo conscientização, a significância desse conceito não deixou de constituir um aspecto central em toda a pedagogia da(o) oprimida(o)<sup>239</sup>. Doravante, cumpre-nos evidenciar a presença da conscientização na dimensão prática do humanismo freiriano, ou seja, em sua teoria e ação político-pedagógica.

#### **4.2 Formação humana na pedagogia da(o) oprimida(o)**

Na linguagem do cotidiano, é comum a definição informal da educação como manifestação de comportamento social refinado, equiparando-a, dessarte, a certa urbanidade e polidez, frequentemente associada à elite social e econômica. Entretanto, a análise formal do conceito de educação nos leva a defrontar com uma problemática irreduzível a um específico

---

<sup>239</sup> “Quando deixa de usar o termo, abandona o vocábulo, mas cumpre a promessa de aclarar o conceito e sua vitalidade gnosiológico-política. Lança mão, com mais ênfase, de ‘utopia’, ‘ser-mais’, ‘descolonização das mentes’ e ‘sonho’, como conceitos que, além de correlatos, demonstram uma escrita poética que não perde sua potência transformadora” (MARINHO, 2015, p. 152).



conjunto de comportamentos e valores inconfundivelmente burgueses. A educação, desse modo, para além de tais simplificações burlescas e caricaturais, constitui um complexo fenómeno político, manifestando-se através de nuances de natureza profundamente histórica, social e cultural (cf. VAZ; CHACON; ZARAHÍ, 2021, p. 3).

Sob essa perspectiva, vale ressaltar importante excerto de Carlos Rodrigues Brandão, no livro *O que é educação*:

A educação é, como outras, uma fração do modo de vida dos grupos sociais que a criam e recriam, entre tantas outras invenções de sua cultura, em sua sociedade. Formas de educação que produzem e praticam, para que elas reproduzam, entre todos os que ensinam-e-aprendem, o saber que atravessa as palavras da tribo, os códigos sociais de conduta, as regras do trabalho, os segredos da arte ou da religião, do artesanato ou da tecnologia que qualquer povo precisa para reinventar, todos os dias, a vida do grupo e a de cada um de seus sujeitos por meio de trocas sem fim com a natureza e entre os homens (BRANDÃO, 2002, p. 5).

Nesse fragmento, Brandão (2002) esboça dois aspectos fundamentais da educação, sob uma perspectiva emancipadora: i) sua natureza social e ii) seu carácter dinâmico. A educação, em sua análise, se conceitua como faceta intrínseca ao modo de vida inerentemente humano, delineando-se num processo dinâmico e social de constante criação e recriação. Como atividade sócio-histórica complexa, a educação nos diz de saberes lógico-sistemáticos, de questões ético-filosóficas, postulados políticos, além do desenvolvimento da sensibilidade anímica, derivada das experiências culturais organizadas e transformadas continuamente pelo ser humano (cf. VAZ; CHACON; ZARAHÍ, 2021, p. 4).

Numa perspectiva freiriana, o processo educacional está associado à produção, à aquisição e à sistematização de conhecimentos, visando a discernir criticamente as condições concretas de existência e, mais notadamente, promover a transformação destas por meio de ações emancipadoras da classe oprimida. Logo, a dimensão da politicidade do fenómeno educacional emerge como aspecto de imenso interesse na pedagogia da libertação.

De acordo com Arroyo (2014, p. 10), as abordagens pedagógicas trazem consigo a profunda inserção nas relações políticas e nas experiências sociais em que são geradas. Noutros termos, as pedagogias ou processos formativos dos indivíduos enquanto sujeitos sociais, éticos e culturais revelam-se, portanto, indissociáveis da realidade político-econômica, das complexas tramas de relações sociais de dominação e desumanização em que se inserem as classes subalternas.

Isso posto, evidencia-se a necessidade de uma reflexão crítica e da insurgência da classe oprimida diante da matriz ideológica subjacente aos modelos pedagógicos engendrados a partir dos interesses burgueses e capitalistas. Tais modelos se descrevem por Freire sob abrigo da consagrada expressão “educação bancária”, ou também como “educação tecnicista”, “concepção nutricionista do conhecimento”<sup>240</sup>, dentre designações análogas.

A educação bancária se erige como uma ação pedagógica alienada e alienante. Em outras palavras, visa ao amoldamento dos indivíduos para a submissão, para a aceitação de uma realidade estática, bem-comportada e fragmentada. Nesse contexto, a educação tecnicista assemelha-se a um sedativo capaz de entorpecer a capacidade criativa dos(as) educandos(as), obscurecendo, por força, as reflexões mais profundas sobre as contradições e os conflitos sociais, políticos e econômicos. Na argumentação freiriana, tal perspectiva tem por fim a preservação da imersão e da perpetuação da consciência ingênua, da falta de criticidade. Subjugam, portanto, as(os) educandas(os), buscando asfixiar qualquer vestígio de rebeldia, reprimindo tanto a curiosidade quanto a autonomia (cf. SARTORI, 2019, p. 161).

A pedagogia do(a) oprimido(a) desfere um incisivo golpe crítico contra o pressuposto da educação enquanto simples descrição estática e puramente fragmentada da realidade, dissociada da complexa situação existencial dos(as) educandos(as)<sup>241</sup>. Segundo o julgamento de Freire, “não são raros os educadores para quem ‘educar é adaptar o educando a seu meio’ e a escola, em regra, não vem fazendo outra coisa senão isto” (FREIRE, 2015a, p. 167). A perspectiva bancária repousa, logo, numa concepção ilusória do ser humano como mero sujeito de acomodação e ajustamento, destinado a ser expectador, em vez de agente recriador do mundo. Por conseguinte, ao negligenciar o protagonismo humano como sujeito transformador da realidade, tal abordagem sufoca a capacidade criativa e revolucionária dos(as) educandos(as).

Na proporção em que tal perspectiva bancária oblitera a faculdade criativa dos educandos ou a relega a plano secundário, fomentando assim a ingenuidade em detrimento da

---

<sup>240</sup> “Desta forma, ler é reescrever e não memorizar os conteúdos da leitura. Devemos superar a ingênua compreensão do ato de ler e de estudar como um ato de ‘comer’. Do ponto de vista desta falsa concepção que, como Sartre, poderemos chamar de ‘concepção nutricionista do conhecimento’, aqueles que lêem [*sic*] e estudam devem fazê-lo para tornar-se ‘intelectualmente gordos’. Daí o uso de expressões como ‘fome de conhecimento’, ‘sede de saber’, ter ou não ‘apetência pelo saber’” (FREIRE, 2015a, p. 142-143).

<sup>241</sup> “Falar da realidade como algo parado, estático, compartimentado e bem comportado [*sic*], quando não falar ou dissertar sobre algo completamente alheio à experiência existencial dos educandos vem sendo, realmente, a suprema inquietação desta educação. A sua irrefreada ânsia. Nela, o educador aparece como seu indiscutível agente, como o seu real sujeito, cuja tarefa indeclinável é ‘encher’ os educandos dos conteúdos de sua narração. Conteúdos que são retalhos da realidade desconectados da totalidade em que se engendram e em cuja visão ganhariam significação” (*Idem*, 2016c, p. 104).

capacidade crítica, ela, de fato, serve aos interesses da classe opressora: "para estes, o fundamental não é o desnudamento do mundo, a sua transformação. O seu 'humanitarismo', e não humanismo, está em preservar a situação de que são beneficiários [...]" (*Idem*, 2016c, p. 107-108).

Nas sociedades em que a estrutura vigente conduz à colonização das mentes, parafraseando Marx e Engels (2007, p. 47), Freire afirma que "a pedagogia dominante é 'pedagogia da classe dominante'" (FREIRE, 2016a, p. 123). Isso se deve, justamente, ao complexo mecanismo da assimilação, mais precisamente, da introjeção. A pedagogia burguesa, ao ser imposta às classes subalternas como a única alternativa educacional legítima e, portanto, como parte integral do saber oficial, induz nelas um falso reconhecimento da ilegitimidade e, conseqüentemente, uma desvalorização da cultura popular. Desse modo, concretiza-se a alienação da ignorância: a classe oprimida absolutiza sua própria ignorância de um saber considerado superior<sup>242</sup> (cf. *in loc. cit.*).

A proposta pedagógica nutricionista vem a ser, portanto, parte do projeto político burguês de intensificação das relações de domínio sobre a classe oprimida. Nessa tessitura, ela promove uma exaltação do individualismo, num evidente esforço para desestimular a organização social da classe trabalhadora diante das relações de exploração. Institui-se, portanto, uma tentativa de manipulação e domesticação das mentes, sob a justificativa de uma suposta "predisposição natural" à conformidade, revelando-se, em sua essência, um ato de imposição de poder sobre os(as) educandos(as). Por sua pretensa "natureza pragmática", essa ideologia dirige seu olhar exclusivamente para um futuro individualizado, relegando ao esquecimento a complexidade das questões sociais mais amplas e estruturais da realidade (cf. AGOSTINI, 2019, p. 201).

Conforme Beisiegel (1982, p. 7), observa-se uma educação concebida e justificada pelas elites intelectuais como essencial para preparar as massas para a consecução dos objetivos capitalistas. Nos modelos burgueses, a educação destinada ao povo manifesta de forma explícita suas raízes ideológicas e suas funções de controle social, ou seja, suas dimensões políticas. Desenvolve-se assim um instrumento que, ao invés de fomentar a conscientização, contribui para a preservação do estado de alienação. Sob a justificativa de integrar as pessoas à sociedade

---

<sup>242</sup> "[...] O pobre absolutiza a própria ignorância, em benefício do 'patrão' e 'daqueles que são como o patrão', que se tornam juízes e detentores de todo saber. É assim que a opressão encontra, na lógica do atual sistema de ensino, um instrumento de escolha para tornar o status quo aceito e prolongá-lo; ou que, com a desculpa de promover a 'integração social', a ação pedagógica contribui para cavar e legalizar 'um abismo profundo entre as classes'" (FREIRE, 2016a, p. 123-124).

por meio de práticas pedagógicas, o sistema escolar burguês, na realidade, propende legitimar a disparidade entre as classes sociais. Nesse sentido, a abordagem tecnicista pretende desviar o foco das questões fundamentais do país e dissolver a organização da classe oprimida. Sob o disfarce de promotora da ascensão social, via inserção no livre mercado, essa abordagem tende, na realidade, a aprofundar as marcas da alienação sobre os(as) oprimidos(as).

Conforme avaliação de Paulo Freire, qualquer concepção educacional que se adentre em práticas mecanicistas, limitando-se à simples descrição e memorização artificial de uma realidade social falsamente apresentada como uma constante natural, configura-se como um projeto de intencionalidade opressora. Nessa linha de raciocínio, evocamos a célebre expressão, popularmente atribuída a Darcy Ribeiro, de que "a crise da educação no Brasil não é uma crise; é um projeto"<sup>243</sup>. Sob a ótica freiriana, tal projeto se constitui enraizado numa política de colonização cultural.

De acordo com a interpretação freiriana das práticas pedagógicas bancárias:

A análise destes textos revela, não importa se seus autores são ingênuos ou astutos, a ideologia da classe dominante que tem, na educação por ela posta em prática, um instrumento eficiente para sua reprodução. A asa é da ave. Eva viu a uva, o galo canta, o cachorro ladra, são contextos linguísticos que, mecanicamente memorizados e repetidos, esvaziados de seu conteúdo enquanto pensamento-linguagem referido ao mundo, se transformam em meros clichês. Seus autores, refletindo sua posição de classe, não podem reconhecer, nas classes dominadas, a capacidade de conhecer, de criar seus próprios textos, com que expressariam seu pensamento-linguagem. Repetem com os textos o que fazem com as palavras, depositando-os na consciência dos alfabetizados, como se esta fosse um espaço vazio. Uma vez mais, a concepção nutricionista do conhecimento (FREIRE, 2015a, p. 74).

A educação bancária se limita a uma única margem de ação, que consiste na memorização mecânica de conteúdos fragmentados e desconectados da realidade. Nessa abordagem, persiste a prevalência na valorização das competências técnicas, voltadas para a satisfação das demandas do mercado, em detrimento de uma investigação mais holística, que contemple as complexas camadas sócio-históricas, políticas e culturais que subjazem os

---

<sup>243</sup> Para ser preciso, foi em 1977 que, por ocasião da 29ª reunião anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), Darcy Ribeiro proferiu a seguinte assertiva: "em consequência, a crise educacional do Brasil, da qual tanto se fala, não é uma crise, é um programa. Um programa em curso, cujos frutos, amanhã, falarão por si mesmos" (RIBEIRO, 1986, p. 20).

conteúdos programados<sup>244</sup>. Ademais, nesse modelo, o conhecimento se revela como uma dádiva benevolente outorgada pelos(as) mais eruditos(as) aos(às) néscios(as). Beneplácito que, reiteramos, origina-se do dissimulado interesse de perpetuação do domínio de classe.

Segundo Paulo Freire (2015a, p. 143), se nos inclinássemos a conceber o conhecimento como uma constante petrificada e a consciência como simples ocupante do espaço corpóreo, talvez pudéssemos encontrar justificativa para a adoção da educação bancária. Contudo, tal perspectiva epistemológica possui seus equívocos! O conhecimento se caracteriza por ser um processo dinâmico e incessante, enquanto a consciência se manifesta como uma “intencionalidade” orientada para o mundo.

No âmbito humano, o conhecimento se delinea pela constante intersecção entre ação e reflexão sobre a realidade. Na condição de agentes no mundo, os seres humanos são corpos conscientes que exercem influência sobre ele não apenas por meio direto das ações concretas, mas também por intermédio da criticidade. Nesse sentido, o ser humano possuía a capacidade de tomar sua própria existência no mundo como objeto de uma análise crítica. Ao revisitar experiências anteriores, os sujeitos são capazes de apreender o conhecimento nelas contido. Quanto mais apto se está para desvendar as razões subjacentes ao próprio ser e agir, tanto mais é possível compreender também a realidade na qual se está imerso, transcendendo, assim, uma compreensão superficial e ingênua que dela se possa ter (cf. FREIRE, 2015a, p. 143-144).

Nesse cenário, realiza-se o quefazer histórico da pedagogia do(a) oprimido(a). A proposta pedagógica humanista delineada por Paulo Freire articula-se em dois momentos distintos: inicialmente, os(as) oprimidos(as) desvelam as nuances da realidade opressora e se comprometem, através da práxis, com a transformação do mundo; posteriormente, após superação da realidade opressora, essa pedagogia torna-se a pedagogia dos seres humanos em processo perene de emancipação e autonomia (cf. *Idem*, 2016c, p.74).

Conforme Gadotti (1996, p. 81), a pedagogia da(o) oprimida(o) almeja instaurar um processo educacional fomentador de uma análise crítica do mundo, reconhecido como realidade inacabada. Tal abordagem implica a denúncia da realidade opressora e alienante, enquanto simultaneamente proclama a possibilidade de concretizar uma nova realidade sócio-histórica.

---

<sup>244</sup> Do contrário, na perspectiva da pedagogia do(a) oprimido(a), “o operário que está aprendendo, por exemplo, o ofício de torneiro, de mecânico, de pedreiro, de marceneiro, tem o direito e a necessidade de aprendê-lo tão melhor quanto possível, mas tem, igualmente, o direito de saber a razão de ser do próprio procedimento técnico. Tem o direito de conhecer as origens históricas da tecnologia, assim como o de tomá-la como objeto de sua curiosidade e refletir sobre o indiscutível avanço que ela implica, mas, também, sobre os riscos a que nos expõe [...]” (FREIRE, 2016b, p. 182).

Esses elementos se relacionam, portanto, dialogicamente no contexto da ação cultural transformadora.

Não obstante, a pedagogia freiriana se distingue como uma abordagem contextual, dinâmica e profundamente dialógica. Noutros termos, ela se constitui como uma ação cultural sensível à realidade histórica, caracterizada, então, por um processo contínuo de construção e reconstrução de si mesma. Longe de configurar-se como um conjunto inflexível de normas predefinidas, a pedagogia freiriana exige uma apreciação cuidadosa das sutilezas relacionadas a seu próprio desenvolvimento histórico.

Nesse contexto, torna-se premente reconhecer que a apreensão das particularidades críticas desse ideário revolucionário demanda a superação da inclinação à descrição simplista e monolítica de sua natureza. A análise da pedagogia da(o) oprimida(o) não se assemelha à contemplação de uma obra de arte consumada, porém de uma jornada contínua de descoberta, reinterpretação e reinvenção, revelando camadas profundas de significado e complexidade.

Sob esse enfoque, nossa investigação deve considerar as especificidades pelas quais essa pedagogia se desenvolveu historicamente. Dessarte, convém pontuar que, especialmente após *Pedagogia do oprimido*, o humanismo freiriano adquire contornos ainda mais críticos e revolucionários em comparação com suas produções anteriores. Segundo a análise crítico-literária e filosófica de Scocuglia:

A aproximação marxiana-marxista é feita (não-dogmaticamente) através de parâmetros superestruturais relativos ao entendimento das conexões educação-consciência-ideologia-política. Coloque-se, ainda, que as correntes existencialistas/personalista (definidoras de seu “humanismo idealista” inicial) continuam presentes, agora misturadas com as incorporações do pensamento marxista. Na sequência de sua obra (pós-pedagogia do oprimido), nos anos setenta, notaremos uma certa “limpeza do terreno teórico” na tentativa de desfazer o “amalgama” e encampar referências marxistas, à exemplo dos escritos de Antonio Gramsci (SCOCUGLIA, 1999a, p. 55)<sup>245</sup>.

---

<sup>245</sup> Embora a pesquisa em questão não focalize diretamente esse tópico, deve-se mencionar, ademais, o profundo impacto que as vivências pedagógicas e culturais de Paulo Freire, durante a década de 1970, nos países africanos de língua portuguesa, como Guiné-Bissau, Cabo Verde, Angola e São Tomé e Príncipe, exerceram posteriormente sobre a pedagogia do(a) oprimido(a). Aí, enfatizamos os encontros enriquecedores com educadores e educadoras locais, as experiências de gestão pedagógica, as interações dialógicas com os(as) estudantes, os contatos diretos com as comunidades marginalizadas e oprimidas, bem como a imersão nas obras de autores revolucionários africanos, a exemplo de Amílcar Cabral, cujas ideias exerceram uma profunda influência na perspectiva crítica do nosso autor. Essas experiências multifacetadas, dentre outras, constituíram um sólido alicerce para o desenvolvimento e aprimoramento da pedagogia freiriana (cf. CHACON, 2023, p. 75-77). Nesse sentido, destacam-se aqui duas relevantes obras freirianas que abordam profundamente as influências da experiência africana: *Cartas à Guiné-Bissau* e *A África ensinando a gente*. Além disso, sugerimos o cotejo de outros textos igualmente instigantes: a) o capítulo “Amílcar Cabral – pedagogo da revolução”, presente na obra freiriana

No capítulo anterior, enfatizamos a presença gramsciana na pedagogia do(a) oprimido(a), especialmente na apreciação que o filósofo sardo dedica ao senso comum<sup>246</sup>. Pela visada gramsciana, os(as) intelectuais orgânicos, alinhados(as) com um horizonte emancipatório das classes subalternas, desempenham uma função inestimável na edificação de uma perspectiva contra-hegemônica. Essa ação se manifesta não apenas através do desenvolvimento de um pensamento crítico que supere os limites do senso comum, mas também por intermédio de ações político-pedagógicas que articulam as narrativas do senso comum com os elementos presentes na esfera da teoria e ação política, num projeto classista emancipatório (cf. DURIGUETO, 2014, p. 292).

Em adição ao diálogo freiriano com a tradição marxista, cumpre-nos lembrar que, na tese III de *Ad Feuerbach*, Karl Marx (2007, p. 533) afirma que “[...] o próprio educador tem de ser educado”<sup>247</sup>. A preocupação com a formação política do(a) educador(a) emergia, desde então, na literatura marxiana. Nessa perspectiva, Gramsci ressaltou a dimensão dialética da educação, a qual relaciona a concepção de mundo dos subjugados – o senso comum – e a visão de mundo mais refinada, crítico-revolucionária – a filosofia da práxis (cf. MESQUIDA, 2011, p. 35). Efetivamente, essa perspectiva ascende a esferas mais radicais sob o auspício da pedagogia do(a) oprimido(a), e, nesses termos revolucionários, podemos compreender melhor a natureza da educação em Paulo Freire.

No humanismo pedagógico freiriano, a educação dos(as) educadores(as) contempla, obviamente, a dimensão formal e continuada dos estudos acadêmicos, o compromisso com a

---

*Pedagogia da Tolerância*; b) *Paulo Freire e Amílcar Cabral*: a descolonização das mentes, de autoria de José Eustáquio Romão e Moacir Gadotti; c); e a não menos importante “*Guiné-Bissau*: nação africana forjada na luta”, do próprio Amílcar Cabral (cf. Referências bibliográficas).

<sup>246</sup> Em obra coletiva, situada entres suas publicações tardias, Paulo Freire afirma: “para mim o caminho gramsciano é fascinante. É nessa perspectiva que me coloco. No fundo tudo isso tem a ver com o papel do chamado intelectual, que Gramsci estuda tão bem e tão amplamente” (GADOTTI; FREIRE; GUIMARÃES, 2015, p. 97). Não obstante, é necessário destacar tal aproximação como apenas pontual. Indubitavelmente, Paulo Freire não figura entre os pensadores gramscianos. A ênfase conferida, nesta tese, a sua conexão com o filósofo da Sardenha pretende apenas enfatizar a consonância da pedagogia política freiriana com a tradição marxista. Não obstante o reconhecimento de dissonâncias primordiais entre os autores, observamos que uma análise mais aprofundada das relações teóricas entre eles excede os limites desta tese. Dessarte, na continuação do trecho mencionado, Freire evidencia com precisão o sentido de sua convergência com Gramsci. Assim: “para mim, se a classe trabalhadora não teoriza a sua prática é porque a burguesia a impede de fazê-la. Não porque ela seja naturalmente incompetente para tal. Por outro lado, o papel do intelectual revolucionário não é o de depositar na classe trabalhadora, que também é intelectual, os conteúdos da teoria revolucionária, mas o de, aprendendo com ela, ensinar a ela (GADOTTI; FREIRE; GUIMARÃES, 2015, p. 97).

<sup>247</sup> Em referência direta à tese III de *Ad Feuerbach*, de Marx, Freire comenta: “[...] o partido revolucionário que se recusa a aprender com as massas populares, rompendo assim a unidade dialética entre ensinar e aprender, já não é revolucionário, mas elitista. Esquece uma fundamental advertência de Marx em sua Terceira Tese sobre Feuerbach: ‘O educador também precisa ser educado’” (FREIRE, 215a, p. 231).

pesquisa científica<sup>248</sup> e com a reflexão sócio-histórica e filosófica<sup>249</sup>. Mas a educação dos(as) educadores(as) implica também a abertura ao universo dos(as) próprios(as) estudantes(as)<sup>250</sup>. Na perspectiva em questão, “[...] ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo” (FREIRE, 2016a, p. 120)<sup>251</sup>.

Destarte, Paulo Freire (2001, p. 260) adota uma postura contundente diante da tendência das pedagogias hegemônicas em “[...] dicotomizar o saber do senso comum do outro saber, mais sistemático, de maior exatidão [...]”. Ora, no decurso histórico brasileiro, a negação dos saberes tradicionais e experienciais dos povos originários, dos(as) ribeirinhos(as), da comunidade sem-terra e dos(as) desabrigados(as), da negritude, dos trabalhadores(as) do campo e da cidade, além de tantos outros grupos socialmente oprimidos, tem se manifestado como política necrófila de silenciamento, negação da própria humanidade e da história de resistência e contracultura dos(as) subalternizados(as) (vide ARROYO, 2023).

Nesse cenário, Miguel G. Arroyo (*op. cit.*) destaca que, embora a profunda negação do ser e dos saberes dos(a) esfarrapados(as) do mundo seja uma característica histórica ainda persistente, outra constante histórica marca presença na própria cultura marginalizada, no saber da experiência comum: a resistência diante da negação da humanidade das(os) deserdadas(os) do mundo. Desse modo, valorizar o senso comum significa reconhecer os “saberes de vivências de re-existências feitos, aprendidos como herdeiros e testemunhas de persistentes re-existências a persistentes ameaças da vida” (ARROYO, 2023, p. 35).

Em tal horizonte, ressoa a interpelação freiriana:

---

<sup>248</sup> A perspectiva freiriana apenas destaca que “[...] o rigor científico, o rigor acadêmico, não é uma categoria metafísica. Ele é uma categoria histórica, assim como o saber tem uma historicidade. A ciência que exige rigor não é nenhum a priori da história. A ciência se constitui na história, como nós nos constituímos historicamente. A ciência é uma criação humana, histórica e social” (GADOTTI; FREIRE; GUIMARÃES, 2015, p. 83).

<sup>249</sup> “O fato, porém, de que ensinar ensina o ensinante a ensinar um certo conteúdo não deve significar, de modo algum, que o ensinante se aventure a ensinar sem competência para fazê-lo. Não o autoriza a ensinar o que não sabe. A responsabilidade ética, política e profissional do ensinante lhe coloca o dever de se preparar, de se capacitar, de se formar antes mesmo de iniciar sua atividade docente. Esta atividade exige que sua preparação, sua capacitação, sua formação se tornem processos permanentes. Sua experiência docente, se bem percebida e bem vivida, vai deixando claro que ela requer uma formação permanente do ensinante. Formação que se funda na análise crítica de sua prática” (FREIRE, 2001, p. 259-260).

<sup>250</sup> “Desta maneira, o educador já não é o que apenas educa, mas o que, enquanto educa, é educado, em diálogo com o educando que, ao ser educado, também educa. Ambos, assim, se tornam sujeitos do processo em que crescem juntos e em que os ‘argumentos de autoridade’ já não valem” (FREIRE, 2016c, p. 120).

<sup>251</sup> Curiosamente, essa expressão consolidou-se como um lema amplamente difundido nos meios pedagógicos e em diversos espaços escolares brasileiros. Entretanto, a apreensão de sua significação mais profunda cedeu lugar a uma interpretação caricatural e predominantemente estética da frase. Como resultado, ela também se tornou objeto de diversas críticas, inclusive por autores marxistas. De acordo com Saviani (2021, p. 174), “esse aforismo é uma frase de efeito, bastante atraente. Mas... qual seu conteúdo? Dir-se-ia que se trata de um slogan”.



Quem, melhor que os oprimidos, se encontrará preparado para entender o significado terrível de uma sociedade opressora? Quem sentirá, melhor que eles, os efeitos da opressão? Quem, mais que eles, para ir compreendendo a necessidade da libertação? Libertação a que não chegarão pelo acaso, mas pela práxis de sua busca; pelo conhecimento e reconhecimento da necessidade de lutar por ela (FREIRE, 2016c, p. 65).

A valorização do senso comum do(a) oprimido(a), ou seja, o reconhecimento do “saber de pura experiência feito” (FREIRE, 2015b, p. 25) não implica, porém, na supressão do estímulo à capacidade crítica do(a) alfabetizando(a)<sup>252</sup>. Na verdade, Paulo Freire destaca o respeito à curiosidade ingênua, valorizando o conhecimento que, embora não possua a rigorosidade científico-metodológica e filosófica, constitui-se como ponto de partida para sua própria superação. Logo, o objetivo fundamental é que a(o) educanda(o) possa realizar uma passagem da ingenuidade para a criticidade ou, nos termos freirianos, da curiosidade ingênua para uma curiosidade epistemológica. De acordo Freire, “a superação e não ruptura se dá na medida em que a curiosidade ingênua, sem deixar de ser curiosidade, pelo contrário, continuando a ser curiosidade, se critica” (FREIRE, *op. cit.*, p. 32).

Dessa forma, torna-se perceptível certa convergência entre os pensamentos de Freire e Gramsci no âmbito da dinâmica educacional e sociopolítica. Ambos compartilham a convicção de que a relação entre intelectuais e pessoas menos letradas<sup>253</sup> não deve se limitar ao domínio do senso comum. Bem ao contrário, visam a conduzir estas dialogicamente em direção a uma concepção da existência que interpele e problematize profundamente a realidade circundante. Trata-se, assim, em lugar de restringir a atividade científica, “[...] construir um bloco intelectual-moral que torne politicamente possível um progresso intelectual em massa e não apenas de escassos grupos intelectuais (GRAMSCI, Q 11, §16, p. 1385-1385)<sup>254</sup>.

As implicações políticas derivadas da abertura ao senso comum, à curiosidade e à promoção da reflexão educacional crítica assumem facetas variadas. No entanto, um aspecto

---

<sup>252</sup> “Respeitar a ‘leitura de mundo’ do educando, saber escutá-lo, não significa, já deixei isto claro, concordar com ela, a leitura de mundo, ou a ela se acomodar, assumindo-a como sua. Respeitar a leitura de mundo do educando não é também um jogo tático com que o educador ou educadora procura tornar-se simpático ao educando. É a maneira correta que tem o educador de, com o educando e não sobre ele, tentar a superação de uma maneira mais ingênua por outra mais crítica de inteligir o mundo” (FREIRE, 2015b, p. 120).

<sup>253</sup> Sob a questão do analfabetismo, dos(as) iletrados(as), Paulo Freire revela algo não tão surpreendente: “[...] muitos analfabetos e semianalfabetos, do ponto de vista linguístico, são, porém, politicamente ‘letrados’, muito mais do que certos letrados eruditos. E não há nisto nenhuma razão de espanto. A prática política daqueles, sua experiência nos conflitos – no fundo a parteira real da consciência – lhes ensina o que os últimos não aprendem ou não conseguem aprender nos seus livros” (FREIRE, 2015a, p. 148).

<sup>254</sup> “[...] ma appunto per costruire un blocco intellettuale-morale che renda politicamente possibile un progresso intellettuale di massa e non solo di scarsi gruppi intellettuali” (GRAMSCI, Q 11, §16, p. 1385-1385).

discutido por Paulo Freire ganha destaque, qual seja, sua preocupação ético-política com uma educação emancipatória, contraposta ao silenciamento promovido por quaisquer manifestações de um modelo educacional nutricionista: “não podemos, numa perspectiva democrática, transformar uma classe de alfabetização no espaço que se proíbe toda reflexão em torno da razão de ser dos fatos, nem tão pouco num comício libertador” (FREIRE, 2015b, p. 81).

A partir desse cenário, cabe ressaltar agora a crítica freiriana à denominada teoria da ação antidialógica, isto é, o fundamento da ação burguesa e suas características preponderantes: “a conquista”, “dividir para manter a opressão”, “a manipulação” e a “invasão cultural” (cf. FREIRE, 2016, p. 214). Ora, na perspectiva freiriana, a ação cultural emancipatória incide na estrutura social com um ímpeto transformador cujo propósito consiste em desfazer os grilhões objetivos das relações opressivas (ação dialógica). Em contrapartida, observa-se também uma ação dominadora nutrida por um intento reacionário de perpetuação da lógica opressora vigente (ação antidialógica). Tais processos desdobram-se, portanto, num complexo jogo histórico-dialético entre os polos de “permanência-mudança” (cf. *Idem*, 2016c, p. 127).

Contudo, Paulo Freire nos adverte, mais uma vez, dos riscos iminentes de se utilizar das estratégias antidialógicas com pretensões revolucionárias. Na perspectiva da pedagogia do(a) oprimido(a), a massificação da classe oprimida pelos partidos revolucionários apenas reproduz uma lógica necrófila, alienadora e, portanto, desumanizante<sup>255</sup>. Assim, remetemos a uma citação com cujo contexto teórico dialogamos já no capítulo primeiro, que, segundo o humanismo freiriano “a ação política junto aos oprimidos tem de ser, no fundo, ‘ação cultural’ para a liberdade, por isto mesmo, ação com eles” (FREIRE, 2016c, p. 97).

---

<sup>255</sup> “Tenho ainda bem viva na memória a afirmação de quatro educadores alemães, da antiga Alemanha Oriental, numa noite dos começos dos anos 1970, na casa de um deles. Falou um, com a anuência dos demais: ‘Li, recentemente, a edição alemã de seu livro, Pedagogia do oprimido. Achei muito bom que você tivesse criticado a ausência de participação dos estudantes nas discussões em torno do conteúdo programático. Nas sociedades burguesas’, continuou categórico, ‘é importante falar sobre isto e agitar os estudantes em torno do assunto. Aqui, não. Nós sabemos o que os estudantes devem saber’. Daí em diante, depois do que lhes disse, em resposta, foi difícil manter a conversa em bom ritmo. A visita se encerrou e eu me recolhi à casa do amigo que me hospedava mais cedo que esperava. Levei algum tempo para dormir. Pensei não apenas no que acabara de ouvir naquela noite em Berlim, mas no que ouvira durante o dia todo, reunido com um grupo de jovens cientistas, pesquisadores universitários. O contraste era enorme. Os moços criticavam o autoritarismo do regime, para eles retrógrado, antidemocrático, arrogante. Sua crítica, porém, era feita de dentro e não de fora da opção socialista. Os educadores com quem acabara de estar eram a expressão daquilo sobre e contra que me haviam falado os moços cientistas. Cusei a dormir pensando no excesso de certeza com que aqueles educadores ‘modernos’ faziam seu discurso, sua declaração de fé inabalável: ‘Aqui, não. Nós sabemos o que os estudantes devem saber’. Esta é, sempre, a certeza dos autoritários, dos dogmáticos, de que sabem o que as classes populares sabem, de que sabem o de que elas precisam, mesmo sem falar com elas. Por outro lado, o que as classes populares já sabem, em função de sua prática na prática social, é de tal maneira ‘irrelevante’, ‘desarticulado’, que não faz sentido para autoritários e autoritárias. O que faz sentido para eles e para elas é o que vem de suas leituras, e o que escrevem em seus textos. É o que já sabem em torno do saber que lhes parece fundamental e indispensável e que, em forma de conteúdos, deve ser ‘depositado’ na ‘consciência vazia’ das classes populares” (FREIRE, 2016b, p. 160-161).

Se uma liderança revolucionária, encarnando, desta forma, uma visão humanista – de um humanismo concreto e não abstrato – pode ter dificuldades e problemas, muito maiores dificuldades e problemas terá ao tentar, por mais bem-intencionada que seja, fazer a revolução para as massas oprimidas. Isto é, fazer uma revolução em que o com as massas é substituído pelo sem elas, porque trazidas ao processo através dos mesmos métodos e procedimentos usados para oprimi-las. Estamos convencidos de que o diálogo com as massas populares é uma exigência radical de toda revolução autêntica. Ela é revolução por isto (FREIRE, 2016c, p. 199-200).

Posto isso, analisemos as características da ação antidialógica, conforme expressas na obra *Pedagogia do oprimido*. “A conquista” evoca a realidade de subjugação e aviltamento impostos à pessoa dominada, implicando a negação de sua autonomia e da plenitude de seu ser como humano, relegando-a, assim, à condição de objeto de exploração ou, quiçá, de “libertação”. Sob essa lente interpretativa, a questão vai além da esfera econômica, estendendo-se também ao domínio espiritual, “[...] roubando ao oprimido, conquistando sua palavra também, sua expressividade, sua cultura” (*Idem*, 2016, p. 215).

"A divisão para manutenção" constitui, em si mesma, um fator potencializador da alienação: “quanto mais se pulverize a totalidade de uma área em ‘comunidades locais’ [...], tanto mais intensifica a alienação. E, quanto mais alienados mais fácil dividi-los e mantê-los divididos” (*Idem*, 2016c, p. 220). A pedagogia da libertação enfatiza, assim, a importância de uma leitura na qual o ser para si do(a) oprimido(a) se revela também como classe para si. Ora, tal inferência denota que o embate da classe oprimida não se restringe às problemáticas tangenciais, sindicais e correlatas, mas se destina primordialmente, embora não exclusivamente, à suplantação da lógica opressora do capitalismo, da divisão da sociedade em classes.

Por sua vez, “a manipulação” se define como um artefato ideológico utilizado para a preservação do *status quo*, para a homogeneização das massas e para a criação de ilusões na esfera popular. “A manipulação se faz por toda a série de mitos a que nos referimos. Entre eles, mais este: o modelo que a burguesia se faz de si mesma às massas com possibilidade de sua ascensão” (*Ibidem*, p. 227).

Através da manipulação, os indivíduos são gradualmente envolvidos em um estado de “anestesia” que os priva da percepção da realidade opressiva que enfrentam, silenciando suas vozes e, conseqüentemente, facilitando a perpetuação da dominação. Este fenômeno surge

como resultado de estratégias culturais e ideológicas politicamente engendradas, as quais contribuem para a formação de uma cultura do silêncio<sup>256</sup>.

Na perspectiva freiriana, a manipulação pressupõe uma estratégia autoritária, contrária ao diálogo, tornando-se, pois, incompatível com a luta revolucionária e emancipatória<sup>257</sup>. Nesse sentido, Freire provoca também os(as) agentes revolucionários, ao constatar que, “enquanto populista, porém, na medida em que simplesmente manipula em lugar de lutar pela verdadeira organização popular, este tipo de líder em pouco ou quase nada serve à revolução” (FREIRE, 2016c, p. 231).

Nesse horizonte, considere-se a advertência de Gramsci:

A filosofia da práxis [...] não é o instrumento de governo de grupos dominantes para obter consentimento e exercer hegemonia sobre classes subalternas; é a expressão dessas classes subalternas que desejam educar a si mesmas na arte do governo e que têm interesse em conhecer todas as verdades, mesmo as desagradáveis, e evitar as ilusões (impossíveis) da classe superior e, ainda mais, de si mesmas (Q 11, §41, p. 1320).

“A invasão cultural”, em última análise, serve à causa da dominação. Nesse viés, ela se manifesta como uma dualidade intrínseca: é ela mesma dominação e, simultaneamente, é tática de dominação (cf. FREIRE, 2016c, p. 235). Através dela, ocorre uma apropriação do(a) invadido(a), ao mesmo tempo que se busca legitimar a dominação pela falsa alegação da superioridade inerente ao(à) invasor(a). A invasão cultural relega as pessoas do “espaço invadido” à condição de simples objetos e desfigura profundamente a cultura invadida; “[...] desrespeitando as potencialidades do ser a que condiciona, a invasão cultural é a penetração que fazem os invasores no contexto cultural dos invadidos, impondo a estes sua visão do mundo, enquanto lhes freiam a criatividade, ao inibirem sua expansão” (*Op. cit.*, p. 234).

Nessa configuração, o avanço das sociedades burguesas e o ideal capitalista de modernização<sup>258</sup>, assemelhando-se a um “cavalo de Tróia”, carregam consigo “[...] ‘a invasão

---

<sup>256</sup> No ideário freiriano, a cultura do silêncio se manifesta na negação do ser do(a) oprimido(a), de sua vocação ontológica, expressividade, criatividade e autonomia. Noutros termos, a cultura do silêncio é a imposição de “[...] formas especiais de consciência dominada” (FREIRE, 2015a, p. 114).

<sup>257</sup> “Os discursos e as práticas dogmáticas da esquerda estão errados não porque são ideológicos, mas porque a sua é uma ideologia que concorre para a interdição da curiosidade dos homens e das mulheres e contribui para sua alienação, ‘Não penso autenticamente se os outros também não pensam. Simplesmente, não posso pensar pelos outros nem para os outros nem sem os outros’. Esta é uma afirmação que, pelo caráter dialógico nela implícito, incomoda os autoritários” (*Idem*, 2016b, p. 162).

<sup>258</sup> Paulo Freire jamais se opôs ao progresso científico e tecnológico. O cerne da questão aqui não reside em um saudosismo reacionário que preconiza o retorno a uma sociedade arcaica, de tecnologia rudimentar. Ao invés disso,

cultural' que deforma o ser da sociedade invadida, a qual chega a ser uma espécie de caricatura de si mesma" (FREIRE, 2016a, p. 109).

Vale reiterar, conforme Paulo Freire, que:

Apesar da evidência, talvez não seja demasiado afirmar que a constatação da cultura do silêncio implica no [sic] reconhecimento da cultura dominante e que ambas, ao não se gerarem a si próprias, se constituem nas estruturas de dominação. A cultura do silêncio, tanto quanto dominadores e dominados, se encontra em relação dialética e não de oposição simétrica com a cultura dominante. Por outro lado, nem tudo o que compõe a cultura do silêncio é pura reprodução ideológica da cultura dominante. Nela há também algo próprio aos oprimidos em que se amuralham, como dissemos na primeira parte deste trabalho, para defender-se, preservar-se, sobreviver. Daí a necessidade já salientada de a liderança revolucionária conhecer não apenas as debilidades desta cultura, mas também sua potencialidade de rebelião (FREIRE, 2015a, p. 114-115).

Apesar do amplo domínio ideológico das políticas imperialistas refletido na invasão cultural, a pedagogia do(a) oprimido(a) insiste radicalmente na persistente dimensão contra-hegemônica, na resistência e rebeldia subjacente às culturas invadidas. Nesse sentido, a cultura popular também expressa “resistências à desumanização mais cruel, persistente em nossa história: saber-se decretados pelos padrões de poder, de pensar, de saber com deficiência originária de humanidade – subumanos. Logo decretados inumanizáveis” (ARROYO, 2023, p. 65; e, *idem*, 2015).

Em última análise, Paulo Freire contrasta as características da ação antidualógica com as da ação dialógica, as quais se configuram da seguinte maneira: a “co-laboração”, a “união”, a “organização” e a “síntese cultural” (cf. FREIRE, 2016c, p. 257). Enquanto na dinâmica da dominação ocorre uma relação de coisificação do(a) dominado(a), na prática da “co-laboração” surge um processo cooperativo no qual os sujeitos se reúnem para a transformação da realidade. A liderança revolucionária, portanto, deve estabelecer uma relação de íntima comunhão com o povo. Em tal conjuntura, também se vislumbra a união em prol da libertação, dado que “ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão” (FREIRE, 2016, p. 95). Na superação da divisão, instaura-se, pois, a possibilidade de conscientização crítica das massas, de reconhecimento de si como classe oprimida (cf. *Idem*, 2016c, p. 257-259).

---

o que o nosso autor enfatiza é que “[...] a modernização tecnológica não traz consigo, necessariamente, a criticização das massas populares, uma vez que, não sendo neutra, depende da ideologia que a ilumina” (FREIRE, 2015a, p. 195).

A organização se revela como uma dimensão pedagógica na qual liderança e povo desenvolvem conjuntamente o aprendizado e a ação cultural. Nas palavras de Freire, “se, para a elite dominadora, a organização é a de si mesma, para a liderança revolucionária, a organização é a dela com as massas populares” (FREIRE, 2016c, p. 273). Ademais, ele nos lembra que a organização revolucionária envolve uma consciente “pronúncia” do mundo. É por meio do reconhecimento da práxis coletiva e popular que o mundo é “vocalizado” para ser transformado. Noutras palavras,

Não há “pronúncia” do mundo sem consciente ação transformadora sobre o mesmo. “Ação consciente” a que Marx várias vezes se referiu. Mas é necessário sublinhar-se, também, que há diferentes maneiras de “pronunciar o mundo”. A das classes dominantes, que determina o silêncio das classes dominadas ou a aparência de sua voz, na sua recuperação por aquelas, e a das classes dominadas, que demanda sua organização revolucionária para a abolição das estruturas de opressão (*Idem*, 2015a, p. 80).

Finalmente, na “síntese cultural”, ocorre a superação da cultura opressora e alienante. Nesse ponto, enfrenta-se o desafio das diferentes perspectivas de mundo entre as lideranças e as massas. Isso não implica a negação das diferenças, mas a rejeição da imposição de uma sobre a outra. Conforme Paulo Freire, a superação da imposição cultural sobre a classe subjugada é uma exigência fundamental para a libertação: “neste sentido é que toda revolução, se autêntica, tem de ser também revolução cultural”<sup>259</sup> (*Idem*, 2016c, p. 276).

Outrossim, o educador pernambucano nos adverte de que:

[...] uma pedagogia revolucionária exige também que as relações entre partido revolucionário e classe dominada se verifiquem de tal forma que o partido, no

---

<sup>259</sup> Convém destacar aqui: “[...] a ação cultural para a libertação se realiza em oposição às classes dominantes, enquanto a revolução cultural se faz com a revolução já no poder. Os limites da ação cultural para a libertação se encontram na realidade opressora mesma e no silêncio imposto às classes dominadas pelas classes dominantes. São esses limites os que determinam as táticas a serem usadas, que são necessariamente diferentes das empregadas na revolução cultural. Enquanto a ação cultural para a libertação enfrenta o silêncio como dado concreto e como realidade introjetada, a revolução cultural o confronta apenas como introjeção. Ambas são um esforço através do qual se nega, culturalmente, a cultura dominante, mas a revolução cultural já conta com as novas bases materiais que viabilizam aquela negação. A nova cultura que nasce no seio da velha que é negada não está isenta, porém, de uma permanente análise crítica. É que a revolução cultural não é imobilista. A ação cultural para a libertação e a revolução cultural implicam na [*sic*] comunhão entre os líderes e as massas populares, como sujeitos da transformação da realidade. Na revolução cultural, porém, esta comunhão é tão íntima que líderes e povo se tornam um só corpo e permanente processo de autoavaliação. Em dois pontos, porém, não há diferença entre a ação cultural para a libertação e a revolução cultural. Ambas têm na ‘dialética da sobredeterminação’ a sua explicação necessária e são ambas conscientizadoras. Ser consciente, numa como na outra, não é um ‘slogan’ nem expressão de idealismo, mas a forma radical de ser dos seres humanos” (FREIRE, 2015a, p. 138-139).

seu papel de consciência crítica das massas populares, não lhes coloque obstáculos ao processo de sua criticização (FREIRE, 2015a, p. 236).

Nos termos freirianos, o processo de conscientização não se concretiza como simples prescrição partidária, senão como um processo de síntese cultural que, efetivamente, apenas pode florescer no contexto da práxis revolucionária. Nesses termos, a consciência de classe requer uma prática coletiva, profundamente dialógica, que, por conseguinte, promove um conhecimento consoante aos interesses e desafios reais da classe oprimida.

Embora a estrutura opressora tenda a resistir ao questionamento e obstaculize a abertura para o diálogo, torna-se fundamental a adoção de uma postura dialógica, capaz de refletir criticamente, inclusive, a negação do próprio diálogo (cf. *Idem*, 2016c, p. 110). Nessa perspectiva, surge o necessário questionamento sobre o sentido do diálogo na pedagogia do(a) oprimido(a). Ora, como nos lembra Freire:

E que é o diálogo? É uma relação horizontal de A com B. Nasce de uma matriz crítica e gera criticidade (Jaspers). Nutre-se do amor, da humildade, da esperança, da fé, da confiança. Por isso, só o diálogo comunica. E quando os dois polos do diálogo se ligam assim, com amor, com esperança, com fé um no outro, se fazem críticos na busca de algo. Instala-se, então, uma relação de simpatia entre ambos. Só aí há comunicação (*Idem*, 2014b, p. 141).

Nesse ponto, revisitamos a temática das virtudes teologais, as quais, associadas à humildade<sup>260</sup>, são apreendidas como pilares do diálogo. Sob tal perspectiva, a questão não expressa um sentimentalismo religioso inócuo ou uma intencionalidade simplesmente romanesca. Antes, trata-se de considerar os elementos constitutivos da prática dialógica no contexto de uma teoria revolucionária. Aqui avulta a preocupação freiriana em interpelar as

---

<sup>260</sup> “Não há, por outro lado, diálogo, se não há humildade. A pronúncia do mundo, com que os homens o recriam permanentemente, não pode ser um ato arrogante. O diálogo, como encontro dos homens para a tarefa comum de saber agir, se rompe, se seus polos (ou um deles) perdem a humildade. Como posso dialogar, se alieno a ignorância, isto é, se a vejo sempre no outro, nunca em mim? Como posso dialogar, se me admito como um homem diferente, virtuoso por herança, diante dos outros, meros ‘isto’, em quem não reconheço outros eu? Como posso dialogar, se me sinto participante de um ‘gueto’ de homens puros, donos da verdade e do saber, para quem todos os que estão fora são ‘essa gente’, ou são ‘nativos inferiores’? Como posso dialogar, se parto de que a pronúncia do mundo é tarefa de homens seletos e que a presença das massas na história é sinal de sua deterioração que devo evitar? Como posso dialogar, se me fecho à contribuição dos outros, que jamais reconheço, e até me sinto ofendido com ela? Como posso dialogar, se temo a superação e se, só em pensar nela, sofro e definho? A autossuficiência é incompatível com o diálogo. Os homens que não têm humildade ou a perdem, não podem aproximar-se do povo. Não podem ser seus companheiros de pronúncia do mundo. Se alguém não é capaz de sentir-se e saber-se tão homem quanto os outros, é que lhe falta ainda muito que caminhar, para chegar ao lugar de encontro com eles. Neste lugar de encontro, não há ignorantes absolutos, nem sábios absolutos: há homens que, em comunhão, buscam saber mais” (FREIRE, 2016c, p. 137-138).

ações revolucionárias, contemplando, dessa forma, as dimensões da alteridade e da apreciação das diferenças, temáticas que, como se delineou no segundo capítulo, possuem um caráter fundamental em sua antropologia filosófica.

O diálogo é, sob essa perspectiva, característica própria da existência humana; entretanto, ele é negado nas relações em que alguns homens, mulheres e pessoas não-binárias são transformados(as) em “seres para outro(a)”, submetidos a uma coisificação sacrificial, a fim de preservar intactas as estruturas das relações capitalistas. Nesse horizonte, complementa Freire, “o diálogo é o encontro amoroso dos homens que, mediatizados pelo mundo, o ‘pronunciam’, isto é, o transformam, e, transformando-o, o humanizam para a humanização de todos” (FREIRE, 2020, p. 51). Nesse mesmo lugar, Paulo Freire admite que ser dialógico, numa perspectiva humanista radical, não consiste apenas em autodeclarar-se como tal, porém em efetivamente vivenciar uma relação de abertura ao(à) outro(a)<sup>261</sup>. Ser dialógico implica a recusa da invasão cultural, da manipulação e da coisificação e massificação do povo<sup>262</sup>. Além disso, pressupõe, essencialmente, o comprometimento com a perene transformação da realidade.

Na obra *Extensão ou comunicação*, Paulo Freire explicita também o conceito de diálogo numa perspectiva didático-pedagógica, conforme apresentada por ele na pedagogia do(a) oprimido(a):

O que se pretende com o diálogo não é que o educando reconstitua todos os passos dados até hoje na elaboração do saber científico e técnico. Não é que o educando faça adivinhações ou que se entretenha num jogo puramente intelectualista de palavras vazias. O que se pretende com o diálogo, em qualquer hipótese (seja em torno de um conhecimento científico e técnico, seja de um conhecimento “experencial”), é a problematização do próprio conhecimento em sua indiscutível reação com a realidade concreta na qual se gera e sobre a qual incide, para melhor compreendê-la, explicá-la, transformá-la (*Ibidem*, p. 65).

---

<sup>261</sup> “Eu não posso, em minha opinião, proclamar a minha opção por uma sociedade socialista, participativa, em que ao final, as classes trabalhadoras assumem a história em suas mãos e, ao mesmo tempo, rejeitar uma estudante que tem uma visão crítica a meu respeito, perguntando para ela: você sabe quem eu sou? Para mim, não é possível fazer um discurso sobre a libertação e revelar o meu comportamento com uma profunda desconfiança nas massas populares. Não é possível falar de participação democrática e quando as massas vêm para a praça e pretendem falar, dizer: “O povo veio e vai estragar a democracia.” Por esta razão, a virtude da coerência é uma virtude libertadora. Ela vai se desenrolando e respondendo às demandas que a prática propõe” (FREIRE, 2021b, p. 392-393). No encontro ocorrido no Teatro San Martín, em Buenos Aires, Paulo Freire dirigiu-se aos educadores argentinos numa reunião de líderes, preparatória para a participação da CEAAL na Assembleia Mundial de Educação de Adultos. Este evento, registrado no documento “Paulo Freire en Buenos Aires”, representa a síntese de sua palestra proferida em 1985 (cf. Ref. Bibliográficas: Documentos; ali, BRANDÃO, 2021, p. 387ss.).

<sup>262</sup> “Massificação é desumanização, é alienação” (FREIRE, 2020, p. 50).



A abertura dialógica, no contexto da crítica didático-pedagógica, não implica a anulação da figura docente<sup>263</sup>, dos saberes técnico-científicos e filosóficos. A crítica em questão se dirige, primordialmente, ao tecnicismo, compreendido como perspectiva que reduz a educação à qualificação acrítica de mão de obra, destinada exclusivamente a atender às demandas do mercado capitalista<sup>264</sup>. A dialogicidade da educação se revela como uma expressão de franca receptividade ao questionamento, à incerteza e à capacidade crítica do(a) educando(a). Próprio do humano, tal fenômeno se realiza enquanto profunda sensibilidade em relação à realidade do(a) outro(a), aos seus domínios de sentido e significado.

Com efeito, o humanismo freiriano pretende um alinhamento dialógico com a classe oprimida, engajando-se em ações pedagógicas capazes de superar as práticas educativas descontextualizadas e alienantes, e visando, de modo inverso, à efetivação do processo de conscientização. Esse processo se realiza também como uma conquista da linguagem, isto é, da habilidade para a expressão verbal, da análise dos significados e sua contextualização histórica e social, com a finalidade de fomentar a emancipação das pessoas oprimidas, conduzindo-as dialogicamente a uma participação efetiva na esfera civil e, inclusive, à apropriação desta última. No âmago dessas reflexões, institui-se um vigoroso apelo político e profético cuja radicalidade se orienta socialmente para a libertação dos estratos sociais oprimidos. Reside aqui, portanto, um ímpeto esperançoso e utópico proeminente, associado a um comprometimento revolucionário (cf. CAMBI, 1999, p. 622), posto que, nas palavras de Paulo Freire, “a realidade pode ser transformada e deve ser transformada” (FREIRE; FREIRE; OLIVEIRA, 2014, p. 48).

---

<sup>263</sup> “O diálogo entre professoras ou professores e alunos ou alunas não os torna iguais, mas marca a posição democrática entre eles ou elas. Os professores não são iguais aos alunos por n razões, entre elas porque a diferença entre eles os faz ser como estão sendo. Se fossem iguais, um se converteria no outro. O diálogo tem significação precisamente porque os sujeitos dialógicos não apenas conservam sua identidade, mas a defendem e assim crescem um com o outro. O diálogo, por isso mesmo, não nivela, não reduz um ao outro. Nem é favor que um faz ao outro. Nem é tática manhosa, envolvente, que um usa para confundir o outro. Implica, ao contrário, um respeito fundamental dos sujeitos nele engajados, que o autoritarismo rompe ou não permite que se constitua. Assim também a licenciosidade, de forma diferente, mas igualmente prejudicial” (FREIRE, 2016b, p. 162-163).

<sup>264</sup> “Na formação não dicotomizo a capacitação técnico-científica do educando dos conhecimentos necessários ao exercício de sua cidadania. Na visão pragmático-tecnicista, contida em discursos reacionariamente pós-modernos, o que vale é a transferência de saberes técnicos, instrumentais, com que se assegure boa produtividade ao processo produtivo” (*Idem*, 2020, p. 94)

#### 4.2.1 Método Paulo Freire

Academicamente, o termo método é interpretado, amiúde, como uma perspectiva que delineia um percurso específico, caracterizado por uma lógica de aplicação formal, na condução de determinada pesquisa. No entanto, é crucial reconhecer que Paulo Freire nunca almejou o desenvolvimento de um método original sob esses termos, tampouco uma técnica formal e padronizada de alfabetização.

A pedagogia da(o) oprimida(o), portanto, não se limita à elaboração de uma metodologia consagrada; bem ao contrário, essa prática proposta representa apenas um desdobramento, entre outros, de sua perspectiva filosófica, pedagógica e, conseqüentemente, de sua crítica social. Trata-se de uma dimensão prática, por assim dizer, da teoria freiriana, configurando-se como uma abordagem complexa e sempre contextual. Em outras palavras, é um exercício aberto ao diálogo, suscetível a mudanças e transformações, invariavelmente condicionado pela realidade histórica e social circunstante<sup>265</sup> (cf. CHACON, 2023, p. 33-34).

Nesse sentido, a advertência de Arroyo vem a propósito:

O mais importante na pedagogia da prática da liberdade e do oprimido não é que ela desvia o foco da atenção pedagógica deste para aquele método, mas dos objetos e métodos, dos conteúdos e das instituições para os sujeitos. Paulo não inventa metodologias para educar os adultos camponeses ou trabalhadores nem os oprimidos, mas reeduca a sensibilidade pedagógica para captar os oprimidos como sujeitos de sua educação, de construção de saberes, conhecimentos, valores e cultura. Outros sujeitos sociais, culturais, pedagógicos em aprendizados, em formação. Não propõe como educá-los, mas como se educam, nem como ensinar-lhes, mas como aprendem, nem como socializá-los, mas como se socializam, como se afirmam e se formam como sujeitos sociais, culturais, cognitivos, éticos, políticos que são (ARROYO, 2014, p. 27).

A dimensão metodológica não se configura, assim, como o aspecto mais substancial de sua proposta, ainda que desfrute de amplo reconhecimento internacional<sup>266</sup>. A pedagogia freiriana encontra-se imersa em uma abordagem mais filosófica da realidade social e

---

<sup>265</sup> “Quanto aos outros, os que põem em prática a minha prática, que se esforcem por recriá-la, repensando também meu pensamento. E ao fazê-lo, que tenham em mente que nenhuma prática educativa se dá no ar, mas num contexto concreto, histórico, social, cultural, econômico, político, não necessariamente idêntico a outro contexto” (FREIRE, 2015a, p. 22).

<sup>266</sup> Exemplo notável encontra-se em recente entrevista, concedida pelo pesquisador Heinz Peter Gerhardt (2019), na qual se nos relata que, “in Germany, the Paulo Freire method is also currently used to integrate refugees into the country, to guide people who work with Alzheimer’s patients and has served as an inspiration for a learning model used in kindergartens.

educacional, distanciando-se de uma estrita lógica de configuração metodológica e técnica nos processos educativos. À vista disso, Feitosa (1999, p. 2.) explicita que “[...] o próprio Paulo Freire entendia tratar-se muito mais de uma Teoria do Conhecimento do que de uma metodologia de ensino, muito mais um método de aprender que um método de ensinar”.

Em entrevista veiculada no documentário *Paulo Freire Contemporâneo*, nosso autor explicita essa perspectiva com enfática convicção:

Durante muito tempo, muita gente pensou em mim, ou falou em mim, como se eu fosse um especialista em métodos e técnicas de alfabetização de adultos. Não é que eu ache que ser um especialista em alfabetização de adultos é uma coisa inferior. De jeito nenhum! Eu acho uma coisa de uma importância enorme. Mas só que a minha, a minha preocupação desde o começo era um pouco, um pouco mais gulosa do que essa. Quer dizer, o que eu buscava, já naquela época, nos anos 50, era uma crítica à educação brasileira<sup>267</sup>.

No escrito “*Conscientização e alfabetização: uma nova visão do processo*”, Paulo Freire (1963) esboça um sistema de educação que tem início com uma prática de alfabetização, posteriormente conhecida como “Método Paulo Freire”<sup>268</sup>. O termo “sistema”, utilizado nesta análise, adquire uma conotação mais precisa da proposta freiriana, conduzindo-nos a um horizonte de maior amplitude e complexidade do que a simples designação metodológica. Nesses termos, Carlos Rodrigues Brandão considera o Método como a matriz fundamental de um abrangente sistema educacional:

Assim, o método foi a matriz construída e testada de um sistema de educação do homem do povo (e de todas as pessoas, por extensão) que imaginou poder inverter a direção e as regras da educação tradicional, para que os seus sujeitos, conscientes, participantes, fossem parte do trabalho de mudarem as suas vidas e a sociedade que, pelo menos em parte, as determina. Em Pernambuco este Sistema previa as seguintes etapas: 1ª) alfabetização infantil; 2ª) alfabetização de adultos; 3ª) ciclo primário rápido; 4ª) extensão universitária (universidade popular); 5ª) Instituto de Ciências do Homem (pensado para ser criado na Universidade Federal de Pernambuco); 6ª) Centro de Estudos Internacionais (com foco sobre questões do Terceiro Mundo) (BRANDÃO, 2003, p. 84).

<sup>267</sup> Esse excerto corresponde a transcrição nossa de entrevista concedida por Paulo Freire, reproduzida no documentário *Paulo Freire Contemporâneo* – Partes 1 e 2. Direção: Toni Venturi. Brasil, MEC, 2007. Acessado em: 09 jun 2022. O documentário, na íntegra, encontra-se disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=WfUVnc7TPq8>>. Canal Rede TVT. Consequentemente, a citação possui características próprias da oralidade.

<sup>268</sup> No entanto, devido à ampla difusão da expressão “Método Paulo Freire” e sua associação a uma significação em certa medida cristalizada que sugere uma abordagem educacional democrática, dialógica, humanista e radicalmente crítica, optamos por mantê-la nesta tese, embora com as devidas ressalvas.

A designação “Método Paulo Freire” consolidou-se, sobretudo, a partir da notória experiência de alfabetização de adultos na cidade de Angicos/RN, no início da década de 1960. No entanto, deve-se reconhecer que a experiência de Angicos não foi o primeiro esforço na implementação da práxis freiriana na dimensão da alfabetização de adultos. Antes disso, o autor pernambucano coordenara diversas iniciativas, incluindo ações no âmbito do setor de Educação e Cultura do Serviço Social da Indústria (SESI-PE) e no Movimento de Cultura Popular (MCP)<sup>269</sup>.

Interessa-nos, contudo, analisar tão somente os aspectos mais elementares das práticas freirianas de alfabetização, com o propósito de compreendê-las dentro do contexto da conscientização da classe oprimida. Consideremos inicialmente alguns princípios fundamentais. Em recente publicação, agora trazida à discussão, aventamos que o Método Paulo Freire se fundamenta em diversos postulados pedagógicos. Esses pressupostos são esboçados da seguinte forma:

a) a alfabetização como um ato essencialmente criativo e gerador, superando os limites da mera aquisição linguística para alcançar o domínio da expressão inventiva do coletivo humano;

b) a educação como uma complexa e inevitável interação com o contexto político e social, suscitando, então, reflexões sobre os condicionantes e as dinâmicas de poder presentes na realidade;

c) o reconhecimento de que a natureza dialógica das práticas pedagógicas demanda a urgente necessidade da comunicação horizontal e do intercâmbio de saberes como pilares fundamentais do processo educacional;

---

<sup>269</sup> “Na historiografia das práticas e das reflexões em torno das propostas de Paulo Freire para a alfabetização de adultos, no início dos anos sessenta, ganhou destaque a experiência de Angicos, Rio Grande do Norte, realizada em 1963 como o auxílio da Usaid e encerrada solenemente na presença do presidente Goulart, dos governadores da região Nordeste e do comandante do IV Exército, General Castelo Branco. Ocorre que um ano antes, na Paraíba, a Campanha de Educação Popular (Ceplar) já trabalhava com o chamado ‘Método Paulo Freire’. A campanha paraibana foi iniciada logo após as primeiras experimentações de Freire no Poço da Panela, em Recife. Durante vários meses de 1962 os líderes da CEPLAR fizeram cursos com a equipe do Serviço de Extensão Cultural da Universidade do Recife (SEC-UR) especialmente com Jarbas Maciel e com o próprio Freire. [...] A partir de agosto de 1963, a Ceplar, além de consolidar-se em Campina Grande, se expandiu na direção das cidades, vilas, sítios e povoados marcados por intensos conflitos entre as Ligas Camponesas e os proprietários rurais paraibanos. No final de 1963, início de 1964, a Ceplar trabalhava com 135 ‘círculos de cultura’ e, aproximadamente, 4 mil alfabetizando” (SCOCUGLIA, 2001, p. 19 e 21).

d) ênfase na indispensável inter-relação entre a decodificação textual e a decodificação da realidade circundante, em prol de uma abordagem holística que capacite os(as) educandos(a) a compreenderem tanto o texto quanto o contexto;

e) valorização das riquezas da realidade social, histórica e cultural das(os) alfabetizandas(os), estabelecendo-se assim uma conexão entre o saber erudito e o saber popular, como estratégia de fortalecimento e reconhecimento das múltiplas identidades;

f) reconhecimento de que o aprendizado adquire maior significado quando emerge da interação ativa do(a) educando(a) com o objeto (cf. CHACON, 2023, p. 47-48).

O Método se desenvolve, pois, a partir de etapas pontuais<sup>270</sup>. A primeira delas é a de investigação, destacando-se pelo exame meticuloso do universo vocabular e temático do grupo social em questão. O imperativo aqui subjacente consiste na prática da auscultação, na análise diligente e na acolhida generosa ao universo discursivo da comunidade local<sup>271</sup>. A investigação do arcabouço lexical e temático ocorre, assim, por intermédio de encontros informais com a população da região, promovendo um diálogo enriquecedor para a compreensão mais profunda do contexto linguístico e cultural popular<sup>272</sup>.

No entanto, a apreensão da vivência coletiva por meio da linguagem, do universo vocabular, não se limita à simples obtenção de material para a alfabetização por parte dos educadores e educadoras. Adicionalmente, almeja proporcionar um momento coletivo de descoberta, centrado nas inquietações, nas concepções intrínsecas ao universo dos educandos e educandas, nas aspirações de vida da comunidade. Logo, segundo Brandão (2003, p. 13), “o objetivo da pesquisa do universo vocabular e temático é surpreender a maneira como uma

---

<sup>270</sup> Sob o prisma da implementação prática do Método, a literatura freiriana nos apresenta cinco etapas específicas da execução prática, que são: i) levantamento do universo vocabular; ii) escolha das palavras selecionadas do universo vocabular pesquisado; iii) criação de situações existenciais típicas do grupo; iv) feitura das fichas-roteiro para auxílio dos(as) mediadores(as)/coordenadores(as); v) elaboração de fichas com a decomposição das famílias fonéticas (FREIRE, 2014, p. 147-151; também, 2016a, p. 78-82). Entretanto, uma análise mais técnico-pedagógica da implementação do Método em si não será contemplada nesta tese. Para um tratamento mais específico, ver nosso pequeno manual, *10 lições sobre Paulo Freire* (2023). Ali, não apenas desenvolvemos reflexões aqui revisitadas e aprofundadas, como também conduzimos uma leitura dos elementos técnicos envolvidos na execução do Método.

<sup>271</sup> Contudo, é pertinente pontuar que essa etapa não implica, por força, uma análise estritamente científica ou acadêmica, mas, sim, uma investigação de natureza mais simples, visando à aproximação ao universo temático e vocabular da comunidade como marco inaugural do Método aplicado (cf. CHACON, 2023, p. 49-50). Nesses termos, Carlos Rodrigues Brandão (2003, p. 28) compreende essa investigação como uma “descoberta coletiva da vida através da fala; do mundo através da palavra”.

<sup>272</sup> “Começava por localizar e recrutar os analfabetos residentes na área escolhida para os trabalhos de alfabetização. Prosseguia mediante entrevistas com os adultos inscritos nos ‘círculos de cultura’ e outros habitantes selecionados entre os mais antigos e os mais conhecedores da realidade. Registravam-se literalmente as palavras dos entrevistados a propósito de questões referidas às diversas esferas de suas experiências de vida no local: questões sobre experiências vividas na família, no trabalho, nas atividades religiosas, políticas recreativas etc.” (BEISIEGEL, 2004, p. 176).

realidade social existe na vida e no pensamento, no imaginário dos seus participantes. A pesquisa deve ser um ato criativo e não um ato de consumo”.

Nesse primeiro momento, de acordo com Freire (2014b, p. 147), manifestam-se questões profundas que permeiam a experiência popular, desnudando, então, uma miríade de frustrações, anseios e desilusões; desejos e histórias de resistências, assim como convicções, incredulidades e utopias<sup>273</sup> enraizadas no povo. Isso posto, Brandão (2003, p. 12) nos relata que “o vivido e o pensado que existem vivos na fala de todos, todo ele é importante: palavras, frases, ditos, provérbios, modos peculiares de dizer, de versejar ou de cantar o mundo e traduzir a vida”.

Dessa dinâmica, portanto, emergem “[...] certos momentos altamente estéticos da linguagem do povo” (FREIRE, 2014b, 147), de uma “exuberância não muito rara da linguagem do povo de que às vezes não se suspeita” (*in loc. cit.*). Nesse tocante, Paulo Freire evoca diversos exemplos de expressões profundamente significativas proferidas durante a fase investigativa, tais como: “‘janeiro em Angicos’ – disse um sertanejo do Rio Grande do Norte – ‘é muito duro de se viver, porque janeiro é cabra danado que gosta de judiar de nós’” (*Id.*, 2016a, p. 79); “‘eu quero aprender a ler e a escrever’ – disse um analfabeto de Recife – ‘para deixar de ser a sombra dos outros’ ” (*in loc. cit.*); “não sofro por ser pobre, mas por não saber ler” (*ibid.*); “‘tenho o mundo como escola’ – afirmou um analfabeto da região sul do Brasil” (*ibid.*).

Nesse contexto, o processo de alfabetização é concebido em duplo caráter, pensado sempre de forma dialética: i) a leitura das palavras escritas e ii) a leitura do mundo. Antes mesmo da decifração das palavras, a leitura do mundo se deixa influenciar profundamente pela vivência cotidiana, pela experiência sensorial, a qual, no entanto, não é suficiente por si mesma. Mas que, conforme argumenta Paulo Freire, “não pode ser desprezada como inferior pela leitura feita a partir do mundo abstrato dos conceitos que vai da generalização ao tangível” (FREIRE, 2001, p. 261).

Nessa esfera prática, evidencia-se, de modo inequívoco, a inquietação freiriana pela valorização do senso comum, adotando o universo conceitual e cultural do povo como marco

---

<sup>273</sup> Sobre a importância das utopias populares, Paulo Freire, em diálogo com Adriano Nogueira, afirma que, “[...] antes de ser boa política, a ação organizada é sonho coletivizado. Antes de uma empreitada ser programa e estratégia é sonho. Quase eu diria... uma dose de anarquia precede e acompanha a organização revolucionária. Tu disseste bem, acerca das utopias: elas permitem aquela certeza de que há um espaço muito grande entre o ontem e o amanhã. Nosso desafio é organizar o procedimento utópico sem sufocar a capacidade utópica. A história de nossa cidade é compreendida não apenas como deve ser, mas é uma história compreendida também como possibilidades dentro do mundo não acabado. Tenho dito, acerca disso, que a razão de ser da vida está se dando. E não está dada, nem terminada” (FREIRE; NOGUEIRA, 2014, p. 62).

inaugural da prática pedagógica. Reiteramos, no entanto, que o senso comum se configura como o lugar de encontro inicial, não constituindo um desfecho em si mesmo. Sob uma perspectiva epistemológica, considera-se, portanto, que o conhecimento adquire maior significação quando estabelece uma conexão com a realidade do educando e da educanda.

A segunda fase é a da tematização, compreendendo a seleção das palavras retiradas do universo vocabular dos alfabetizandos. Nesse cenário, Paulo Freire destaca critérios específicos, a saber: i) a riqueza fonêmica; ii) as dificuldades fonéticas; iii) o teor pragmático da palavra (cf. FREIRE, 2016a, p. 80).

As palavras extraídas dos diálogos são tomadas como componentes fundamentais na pesquisa do universo verbal da comunidade, enquanto os fonemas assumem o papel de unidades linguísticas elementares nas práticas do Método. Inicialmente, sobressai-se aí a dimensão sintática, evidenciando a profusão fonêmica das palavras selecionadas, designadas por Freire como “palavras geradoras”, conjuntamente com a graduação das complexidades fonéticas (cf. CHACON, 2023, p. 52-53).

Segundo Vasconcelos e Brito (2006, p. 148), a palavra geradora possibilita a criação de novas palavras através de combinações silábicas. Originada do contexto dos(as) aprendizes, ela se configura como a unidade fundamental na organização do programa de atividades e na posterior condução das discussões nos denominados “círculos de cultura”<sup>274</sup> – os quais representam o ambiente destinados à implementação do Método. Entre elas, destacam-se termos frequentes como “eleição”, “voto”, “povo”, “governo”, “tijolo”, “enxada”, “panela” e “cozinha”<sup>275</sup>. Cada uma dessas palavras se decompõe em sílabas e sofre rearranjo em diferentes

---

<sup>274</sup> No prefácio de *Educação como prática da liberdade*, Francisco C. Weffort comenta: “assim, se podemos encontrar nesta pedagogia ressonâncias de um antigo princípio humanista será igualmente necessário buscar as circunstâncias concretas que lhe atribuem sentido. No método de ensino seria possível, por exemplo, encontrar algo da maiêutica socrática, pois como em Sócrates a conquista do saber se realiza através do exercício livre das consciências. Contudo será preciso reconhecer que a maiêutica tem aqui uma significação particular. Os participantes do diálogo no círculo de cultura não são uma minoria de aristocratas dedicada à especulação, mas homens do povo. Homens para os quais as palavras têm vida porque dizem respeito ao seu trabalho, à sua dor, à sua fome. Daí que esta maiêutica para as massas comprometa desde o início o educando, e também o educador, como homens concretos, e que não possa limitar-se jamais ao estrito aprendizado de técnicas ou de noções abstratas. O ponto de partida para o trabalho no círculo de cultura está em assumir a liberdade e a crítica como o modo de ser do homem. [...] O círculo se constitui assim em um grupo de trabalho e de debate. Seu interesse central é o debate da linguagem no contexto de uma prática social livre e crítica. Liberdade e crítica que não podem se limitar às relações internas do grupo, mas que necessariamente se apresentam na tomada de consciência que este realiza de sua situação social” (WEFFORT, 2014, p. 12-13). Nesse sentido, os círculos de cultura representam a potencialidade de um coletivo coeso e solidário em sua postura dinâmica, relacional, dialógica e crítica na promoção de um processo de alfabetização, conscientização e, por conseguinte, de mobilização sociopolítica (cf. VECCHIA, 2019, p. 28-29).

<sup>275</sup> De acordo com Brandão (2003, p. 32), “as palavras geradoras não precisam ser muitas. De 16 a 23 é o bastante”, contanto que, de maneira conjunta, atendam a seus respectivos critérios.

combinações, gerando novas palavras. Tal dinâmica caracteriza a dimensão prática da ação cultural.

Posteriormente, destaca-se a apreciação semântica da seleção lexical, pautada na avaliação da intensidade do elo entre uma palavra específica e o conceito que ela representa. Após a consideração da riqueza fonêmica e do potencial de aprendizagem fonética, impera a necessidade de que as palavras geradoras incorporem significados explícitos, diretos, imbuídos de uma carga afetiva e crítica.

Nesse contexto, o Método enfatiza também a faceta pragmática. Aqui repousa sua grandeza original, em contraste com a utilização do convencional método silábico. Sob esta perspectiva, as palavras geradoras são eleitas também em virtude de seu “peso” político-social para o coletivo. No que concerne a esta dimensão pragmática, adverte-nos Brandão (2003, p. 30-31) de que “as palavras não são só um instrumento de leitura da língua; são também instrumentos de releitura coletiva da realidade social onde a língua existe, e existem os homens que a falam e as relações entre os homens”.

Além do enfoque nas palavras geradoras, o Método Paulo Freire ressalta também a importância de se atentar para os denominados temas geradores, os quais representam um universo mínimo temático popular (cf. FREIRE, 2016c, p. 148). Na verdade, as palavras geradoras conferem forma aos temas geradores que, segundo Freire:

[...] podem ser localizados em círculos concêntricos, que partem do mais geral ao mais particular. Temas de caráter universal, contidos na unidade epocal mais ampla, que abarca toda uma gama de unidades e subunidades, continentais, regionais, nacionais, etc., diversificadas entre si (FREIRE, *op. cit.*, p. 158).

Os temas geradores constituem, portanto, a dimensão transdisciplinar do Método, abrangendo a reflexão crítica sobre temas sociais, históricos, políticos, religiosos e econômicos. Este esforço pretende transcender uma percepção fragmentada e focalizada da realidade, sinalizando para uma consciência crítica e mais integral. Nos temas geradores, destaca-se especialmente a harmonia estabelecida entre a produção do conhecimento e a busca pela transformação social (cf. CHACON, 2023, p. 53-54). Ora, de acordo com Freire, o tema gerador “não se encontra nos homens isolados da realidade, nem tampouco na realidade separada dos homens. Só pode ser compreendido nas relações homens-mundo” (FREIRE, 2016c, p. 163).



Carlos Rodrigues Brandão (2003, p. 39), não obstante, posiciona o universo dos temas geradores como uma etapa subsequente à seleção das palavras geradoras, concebendo-as como uma forma de aprofundamento das primeiras. Nesse sentido, ele postula uma distinção clara: dois níveis de universos, o vocabular e o temático, sendo um o núcleo gerador da fase de alfabetização e o outro, da fase de pós-alfabetização. Entretanto, o professor Brandão (2003, p. 36) também reconhece a viabilidade de incluir os temas geradores já na fase inicial da alfabetização, uma vez que instigam debates mais profundos sobre as questões que as palavras geradoras apenas insinuam.

Dessarte, institui-se a terceira etapa do Método: a problematização. A alfabetização, na abordagem freiriana, visa ao desenvolvimento das condições educativas para a superação de visão ingênua e restrita da realidade. O propósito último, portanto, é a conscientização. Daí a importância de cultivar uma leitura coletiva mais crítica e complexa do mundo, capaz de engajar a classe trabalhadora na luta pela transformação da realidade vivenciada. As questões locais do grupo social são utilizadas como ponto de partida para discussões sobre problemas histórico-sociais mais amplos, abrangendo aspectos regionais, nacionais e globais (cf. CHACON, 2023, p. 56).

No âmbito do Método Paulo Freire, é mister reconhecer que o processo de aprendizagem da leitura das palavras está profundamente entrecido com a problematização das leituras de mundo. Isso implica a análise das percepções acerca das realidades cotidianas, como o desemprego, a fome, a miséria, a exploração do trabalho, o racismo, a homofobia, o analfabetismo, além da reflexão sobre as causas subjacentes que perpetuam tais questões. A problematização das dores, dos dilemas, das desigualdades sociais e dos desafios enfrentados pelo povo constitui, pois, o cerne praxístico do Método Paulo Freire.

Na consideração crítica de Moacir Gadotti:

Saber ler e escrever torna-se instrumento de luta, atividade social e política. O objetivo final do Método é a conscientização. [...] A educação para a libertação deve desembocar na práxis transformadora, ato do educando, como sujeito, organizado coletivamente (GADOTTI, 1991, p. 40).

Ademais, Freire percebia como era inviável realizar um processo de alfabetização desvinculado do contexto sociocultural, uma vez que a educação, por sua própria natureza, constitui uma dimensão intrínseca à cultura. Na prática educativa, torna-se essencial que educadores e educadoras, no exercício de suas práticas pedagógicas, por um lado, reconheçam

a natureza política e cultural do seu trabalho; por outro, desafiem as educandas e educandos a semelhante reconhecimento.

Nesse quadro, adverte-nos Freire:

Reconhecer, contudo, a natureza cultural da educação não significa abençoar toda expressão cultural, mas reconhecer que a própria luta pela superação do que Amílcar Cabral chamava "fraquezas da cultura" passa pela assunção da própria fraqueza. Daí que a educação deva tomar a cultura que a explica, pelo menos em parte, como objeto de uma cuidadosa compreensão com o que a educação se questiona a si mesma. E quanto mais se questiona na cultura e na sociedade em que se dá tanto mais se vai tornando claro que a cultura é uma totalidade atravessada por interesses de classe, por diferenças de classe, por gostos de classe (FREIRE; MACEDO, 2015, p. 85-86).

Considerado o exposto, a dimensão antropológica da cultura assume uma importância capital na pedagogia do(a) oprimido(a), constituindo-se como elemento de problematização que não pode ser subestimado durante o processo de alfabetização. Daí a ênfase freiriana na reflexão coletiva em torno do conceito de cultura<sup>276</sup>. O Método preconiza, assim, uma experiência coletiva prévia, qual seja, a problematização política e social do conceito antropológico de cultura. Tal incursão nasce como uma prática pedagógica subversiva e, logo, fundamentalmente política. Na proposta freiriana, o conceito antropológico de cultura é enaltecido em sua expressão popular e revolucionária (cf. CHACON, 2023, p. 59).

Dessa forma, surge a necessidade premente de adentrar um caminho educativo em que, dialogicamente, as(os) alfabetizandas(os) possam refletir criticamente sobre: a) a existência do mundo da cultura e da natureza; b) o papel ativo do ser humano na e com a realidade; c) o papel mediador, representado pela natureza, para as relações e as comunicações entre os seres humanos; d) a cultura como resultado do trabalho humano, de seu esforço criador e recriador<sup>277</sup>;

---

<sup>276</sup> Na filosofia da práxis freiriana, a questão da cultura enraíza-se profundamente na reflexão filosófico-antropológica. Nesse quadro, a cultura resulta da ação transformadora do ser humano, uma expressão de seu próprio trabalho, que adquire significado através de uma relação dialética de "ad-miração" do mundo. De acordo com a antropologia freiriana, o humano, como ser de cultura, não se limita, no entanto, a ter como objeto de sua consciência unicamente sua própria atividade, mas a si mesmo (cf. FREIRE, 2010, p. 335).

<sup>277</sup> "Certa vez, uma alfabetizanda nordestina discutia, em seu círculo de cultura, uma codificação que representava um homem que, trabalhando o barro, criava com as mãos, um jarro. Discutia-se, através da 'leitura' de uma série de codificações que, no fundo, são representações da realidade concreta, o que é cultura. O conceito de cultura já havia sido apreendido pelo grupo através do esforço da compreensão que caracteriza a leitura do mundo e/ou da palavra. Na sua experiência anterior, cuja memória ela guardava no seu corpo, sua compreensão do processo em que o homem, trabalhando o barro, criava o jarro, compreensão gestada sensorialmente, lhe dizia que fazer o jarro era uma forma de trabalho com que, concretamente, se sustentava. Assim como o jarro era apenas o objeto, produto do trabalho que, vendido, viabilizava sua vida e a de sua família. Agora, ultrapassando a experiência sensorial, indo mais além dela, dava um passo fundamental: alcançava a capacidade de generalizar que caracteriza a

e) a cultura como aquisição sistemática da experiência humana; f) a cultura como incorporação e não como uma justaposição de informações ou de prescrições outorgadas; g) a democratização da cultura como dimensão da democratização fundamental; h) o aprendizado da leitura e da escrita como chaves pelas quais o(a) analfabeto(a) começa sua introdução ao mundo da comunicação escrita; i) o papel do ser humano como sujeito, em vez de mero objeto<sup>278</sup>.

Em suma, o procedimento de alfabetização vincula-se a um modelo pedagógico analítico-sintético no qual os(as) pesquisadores(as)/mediadoras(es) propõem a decifração da palavra, o reconhecimento dos fonemas e das sílabas, culminando, finalmente, na leitura de frases (cf. PELANDRÉ, 1998, p. 38). Nesse processo, os(as) alfabetizandos(a) têm a oportunidade de analisar os elementos específicos de palavras e textos para desvendar seu significado, e então sintetizar esse conhecimento, construindo uma compreensão dialógica e mais abrangente da linguagem, da cultura e da realidade sociopolítica. Trata-se, portanto, de uma abordagem holística, visando à conciliação entre uma compreensão detalhada e uma visão mais ampla do conhecimento linguístico, daí sua designação pelo termo “analítico-sintético”.

Dessa maneira, o processo de “alfabetização” política tanto quanto o processo linguístico – pode ser uma prática para a “domesticação” dos homens para sua libertação. No primeiro caso, a prática de conscientização não é de modo algum possível, enquanto no segundo, o processo é em si mesmo conscientização. Daí uma ação desumanizante, de um lado, e um esforço de humanização, de outro (FREIRE, 2016a, p. 58).

A partir do contexto vivencial, do mundo do trabalho no qual os(as) alfabetizando(as) se encontram inseridos, as palavras adquirem um significativo potencial subversivo, quando concebidas de maneira dialógica e integradas na problematização da condição dos trabalhadores e trabalhadoras numa sociedade profundamente marcada por interesses de classes. Tais palavras, consideradas como objeto, decompostas em sílabas que, por sua vez, formam novas palavras e frases, constituem parte substancial do processo de despertar da classe trabalhadora. Representam uma espécie de janela para a vida que poderá fomentar interpretações potencialmente mais complexas e problematizadoras (cf. LIMA, 2014, p. 75).

---

‘experiência escolar’. Criar o jarro como o trabalho transformador sobre o barro não era apenas a forma de sobreviver, mas também de fazer cultura, de fazer arte. Foi por isso que, relendo sua leitura anterior do mundo e dos que-fazeres no mundo, aquela alfabetizanda nordestina disse segura e orgulhosa: ‘Faço cultura. Faço isto’” (FREIRE, 2001, p. 261).

<sup>278</sup> A presente incursão crítica sobre o conceito antropológico de cultura, conforme esboçada aqui, deriva diretamente da obra de Paulo Freire, organizada pelo INODEP (Instituto Ecumênico para o Desenvolvimento dos Povos), intitulada *Conscientização* (vide FREIRE, 2016a, p. 93).

Na perspectiva freiriana, o processo de decodificação, ou de leitura, desdobra-se em dois momentos distintos: o primeiro é de natureza descritiva, caracterizado por uma narrativa mais proeminente do que uma análise aprofundada, refletindo a chamada “estrutura de superfície”. O segundo momento, por sua vez, consiste na problematização da realidade<sup>279</sup> codificada, sendo este o estágio crucial da decodificação. É nesse ponto que se torna possível alcançar a compreensão da “estrutura profunda” subjacente à codificação<sup>280</sup> (cf. FREIRE, 2015a, p. 82).

Efetivamente, a análise de uma situação existencial concreta, “codificada”, requer um complexo processo de “decodificação” para que seja adequadamente compreendida. Requer uma progressão das partes em direção ao todo e uma subsequente regressão deste ao nível das partes; pressupõe o reconhecimento do sujeito no objeto – a situação existencial concreta – e do objeto como a situação na qual o sujeito se encontra. A decodificação se configura como um ato cognitivo que propicia a emergência de uma nova percepção e o cultivo de um novo entendimento<sup>281</sup>.

Para efeito de conclusão, enfatizamos aqui que, no contexto da perspectiva político-filosófica subjacente ao Método Paulo Freire, um postulado primordial ganha evidência: o(a) educando(a), ao discernir, mediante o processo dialógico da conscientização, as múltiplas camadas de realidade que o(a) envolve, inaugura o exercício de problematização<sup>282</sup> das

---

<sup>279</sup> “Quanto mais se problematizam os educandos, como seres no mundo e com o mundo, tanto mais se sentirão desafiados. Tão mais desafiados, quanto mais obrigados a responder ao desafio” (FREIRE, 2016c, p.122).

<sup>280</sup> “Suponhamos, por exemplo, a codificação de uma situação de trabalho no campo. A ‘estrutura de superfície’ desta codificação seria representada por diferentes dados: a presença de mulheres e de homens trabalhando com alguns instrumentos; a figura do patrão, no seu cavalo; árvores, pássaros, animais etc. O primeiro momento da ‘leitura’ ou descodificação se centra na descrição daqueles dados. ‘Vemos dois homens e três mulheres trabalhando. O patrão olha eles de seu cavalo. Lá longe tem umas árvores. Tem também uns passarinhos nos galhos. E animal pastando. O céu escuro indica chuva’ etc. Esta aproximação preliminar à ‘estrutura de superfície’ é seguida pela problematização da situação codificada, com que se chega ao segundo e fundamental momento da descodificação. É neste momento que se pode alcançar a compreensão da ‘estrutura profunda’ da codificação, que abre possibilidades a análises críticas em torno da realidade codificada. Assim, se no primeiro momento, o que se faz é preponderantemente mirar a codificação, no segundo, ela é ‘ad-mirada’. Naquele se diz apenas que há homens e mulheres trabalhando, que o patrão os observa de seu cavalo etc.; neste, se discute a significação do trabalho, as relações entre os trabalhadores e o patrão; o problema da produção, quem lucra com ela etc. Na ‘estrutura profunda’ desta codificação hipotética há um mundo de problemas a serem discutidos e que se encontram apontados na sua ‘estrutura de superfície’. Isto é o que se dá com qualquer codificação que, ao ser bem descodificada, proporciona aos educandos um nível mais crítico de conhecimento de sua realidade, partindo da análise de seu contexto concreto” (*Idem*, 2015a, p. 82-83).

<sup>281</sup> Efetivamente, há que se considerar a advertência de Freire de que “[...] não obstante a relevância ética e política do esforço conscientizador que acabo de sublinhar, não se pode parar nele, deixando-se relegado para um plano secundário o ensino da escrita e da leitura da palavra” (*Idem*, 2015b, p. 81).

<sup>282</sup> “A formação da classe trabalhadora, na perspectiva progressivamente pós-moderna, democrática, em que me ponho, lhe reconhece o direito de saber como funciona sua sociedade, de conhecer seus direitos, seus deveres; de conhecer a história da classe operária; o papel dos movimentos populares na refeitura mais democrática da sociedade. A história de seu país. A geografia, a linguagem ou, melhor dito, a compreensão crítica da linguagem, em suas relações dialéticas com pensamento e mundo; linguagem, ideologia, classes sociais e educação” (*Idem*, 2016b, p. 184).

complexas relações entre o humano e o mundo, identificando as contradições presentes. Esse discernimento o(a) capacita a uma ação gradativamente mais crítica com a realidade circundante, conferindo-lhe maior habilidade para enfrentar os desafios de sua época. Tal desenvolvimento não se desvela de maneira mecânica, tampouco como um ato subjetivista ou solipsista, seja por parte do(a) educando(a) ou do(a) educador. Ao contrário, constitui-se como ato social, emergente das relações políticas, intersubjetivas<sup>283</sup>. Esse prisma ressalta o vínculo indissociável entre educação e sociedade. Assim sendo, a educação deve primar por contribuir para a resolução dos problemas enfrentados pelos indivíduos concretos na realidade brasileira (cf. MOTA, 2022, p. 150).

### 4.3 Conclusão parcial

A filosofia freiriana consiste em uma teoria da ação que enfatiza a dimensão política da educação e a dimensão pedagógica da luta revolucionária. Nesse sentido, evocamos aqui uma importante provocação gramsciana: “toda a relação de ‘hegemonia’ é necessariamente uma relação pedagógica [...]” (GRAMSCI, Q 10, §44, p. 1331; destaque no original). Ora, nas relações políticas de hegemonia e dominação repousa a grande preocupação de nosso autor latino-americano: o problema da alienação/desumanização, inerente à lógica capitalista. Em suma, a teoria da práxis freiriana se delinea como desenvolvimento dialógico de conscientização de classe, realizando-se concretamente como uma prática de resistência da classe oprimida diante das ideologias e políticas segregadoras e exploradoras.

De modo geral, o percurso aqui desenvolvido enfatizou o processo de conscientização a partir de alguns aspectos basilares, a saber, a relação dialética entre subjetividade e objetividade; a adoção da complexidade da realidade como categoria metodológica; a práxis dialógica; a dialética entre leitura de mundo e leitura da palavra; a ruptura com a sombra do(a)

---

<sup>283</sup> Conforme Gramsci, “questo problema può e deve essere avvicinato all’impostazione moderna della dottrina e della pratica pedagogica, secondo cui il rapporto tra maestro e scolaro è un rapporto attivo, di relazioni reciproche e pertanto ogni maestro è sempre scolaro e ogni scolaro maestro. Ma il rapporto pedagogico non può essere limitato ai rapporti specificatamente ‘scolastici’, per i quali le nuove generazioni entrano in contatto con le anziane e ne assorbono le esperienze e i valori storicamente necessari ‘maturando’ e sviluppando una propria personalità storicamente e culturalmente superiore. Questo rapporto esiste in tutta la società nel suo complesso e per ogni individuo rispetto ad altri individui, tra ceti intellettuali e non intellettuali, tra governanti e governati, tra élites e seguaci, tra dirigenti e diretti, tra avanguardie e corpi di esercito. Ogni rapporto di ‘egemonia’ è necessariamente un rapporto pedagogico e si verifica non solo neirinterno di una nazione, tra le diverse forze che la compongono, ma nell’intero campo internazionale e mondiale, tra complessi di civiltà nazionali e continentali” (Q 10, §44, p. 1331).

opressor(a) ideologicamente imposta sobre a classe oprimida<sup>284</sup>; o reconhecimento de si também como classe para si; a superação da consciência ingênua e, por fim, a busca por ações pedagógicas dialógicas e pela dialeticidade dos saberes.

Ao final, cumpre-nos ainda enfatizar, consoante Freire (2016a, p. 57), que a conscientização, enquanto atitude crítica dos seres humanos na história, é uma força inextinguível. Se os indivíduos, enquanto agentes ativos, persistissem apenas na submissão a um mundo previamente moldado por uma ação unicamente prescrita, inevitavelmente se encontrariam imersos em renovada obscuridade. Logo, “a conscientização, que se apresenta como um processo que se dá num momento determinado, deve continuar, enquanto processo, no momento seguinte, durante o qual a realidade transformada revela um novo perfil” (FREIRE, *op. cit.*, p. 58)

No que concerne à singularidade do método desenvolvido por Paulo Freire, é sumamente importante reconhecer que ela não reside unicamente na eficácia técnica do percurso formativo proposto, mas, primordialmente, na relação dialógica com a leitura de mundo da classe trabalhadora, com seus desafios históricos e existenciais. A leitura da palavra torna-se, dessarte, chave hermenêutica para uma maior problematização do contexto social, político e econômico das pessoas oprimidas<sup>285</sup>. Nesses termos:

Aprender a ler e escrever já não é, pois, memorizar sílabas, palavras ou frases, mas refletir criticamente sobre o próprio processo de ler e escrever e sobre o profundo significado da linguagem. Assim como não é possível linguagem sem pensamento e linguagem-pensamento sem o mundo a que se referem, a palavra humana é mais que um mero vocábulo – é palavração (FREIRE, 2015a, p. 78).

As técnicas pedagógicas do Método Paulo Freire não se configuram, portanto, como fim em si mesmas. Sua finalidade última reside no desenvolvimento de uma nova perspectiva de mundo, implicando uma análise crítica da situação presente e a busca revolucionária pela superação da situação-limite. Esses percursos formativos não se prescrevem, embora sejam

---

<sup>284</sup> “A alfabetização, por exemplo, numa área de miséria, só ganha sentido na dimensão humana se, com ela, se realiza uma espécie de psicanálise histórico-político-social de que vá resultando a extorção da culpa indevida. A isto corresponde a ‘expulsão’ do opressor de ‘dentro’ do oprimido, enquanto sombra invasora. Sombra que, expulsa pelo oprimido, precisa de ser substituída por sua autonomia e sua responsabilidade” (FREIRE, 2015b, p. 81).

<sup>285</sup> “Objetivando, portanto, desenvolver um sistema capaz de estimular no homem o uso das suas ‘funções intelectuais’, Paulo Freire pensa uma ‘Pedagogia da Comunicação’, como algo que instaure o ‘diálogo’ e que proporcione um ‘novo conteúdo programático da educação’. A chave desse sistema estaria não propriamente na ‘alfabetização’, mas, antes dela, na superação da compreensão mágica ou ingênua que o homem tem do mundo, desenvolvendo uma compreensão crítica” (MELO, 1998, p. 260).

confiados à capacidade criativa humana. Sob esta ótica, a conscientização não é simplesmente uma concessão ou imposição, tampouco um resultado exclusivo da perspicácia de um indivíduo isolado, mas, sim, construção criadora, aberta e comunitária.

Na perspectiva freiriana, a consciência de classe surge da prática social em que se está imerso, contudo possui, de maneira simultânea, uma dimensão individual. A interpretação da realidade, juntamente com os anseios e temores em relação ao mundo, são elementos que carregam traços distintivos da individualidade. Tais aspectos mantêm uma relação basilar com a prática social na qual os seres humanos participam, bem como com a posição que ocupam no complexo tecido social<sup>286</sup> (cf. FREIRE; MACEDO, 2015, p. 79). Segundo Freire, “não me compreendo se trato de me entender à luz apenas do que penso ser individualmente ou se, por outro lado, me reduzo totalmente ao social. Daí a importância da subjetividade. Mas não posso separar minha subjetividade da objetividade em que se gera” (*in loc. cit.*).

Numa perspectiva epistemológica, Paulo Freire aduz que:

[...] no ato de conhecimento, não é possível negar a dimensão individual do sujeito que conhece. Mas acho que essa dimensão não basta para explicar o seu próprio ato de conhecer. O ato de conhecimento, no fundo, é social. Se bem que, repito, o aspecto individual de quem conhece e às vezes também a privatização de quem está conhecendo, ou re-conhecendo, existem. Mas o que não se pode negar é a gestação social do conhecimento. Vamos tomar um exemplo: a minha prática individual de conhecer um certo objeto se dá numa prática social que condiciona a minha aproximação individual a um certo objeto (FREIRE; GUIMARÃES, 2011c, p. 128).

A mudança da realidade não ocorre, portanto, de forma dissociada da transformação das consciências que operam dentro dessa mesma realidade. Num contexto permeado por opressão, é de suma importância que a classe oprimida reconheça sua capacidade e influência na mudança histórica. Aí, para o(a) educador(a) que percebe e desvela as relações opressivas, essa tarefa educativa torna-se um imperativo ético-político. A opção pela luta junto à classe oprimida não se limita apenas ao domínio revolucionário da economia, mas também se estende para as esferas das ações culturais<sup>287</sup>.

<sup>286</sup> “A experiência me ensinou, mais uma vez, a relação entre classe social e conhecimento. [...] À medida que comia melhor, comecei a compreender melhor o que lia” (FREIRE, 1987, p. 40).

<sup>287</sup> Chabalgoity comenta que, consoante a filosofia da práxis freiriana, “não haveria mudança da estrutura social, se essa não se desse tanto na infraestrutura (dominação econômica), quanto na superestrutura (dominação cultural). Não se faria a revolução sem a preparação das consciências para tal” (CHABALGOITY, 2015, p. 40).

Todavia, é decisivo compreender que a concepção de uma pedagogia da resistência<sup>288</sup> não implica, de modo algum, que a educação, por sua própria natureza, constitua as circunstâncias primordiais para a concretização da revolução. Com efeito, Freire alega que “isto não significa, porém, que o simples fato de desenvolver uma tal prática seja bastante para libertar as classes oprimidas. Isto significa que tal prática ajuda libertação na medida em que contribui para que os alfabetizados compreendam sua realidade em termos críticos” (FREIRE, 2015a, p. 145).

A educação, desprovida das condições materiais adequadas, se não inócua, pode se afigurar como idealismo disfuncional. Nesse sentido, a concepção da pedagogia para a liberdade, na qual, em termos teóricos, a conscientização denota uma etapa vital na consecução da autonomia, e a educação como fator orientador em direção às condições desse estado, não se revela como ingenuidade presente na literatura freiriana. Torna-se imperativo reconhecer, portanto, que essa perspectiva deve integrar-se de maneira sinuosa ao reconhecimento de que a educação não se isenta dos efeitos resultantes da realidade socioeconômica predominante (cf. COSTA, 2019, p. 223).

Em última análise, cumpre-nos reconhecer que a receptividade da teoria da conscientização de tradição marxista, em Paulo Freire, é objeto de considerável controvérsia. Enquanto a proposta freiriana se aproxima dialogicamente de importantes provocações marxianas e de alguns intérpretes, perspectivas clássicas da tradição marxista também se apresentam em antagonismo profundo. Tal se exemplifica na interpretação da conscientização da classe trabalhadora, esboçada por pensadores como Karl Kautsky e Vladimir Lênin, os quais compreendiam que, em virtude da complexa transição do domínio da necessidade para o domínio da liberdade, a consciência de classe “[...] deve ser imputada, atribuída, trazida de fora para dentro da classe, e aqui a organização revolucionária desempenha um papel essencial” (GLAUBER, 2022, p. 348).

Contudo, na pedagogia da libertação não se busca precisamente realizar uma explicação às massas sobre a luta revolucionária, mas, sim, estabelecer um diálogo crítico com a classe oprimida. Trata-se de uma pedagogia que se erige e se renova a partir da realidade dos(as) despossuídos(as) do mundo, concretizando-se, assim, a partir das narrativas de opressão,

---

<sup>288</sup> Nesse sentido, Nilma Lino Gomes (2023, p. 164) reconhece que “a resistência que emancipa é o eixo nuclear da pedagogia da resistência que pode ser lida na obra de Paulo Freire, e está sintetizada nas cartas, e nos outros escritos, que celebram a sua vida. Engana-se quem pensa em Paulo Freire como uma figura passiva e romântica. Essa ideia de passividade e romantismo tem sido gerada por muitas leituras equivocadas que alguns setores do campo da educação, no Brasil, têm feito do autor. Muitas leituras pedagógicas de Paulo Freire retiram dos seus escritos a sua radicalidade, a sua indignação, a sua raiva”.



alienação e desumanização, bem como das crônicas de resistência histórica, luta social e cultura popular.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A *quaestio philosophica* que norteou a presente pesquisa desenvolveu-se no horizonte do complexo problema da alienação humana. Nesse cenário, a crítica marxiana, sobretudo a partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, ascendeu em proeminência na problematização desta tese. Consideramos que a década de 1960, período em que a pedagogia do oprimido se inscreveu, constituiu uma época em que intensos debates políticos e filosóficos acerca da teoria marxiana da alienação ficaram em evidência a partir de certa recepção da referida obra. Nesse sentido, o humanismo freiriano não se manteve à margem do debate. Ao contrário, o tema da alienação figurou como questão filosófica central em Paulo Freire. Entretanto, o educador pernambucano dedicou-se a analisar essa questão à luz dos desafios de sua época, das especificidades do contexto brasileiro e latino-americano, em especial.

Com efeito, nossa hipótese central residiu no desenvolvimento da pedagogia do(a) oprimido(a) como uma filosofia da práxis humanista e radical. O ideário freiriano, em intenso diálogo crítico com os postulados marxianos, constituiu-se, pois, como uma práxis revolucionária<sup>289</sup> latino-americana, voltada para a conscientização da classe oprimida em face da alienação capitalista do trabalho/cultura. Elaborada sob o signo da desumanização, Paulo Freire incorporou diversos aspectos da categoria marxiana da alienação do trabalho, realizando, por conseguinte, um diálogo crítico de perene aproximação e distanciamento dos postulados do filósofo alemão.

Assim, circunscrever a categoria da alienação sob o manto da desumanização implica reconhecer que tal fenômeno é responsável por instaurar, no ser humano, uma separação de si mesmo, negando-lhe sua própria humanidade, subjugando-o à condição de objeto sob a dominação das elites socioeconômicas. Isso resulta, também, na negação da cultura, dos valores, da religiosidade, das lutas e, em última análise, da própria vocação de ser mais da(o) oprimida(o). Implica reconhecer que a crítica marxiana acertou ao considerar que, no

---

<sup>289</sup> Aqui, reiteramos a tese, conforme Paulo Freire afirmou, de que “[...] a questão da revolução passa pela tomada do poder dessa burguesia que se aristocratizou” (GADOTTI; FREIRE; GUIMARÃES, 2015, p. 94-95). Mais adiante, acrescenta: “[...] eu acho que o problema central é tomar e reinventar o poder, mas não ficar no tomar. Nessa reinvenção do poder, ou as massas populares têm uma participação ativa e crescentemente crítica no processo de aprendizagem de serem críticas, ou o poder não será reinventado. O meu temor é que ele não seja reinventado. É óbvio que mesmo sem essa reinvenção ele já não seria um poder burguês. O meu temor é que, por não ter sido reinventado, ele possa vir a tentar as próprias lideranças revolucionárias, mais ou menos acomodadas à velha natureza do velho poder, e estas terminassem por se burocratizar, rejeitando a presença das massas populares de novo” (*ibid.*, p. 96).

capitalismo, o indivíduo se submete a uma lógica que o aliena de si e da própria atividade consciente de intervenção no mundo. É admitir, ainda, a argúcia da crítica marxiana à estrutura capitalista que submete o indivíduo a uma lógica de expropriação e violência.

Apesar de Paulo Freire nunca ter se autointitulado um autor marxista, a influência do pensamento Karl Marx na conformação da radicalidade presente na pedagogia do(a) oprimido(a) é evidente. Em avaliação do próprio educador: “[...] tanto quanto posso, eu tenho que fazer uma interpretação, uma análise marxista do contexto para poder compreender a educação [...]” (FREIRE; GUIMARÃES, 2015, p. 26-27). Todavia, mais que apenas signatário da filosofia marxiana, Paulo Freire se revelou como autor original, demonstrando que uma ortodoxia socialista coerente se manifesta mediante uma análise materialista da sociedade, das razões objetivas das relações opressoras, e não como um conjunto de diretrizes petrificadas para a organização política e social da classe trabalhadora.

O presente estudo adotou a metodologia da revisão bibliográfica, conferindo destaque aos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, de Karl Marx, como peça central para a problematização filosófica desta tese. Adicionalmente, outras obras do pensamento marxiano, como *A ideologia alemã*, foram convenientemente consideradas e integradas conforme exigiam outras reflexões levantadas durante a investigação.

No panorama da literatura freiriana, com vistas a uma cuidadosa ampliação heurística, nosso enfoque primário recaiu sobre a clássica obra *Pedagogia do oprimido*. Entretanto, aspiramos à condução de uma investigação que não recuasse diante do desafio de dialogar com parte substancial da vasta produção literária de Freire, atentando para as suas especificidades teóricas e filosóficas, bem como para seu transfundo sociopolítico e histórico.

Nesse sentido, nosso objetivo geral consistiu em incursionar criticamente por uma perspectiva latino-americana da filosofia da práxis, considerando aí a centralidade do problema da alienação humana e das implicações teórico-práticas correlatas. A proposta de estruturação da tese configurou-se como uma investigação filosófica dividida em quatro capítulos, com suas temáticas respectivas correspondendo aos objetivos específicos delineados. No conjunto, os capítulos visaram ao alcance do que se propôs como objetivo geral.

No primeiro capítulo, iniciamos uma incursão preliminar no conceito de alienação em Karl Marx, notadamente a partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. Nesse contexto, avançamos então com uma investigação sobre a formação da pedagogia do(a) oprimido(a) como ideário radical cuja inspiração, dentre outras fontes, demanda um diálogo crítico com a literatura marxiana. Noutros termos, esboçamos o modo pelo qual a pedagogia

do(a) oprimido(a) se realiza como uma filosofia da práxis cujo propósito fundamental reside na interpretação e transformação da realidade histórico-social, cultural e econômica contemporânea. Dessa forma, o problema da alienação, conforme delineado por Karl Marx, foi analisado nesta tese à luz dos matizes radicais presentes na pedagogia do(a) oprimido(a).

No capítulo subsequente, adentrou-se a concepção freiriana da alienação, situada nos confins do problema entre humanização e desumanização. Reconhecendo a alienação como uma dentre várias manifestações de desumanização, optamos, nesta análise, por considerar a interconexão desses conceitos. Assim, sob a perspectiva do humanismo proposto por Freire, a desumanização envolve uma gama de aspectos da alienação, conforme a crítica marxiana, ao mesmo tempo em que integra elementos singulares adicionais.

Nesse contexto, a questão da alienação/desumanização foi abordada sob uma perspectiva filosófica desdobrada em duas dimensões dialógicas fundamentais: i) a antropologia filosófica e ii) a filosofia da história. Assim, dentro de um quadro teórico com traços histórico-antropológicos, destacam-se os elementos fundamentais da crítica de Freire ao problema da alienação.

A antropologia filosófica de Freire não pretende uma descrição conclusiva e essencialista, senão uma análise filosófica do ser humano em sua dimensão histórica, em suas relações fundamentais e em seu contínuo processo de transformação, caracterizado pela inesgotável condição de vir a ser. Nesse sentido, ressaltamos a perspectiva não essencialista dessa antropologia, evidenciando as diversas nuances materialistas presentes na crítica sociopolítica freiriana.

Na terceira seção da tese, demonstrou-se que o autor pernambucano atribuiu uma ênfase controversa, de caráter teológico, a seu humanismo filosófico, o que nos instigou a ler mais acuradamente as relações entre religião e alienação. Inicialmente, procedemos a uma análise da crítica marxista à religião, à luz do problema da alienação humana. Nessa perspectiva, Marx teve críticas substantivas à experiência religiosa, destacando-se, entre elas, a concepção da religião como “ópio do povo”, o que, sem dúvida, representa a expressão mais destacada do ateísmo materialista marxiano. Considerando que o conceito marxiano de alienação constitui o cerne do problema filosófico desta tese, tornou-se inevitável iniciar nossa investigação explorando essa questão.

A interpretação da temática religiosa se afigurou como o elemento disruptivo mais proeminente entre o pensamento freiriano e a concepção marxiana no contexto da alienação humana. Destacamos, pois, a influência significativa da teologia cristã na elaboração de uma

pedagogia a partir dos(as) oprimidos(as) e desumanizados(as). Além disso, ousamos sugerir que essa pedagogia se constituiu historicamente como manifestação filosófica e pedagógica do Cristianismo da Libertação. Em virtude disso, apresentamos um panorama preliminar do domínio religioso e teológico cuja influência profunda foi essencial para as reinterpretações freirianas da fé cristã, destacando a significativa contribuição da Teologia da Libertação Latino-Americana.

Assim, esboçamos a concepção freiriana da religião em duas perspectivas: sob um prisma filosófico, especificamente por meio de uma breve incursão na tese gramsciana que reconhece o potencial contestatório e revolucionário da experiência religiosa popular; e, posteriormente, sob uma ótica teológica, isto é, no contexto reflexivo da Teologia da Libertação. Destacaram-se aí três temas teológicos reelaborados por Paulo Freire no âmbito da luta de classes, a saber: i) a libertação como um evento pascal; ii) a dimensão profética; e, iii) as virtudes teológicas: fé, esperança e amor.

No capítulo final desta tese, dedicamos atenção ao exame da conscientização como elemento central na filosofia da práxis de Paulo Freire. Em outras palavras, nosso objetivo foi evidenciar como a pedagogia da libertação expressa sua finalidade primordial na conscientização, onde reflexão e ação convergem para um horizonte dialógico contínuo, com o propósito de superar a lógica alienante e alienadora do sistema capitalista, ou seja, a contradição fundamental entre opressores(as) e oprimidos(as).

Posto isso, a dimensão pedagógica, enquanto tema político, revelou-se como imperativo iniludível para o processo de conscientização, o que nos conduziu, portanto, a uma apreciação filosófica. Por fim, a exposição do clássico “Método Paulo Freire” não se consumou sob uma perspectiva formal e técnica, tampouco mediante uma dissecação epistemológica; ao invés disso, optamos por uma abordagem de natureza descritiva, visando a apreendê-lo como uma proposta de ação cultural para a emancipação humana diante da opressão e da alienação.

Em conclusão, destacamos que o humanismo delineado por Paulo Freire se realiza como uma pedagogia do(a) oprimido(a) e sua compreensão mais significativa não se encontra senão na amorosa e solidária via dialógica com a classe subjugada. Ademais, de acordo com Freire:

Na verdade, só os oprimidos podem conceber um futuro completamente diferente de seu presente, na medida em que alcançam a consciência de classe dominada. Os opressores, enquanto classe dominante, não podem conceber o futuro a não ser como preservação de seu presente de opressores. Assim, enquanto o futuro dos primeiros está na transformação revolucionária da sociedade, sem a qual não haverá sua libertação, o futuro dos segundos está

na pura modernização da sociedade, com a qual podem ou esperam manter o domínio de classe (FREIRE, 2015a, p. 185).

Paulo Freire compreendeu que a esperança dos(as) oprimidos(a) reside na concretização de sua libertação, condição sem a qual não podem ser. Nessa perspectiva, a conscientização das(os) oprimidas(os) deve ser combinada com a alteração estrutural na sociedade, em resumo, ela mesma transformadora da consciência. O anúncio profético de um novo mundo atinge sua plena concretização apenas quando as pessoas não se encontram isoladas do mundo, na medida em que a libertação se manifesta em sua práxis histórica, implicando uma compreensão crítica da relação intrínseca entre consciência e mundo (cf. SILVA, 2017, p. 24-25).

Dessarte, diante do problema da alienação, Paulo Freire propôs a necessidade de um processo contínuo de conscientização da classe oprimida. Ora, a consciência de classe exige uma prática de classe que, por sua vez, engendra um conhecimento a serviço dos interesses de classe. Enquanto a classe dominante consolida e reforça a consciência de si mesma através do exercício do poder econômico, político e sociocultural, pelo qual subjuga a classe subalterna e lhe impõe suas prerrogativas, esta última, no entanto, apenas poderá alcançar a consciência de si como classe por meio da práxis revolucionária. Por intermédio dela, a classe dominada transforma-se em “classe para si” e, ao agir como tal, não apenas começa a perceber de maneira diferente aquilo que previamente apreendia, senão que simultaneamente desvela dimensões anteriormente ocultas do conhecimento (cf. FREIRE, 2015a, p. 235-236).

Contudo, surge agora uma questão de suma importância: em que medida afirmamos a originalidade freiriana nesta tese? Desde logo, reconhecemos aqui que não nos deparamos com descobertas sem precedentes na história da humanidade. A originalidade em questão, sem embargo, pode ser ponderada a partir de algumas pistas preliminares.

Primeiramente, destacamos o esforço de contextualização da crítica socialista no panorama dos países do capitalismo periférico, com ênfase na América Latina. A crítica freiriana não se satisfaz, pois, com a simples reprodução mecânica e superficial das teorias marxianas e marxistas, mas adentra as complexas camadas do universo da classe oprimida. Em sua incursão, busca, mais que captar as dores, angústias e desilusões que permeiam a vivência dos(as) deserdados(as) do mundo, identificar também as esperanças, resiliências e resistências surgidas da luta diária da classe oprimida.

Nesse sentido, na pedagogia da libertação, a classe oprimida é reconhecida como protagonista na luta histórica de classe. Por conseguinte, a realidade áspera e servil, em conjunto com as percepções de mundo dela decorrentes, assim como as narrativas de luta e insurgência,

não podendo ser simplesmente desconsideradas, devem ser acolhidas como ponto de partida fundamental para uma educação enquanto ação cultural transformadora.

Uma conquista a ser mencionada é a ênfase no pressuposto filosófico-antropológico das teorias pedagógicas. Ora, não se trata apenas do desvelamento antropológico em si, mas, sobretudo, da construção de uma antropologia filosófica não essencialista, que não se resigna com a descrição dos esfarrapados e esfarrapadas do mundo como seres “sub-humanos”, “in-educáveis”, “in-humanizáveis” (cf. ARROYO, 2023). Sujeitos histórico que, na verdade, reivindicam outras pedagogias, outras políticas.

Outro aspecto notável se delineia no horizonte hermenêutico de ressignificação da fé cristã no contexto da luta histórica de classe. Paulo Freire realiza, assim, uma tarefa teológica por excelência, não no escopo acadêmico-formal, porém no sentido profundo do quefazer teológico como interpretação dos signos religiosos frente aos desafios de uma determinada época. Em uma conjuntura historicamente caracterizada pelo aproveitamento da religiosidade cristã como pretexto para a implementação de políticas necrófilas, que irremediavelmente violam e sacrificam a vida da população, sobretudo daquela que sofre de variadas formas de marginalização, torna-se imperativo um esforço crítico-teológico para a edificação de uma fé que subsidie um processo crítico contestatório e de insurgência social.

Destacamos, outrossim, as interpelações freirianas à natureza política da educação. Paulo Freire bem reconhece que a questão educacional fundamental não reside no questionamento simples sobre a presença ou ausência de um viés político numa dada teoria ou prática pedagógica, mas, de fato, na avaliação crítica da natureza inevitavelmente política da educação, considerando a perspectiva de classe no modelo em pauta. A pedagogia da libertação surge, portanto, como uma crítica incisiva às perspectivas educacionais burguesas, de intolerável natureza ideológica e alienante.

De maneira análoga, Freire postula a natureza pedagógica da luta revolucionária. Com efeito, a pedagogia dos oprimidos se contrapõe diametralmente às teorias e práticas político-partidárias que consideram a classe oprimida como mero objeto da revolução, massa disforme e incapaz de compreender as complexidades e nuances da luta histórico-socialista. Nesse sentido, ação cultural (luta revolucionária) e revolução cultural (conquista revolucionária) se articulam sempre no horizonte do diálogo com a classe oprimida.

Ora, isso não implica que o patrono da educação nacional tenha considerado, de forma ingênua, que a educação, por sua própria natureza, tivesse reunido as condições necessárias para a libertação. Conforme o autor, “se a educação sozinha não transforma a sociedade, sem

ela tampouco a sociedade muda” (FREIRE, 2000, p. 66). A educação, portanto, erige-se como uma condição primordial e indispensável para a organização revolucionária; todavia, isoladamente, não é suficiente para a superação das condições materiais nas quais repousa a lógica da alienação.

Essas questões que, à primeira vista, podem parecer óbvias e que, inclusive, renderam a Paulo Freire o epíteto de “pedagogo do óbvio” (FREIRE, A. M. A., 2007, p. 676)<sup>290</sup>, revelam sua singularidade quando consideradas de forma holística, em conjunto, e não de forma fragmentada. Num todo, esses elementos, adequadamente combinados, constituem a originalidade do ideário crítico, filosófico e humanista de Paulo Freire.

Contudo, não seria desejável deixar de assinalar, também, as fragilidades do *Corpus* freiriano. Inicialmente, destacamos o uso de expressões historicamente complexas e carregadas de significado, sem uma elucidação precisa no contexto do debate em que ocorrem. Um exemplo disso é a presença de termos como “totalitarismo” e “democracia” cuja compreensão demanda uma análise aprofunda, por vezes ausente do lugar onde eles aparecem.

Outro aspecto digno de nota envolve, em certa medida, um paradoxo, constituindo, sob determinado aspecto, uma fragilidade e, sob outro, uma considerável potencialidade. A pedagogia do(a) oprimido(a) reúne em si a presença de autores(as) e tradições diversas e, frequentemente, conflitantes. Em determinados momentos, a elaboração parece se satisfazer apenas com a apreensão que julga adequada para seus desígnios. Todavia, nesta tese, reconhecemos também que o ideal crítico em questão não se acomoda a um ecletismo filosófico, num quadro teórico caótico e racionalmente injustificável. Ao invés disso, ele faz uma leitura perspicaz das concepções que contribuem para a formulação de um humanismo filosófico latino-americano. Logo, entendemos que, inserido neste contexto, o esforço dialógico instaurado assume uma válida dimensão provocativa da filosofia da práxis cujo valor intentamos demonstrar.

Nesse cenário, cumpre mencionar a delicada questão da conciliação racional entre uma leitura materialista e profundamente dialética da história social e do trabalho, e a proposição de um *a priori* histórico, personificado pelo Deus da tradição cristã. Uma lacuna importante vem à tona aí, qual seja, a ausência de uma análise substancial da crítica marxista da religião. Nesse aspecto, o humanismo freiriano, especificamente, revela-se muito deficitário. Embora o ateísmo

---

<sup>290</sup> “Ele foi desvelando obviedades por toda a sua vida. Uma das maiores obviedades que Paulo proclamou foi: ‘O analfabeto é analfabeto da palavra escrita...e como a gente sabe sempre mais aquilo que a gente já sabe...devemos alfabetizar a partir das palavras que o alfabetizando já conhece’” (cf. FREIRE, A. M. A., 2007, p. 676-677).



materialista não se apresente como o principal problema para a fé cristã no contexto latino-americano, não significa também que se trate de questão desprezível.

Outra questão problemática que destacamos diz respeito à argumentação pouco linear, às vezes um pouco confusa, a dificultar consideravelmente a apreensão da totalidade do projeto. Seus escritos possuem uma natureza argumentativa similar ao curso de um rio sinuoso, onde o(a) leitor(a), ao seguir o fluxo do texto, é conduzido por curvas e meandros, alternando entre diferentes aspectos filosóficos e relatos de experiências educacionais. Noutra analogia, podemos considerar como um mar agitado, no qual o(a) leitor(a) é envolvido por ondas de conceitos e narrativas; às vezes, é levado mar adentro para ser bruscamente trazido(a) de volta à costa, antes mesmo de avançar significativamente rumo ao objetivo proposto. Em termos mais diretos e precisos, a natureza prolixa do pensamento freiriano é um fator que não pode ser simplesmente ignorado.

Nesse sentido, compreendemos que uma maior sistematicidade das ideias, uma organização conceitual e teórica mais pontual e distintiva dos elementos que constituem o projeto de uma pedagogia do(a) oprimido(a) poderia, quiçá, mitigar inúmeras questões levantadas pelas críticas que o próprio autor, em diversas entrevistas, afirmou terem surgido devido à falta de compreensão nítida de suas propostas.

Não obstante as fragilidades mencionadas, não pretendemos, porém, exaurir as críticas, nem as hierarquizar em termos de relevância, sobretudo considerando que nos referimos a um dos autores mais proeminentes e, por conseguinte, suscetível a críticas, no contexto das teorias político-sociais e educacionais do século XX. Outras provocações igualmente dignas de consideração, como, por exemplo, a persistência de uma linguagem permeada pelo viés patriarcal<sup>291</sup>, em especial nas obras das décadas de 1960 e 1970, assim como os desafios levantados por seus críticos, foram pontualmente salientados na consecução desta tese, dentre outras questões que excedem os limites de nosso texto.

Todavia, vale reconhecer que esta pesquisa não encerra os problemas da filosofia da práxis freiriana. Ao contrário, ela se desdobra em perspectivas futuras de investigação. Nesse contexto, permitimo-nos apontar alguns percursos promissores:

i) inicialmente, salientamos a pertinência de uma investigação sobre as questões advindas da interpretação freiriana da categoria de alienação, especialmente no contexto da crítica da “nova leitura de Marx”. Explorar as provocações formuladas por essa abordagem

---

<sup>291</sup> Vide, pois, a análise crítica de Bell Hooks (2017).

hermenêutica contemporânea em relação às alegadas deficiências teóricas na perspectiva filosófica do jovem Marx, as quais impactam diretamente o pensamento crítico de Freire. Adicionalmente, analisar como a receptividade latino-americana, particularmente influenciada pela perspectiva freiriana, em relação ao jovem Marx, constitui um desafio às críticas da “nova leitura de Marx”. Consideramos, portanto, que, muito embora Paulo Freire não seja um exegeta da literatura marxiana, sua proeminência e influência inevitavelmente impactam toda uma extensa gama de pesquisadores(as);

ii) outro debate contemporâneo relevante diz respeito às contribuições do humanismo freiriano para a crítica da exploração e degradação ambiental no capitalismo. Nesse sentido, é importante considerar as possíveis interconexões entre a pedagogia do(a) oprimido(a) e o ecossocialismo. Tal investigação implicaria, por sua vez, resgatar a antropologia filosófica freiriana em um debate hodierno não antropocêntrico. Nesse contexto, as publicações mais tardias do professor Moacir Gadotti (2000a; 2000b) despontam como fontes inicialmente instigantes;

iii) no horizonte da filosofia da religião, reveste-se de importância singular a realização de estudos mais analíticos, visando ao preenchimento das lacunas do humanismo freiriano em relação à crítica marxista da religião. Embora as relações entre cristianismo e socialismo sejam amplamente discutidas na literatura ocidental, abordá-las a partir das pistas fornecidas pelo pensamento de Paulo Freire pode revelar-se frutífero;

iii) além disso, mostra-se pertinente conduzir uma investigação filosófica exclusivamente sobre os elementos primordiais do “Método Paulo Freire”, limitando-se aos aspectos propriamente epistemológicos e linguísticos, em uma análise mais crítico-valorativa atual e menos descritiva;

iv) novamente, no cenário político-filosófico, há de se considerar uma demanda premente por pesquisas que versem sobre o aspecto da luta anticolonial a partir da pedagogia do(a) oprimido(a). Nesse contexto, realizar uma abordagem dialógica entre a práxis revolucionária de Paulo Freire e a de Amílcar Cabral, e/ou a de Frantz Fanon, pode revelar-se indispensável.

Em última análise, a pedagogia do(a) oprimido(a) se realiza como uma filosofia da práxis que requer um esforço perene de atualização e reinvenção. Nesse sentido, ecoa a voz de Paulo Freire: “quanto aos outros, os que põem em prática a minha prática, que se esforcem para recriá-la, repensando também meu pensamento” (FREIRE, 2015a, p. 22).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes primárias

FREIRE, Paulo. *Política e educação*. 11. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2023.

\_\_\_\_\_. Cristo, meu camarada. In: CHACON, Daniel R. A. (org.). *Pedagogia da resistência: escritos a partir da vida e obra de Paulo Freire*. Petrópolis, 2021a. p. 420-421.

\_\_\_\_\_. Paulo Freire em Buenos Aires. In: CHACON, Daniel R. A. (org.). *Pedagogia da resistência: escritos a partir da vida e obra de Paulo Freire*. Petrópolis, 2021b. p. 387-400.

\_\_\_\_\_. *Professora, sim; tia, não*. Cartas a quem ousa ensinar. 31. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021c.

\_\_\_\_\_. *Extensão ou comunicação?* 22. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2020.

\_\_\_\_\_. *Cartas a Cristina: reflexões sobre minha vida e minha práxis*. 3. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia da tolerância*. 6. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018a.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia do compromisso: América Latina e educação popular*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018b.

\_\_\_\_\_. *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam*. 51. ed. Porto Alegre: Cortez Editora, 2017.

\_\_\_\_\_. *Conscientização*. Tradução de Tiago José Risi Leme. São Paulo: Cortez Editora, 2016a.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a Pedagogia do oprimido*. 23. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2016b.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia do oprimido*. 60. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2016c.

\_\_\_\_\_. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. 15. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2015a.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 51. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2015b.

\_\_\_\_\_. *Educação e mudança*. 36. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2014a.

\_\_\_\_\_. *Educação como prática da liberdade*. 38. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014b.

\_\_\_\_\_. Terceiro mundo e teologia: carta a um jovem teólogo. In: TORRES, Carlos Alberto. *Diálogo e práxis educativa: uma leitura crítica de Paulo Freire*. Trad. Mônica Mattar Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2014c. p. 67-71.

\_\_\_\_\_. Conscientização para libertar: noções sobre a palavra conscientização. In: TORRES, Carlos Alberto. *Diálogo e práxis educativa: uma leitura crítica de Paulo Freire*. Trad. Mônica Mattar Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2014d. p. 73-82.

\_\_\_\_\_. Desmistificação da conscientização: palestra de Paulo Freire em Cuernavaca, Morelos. In: TORRES, Carlos Alberto. *Diálogo e práxis educativa: uma leitura crítica de Paulo Freire*. Trad. Mônica Mattar Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2014e. p. 83-94.

\_\_\_\_\_. *À sombra desta mangueira*. Organização e notas de Ana Maria Araújo Freire. 11. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

\_\_\_\_\_. Liberdade cultural na América Latina. Trad. Danilo R. Streck. In: STRECK, Danilo R. (org.). *Fontes da pedagogia latino-americana: uma antologia*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010. p. 333-345.

\_\_\_\_\_. *Cartas à Guiné-Bissau: registros de uma experiência em processo*. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

\_\_\_\_\_. *Educação e atualidade brasileira*. 3. ed. São Paulo: Cortez; Instituto Paulo Freire, 2003.

\_\_\_\_\_. Carta de Paulo Freire aos professores. Ensinar, aprender: leitura do mundo, leitura da palavra. *Estudos Avançados*, vol. 15, n. 42, p. 259-268, 2001.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: Editora UNESP, 2000

\_\_\_\_\_. Globalização ética e solidariedade. In: DAWBOR, Ladislau; IANNI, Octavio; RESENDE, Paulo-Edgar A. (org.). *Desafios da globalização*. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *A educação na cidade*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1995a.

\_\_\_\_\_. Paulo Freire: crítico, radical e otimista. [Entrevista cedida a] RODRIGUES, Neidson. *Revista Presença Pedagógica*, Belo Horizonte, Ano I, n. 1, p. 5-12, jan.-fev. 1995b.

\_\_\_\_\_. Criando métodos de pesquisa alternativa: aprendendo a fazê-la melhor através da ação. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). *Pesquisa participante*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981. p. 34 - 41.

\_\_\_\_\_. *Os cristãos e a libertação dos oprimidos*. Lisboa/Porto: Edições Base, 1978.

\_\_\_\_\_. *Conscientização e alfabetização: uma nova visão do processo*. S.l.: Comissão Nacional de Cultura Popular de Brasília. Serviço de Extensão Cultural da Universidade do Recife, 1963.

FREIRE, Paulo; FAUNDEZ, Antônio. *Por uma pedagogia da pergunta*. 10. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2019.

FREIRE, Paulo; FREIRE, Ana Maria Araújo; OLIVEIRA, Walter Ferreira. *Pedagogia da solidariedade*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2014.

FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sérgio. *Lições de casa: últimos diálogos sobre educação*. 2. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2015.

\_\_\_\_\_. *A África ensinando a gente: Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011a.

\_\_\_\_\_. *Aprendendo com a própria história*. São Paulo: Paz e Terra, 2011b.

\_\_\_\_\_. *Partir da infância: diálogos sobre educação*. São Paulo: Paz e Terra, 2011c.

FREIRE, Paulo; MACEDO, Donaldo. *Alfabetização: leitura do mundo, leitura da palavra*. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FREIRE, Paulo; NOGUEIRA, Adriano. *Que fazer: teoria e prática em educação popular*. 13. ed. Petrópolis, Vozes: 2014.

FREIRE, Paulo; SHOR, Ira. *Medo e ousadia: o cotidiano do professor*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GADOTTI, Moacir; FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sérgio. *Pedagogia: diálogo e conflito*. 9. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2015.

MARX, Karl. *Cadernos de Paris & manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. Trad. José Paulo Netto e Maria Antónia Pacheco. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

\_\_\_\_\_. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Coleção Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Trad. Mario Duayer, Nélio Schneider, Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

\_\_\_\_\_. *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010a.

\_\_\_\_\_. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010b.

\_\_\_\_\_. To Arnold Ruge. March 13, 1843. In: *Marx & Engels Collect Works: Karl Marx 1835-184*. [s.l.:] Lawrence & Wishart, 2010c. Vol. 1, p. 398-400.

\_\_\_\_\_. Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. In: *Marx & Engels Collect Works: Karl Marx 1835-184*. [s.l.:] Lawrence & Wishart, 2010d. Vol. 3, p. 229-346.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2021.

\_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da economia política. Livro II: o processo de circulação do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.

\_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da economia política. Livro III: o processo global da produção capitalista*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

\_\_\_\_\_. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In: MEGA I/3. Berlin: Marx-Engels-Verlag, 1932. p. 29-172.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Trad. Luciano Cavini Martorano, Nélio Schneider e Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. *Manifesto comunista*. Trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.

ENGELS, Frederick. *The Part Played by Labour in the Transition from Ape to Man*. Nova York: International Pub., 1950.

\_\_\_\_\_. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (y otros escritos sobre Feuerbach)*. Madrid: Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, 2006.

## **Literatura secundária**

AGOSTINI, Nilo. *Os desafios da educação a partir de Paulo Freire e Walter Benjamin*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

ARTHUR, Christopher. *A nova dialética e “O capital” de Marx*. Trad. Pedro C. Chadarevian. São Paulo: Edipro, 2016.

BALIBAR, Etienne. *A filosofia de Marx*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

BEDESCHI, Giuseppe. *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx*. Madri: Alberto Corazón Editor, 1975.

BEISIEGEL, Celso de Rui. *Política e educação popular: a teoria e a prática de Paulo Freire no Brasil*. São Paulo: Ática, 1982.

\_\_\_\_\_. *Estado e educação popular: um estudo sobre a educação de adultos*. Brasília: Liber Livro, 2004.

BOFF, Leonardo. Prefácio. Transcendência. In: STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (org.). *Dicionário Paulo Freire*. 4. ed. revista e ampliada. Belo Horizonte, 2019. p. 469-471.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança*. 23. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2016. p. 9-12.

BRAGA, F.; MELLO, R. R.; BACHEGA, D. A unidade na diversidade em Paulo Freire: avanços para a transformação educacional. *Práxis Educativa*, [S. l.], v. 16, p. 1-21, 2021.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é Método Paulo Freire*. 24. ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.

CAMARGO, Maritania. *Paulo Freire, um comunista?* [online]. Publicado em 05 fev. 2019. Disponível em: <<https://www.marxismo.org.br/paulo-freire-um-comunista/>>. Acesso em: 18 abr. 2023.

CALLONI, Humberto. Natureza. In: STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (org.). *Dicionário Paulo Freire*. 4. ed. revista e ampliada. Belo Horizonte, 2019. p. 335-337.

CARBONARI, Paulo César. Necrofilia: repercussão ética, política e educacional – estudo em Paulo Freire e Erich Fromm. *Espaço pedagógico*, Passo Fundo, v. 27, n. 3, p. 734-749, set.-dez. 2020.

CHABALGOITY, Diego. *Ontologia do oprimido: construção do pensamento filosófico em Paulo Freire*. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

CHACON, Daniel Ribeiro de Almeida. *10 lições sobre Paulo Freire*. Petrópolis: Vozes, 2023.

\_\_\_\_\_. Filosofia e educação: o ideário humanista em Paulo Freire. In: CHACON, Daniel R. A. (org.). *Pedagogia da resistência: escritos a partir da vida e obra de Paulo Freire*. Petrópolis: Editora Vozes, 2021. p. 102-117.

\_\_\_\_\_. “Pedagogia do(a) oprimido(a)” a expressão do profetismo freiriano. In: CHACON, Daniel R. A. (org.). *Pedagogia do oprimido em perspectiva: legado para uma educação humanizadora*. Curitiba: Editora CRV, 2018. p. 21-31.

CHACON, Daniel R. A.; ALMEIDA, Frederico S. Notas filosóficas sobre o humano: Paul Ricoeur e Paulo Freire em perspectiva. In: CHACON, Daniel R. A.; GOMES, Laurici Vagner; SANTOS, Magda Guadalupe (org.). *Escritos de filosofia e educação*. Porto Alegre, 2022. p. 81-101.

CHACON, Daniel Ribeiro de Almeida; SILVA, Guilherme Oliveira e; PINHEIRO, Ana Luiza Fontoura. A dialética subjetividade-objetividade: elementos marxianos na leitura filosófica de Paulo Freire. *Revista Filosofia e Educação*, Campinas, SP, v. 13, n. 2, p. 2338-2356, maio-ago. 2021.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. A crítica da religião como crítica da realidade social no pensamento de Karl Marx. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 40, n. 4, p. 133-154, out.-dez., 2017.

\_\_\_\_\_. O pensamento de Marx sobre a subjetividade. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 2, p. 63-84, maio-ago. 2013.

CHASIN, José. *Marx – Estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. *Paulo Freire entre o grego e o semita: educação, filosofia e comunhão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

COBEN, Diana. *Gramsci y Freire, héroes radicales: políticas en educación de adultos*. Madrid: Fundación Paideia; Miño y Dávila, 2001.

COSTA, Gildo José da. *A analética de Enrique Dussel e a dialógica de Paulo Freire: em busca dos fundamentos da ética da libertação*. 2019. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Departamento de Filosofia. São Paulo, 2019.

DURIGUETO, Maria Lúcia. *A questão dos intelectuais em Gramsci*. Serviço Social & Sociedade, São Paulo, n. 118, p. 265-293, abr.-jun. 2014.

ELLSWORTH, Elizabeth. Why Doesn't This Feel Empowering? Working through the Repressive Myths of Critical Pedagogy. *Harvard Educational Review*, Cambridge, MA, vol. 59, nr. 3, p. 297-324, 1989.

FAUSTO, Ruy. *Marx: lógica e política: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Tomo I. 2. ed. [S. l.:] Brasiliense, 1987.

FAVERI, José Ernesto. *Álvaro Vieira Pinto: contribuições à educação libertadora de Paulo Freire*. 2. ed. São Paulo: LiberArs, 2019.

FEITOSA, Sonia Couto Souza. *Método Paulo Freire: princípios e práticas de uma concepção popular de educação*. 156 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 1999.

FERNANDES, Sabrina. Pedagogia crítica como práxis marxista humanista: perspectivas sobre solidariedade, opressão e revolução. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 37, n. 135, p. 481-496, abr.-jun., 2016.

FISHER, Mark. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FISCHMAN, Gustavo; MCLAREN, Peter. Rethinking Critical Pedagogy and the Gramscian and Freirean Legacies: from Organic to Committed Intellectuals, or, Critical Pedagogy, Commitment, and Praxis. *Cultural Studies – Critical Methodologies*, Thousand Oaks, v. 5, n. 4, p. 425-447, 2005.



FREIRE, Ana Maria Araújo. Primeiras palavras. In: CHACON, Daniel R. A. (org.). *Pedagogia do oprimido em perspectiva: legado para uma educação humanizadora*. Curitiba: Editora CRV, 2018. p. 15-20.

\_\_\_\_\_. *Paulo Freire: uma história de vida*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2017a.

\_\_\_\_\_. (org.). *Pedagogia da libertação em Paulo Freire*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2017b.

\_\_\_\_\_. Entrevista Ana Maria Araújo Freire. *Revista Contrapontos*, v. 7, n. 3, p. 671-687, set.-dez., 2007.

FROMM, Eric. *A revolução da esperança: por uma tecnologia humanizada*. 5. ed. Trad. Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

\_\_\_\_\_. *O medo à liberdade*. 14. ed. Trad. Octávio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

\_\_\_\_\_. *Conceito marxista de homem*. 4. ed. Trad. Octávio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

GADOTTI, M. *Contribuição de Paulo Freire ao pensamento pedagógico mundial*. 2021. Disponível em: <<https://acervoapi.paulofreire.org/server/api/core/bitstreams/9ab57b7b-4da5-48a5-a1df-b86fb8b6ff22/content>>. Acesso em: 20 dez 2022.

\_\_\_\_\_. Pedagogia da Terra: ecopedagogia e educação sustentável. In: Torres, C. A. (org.) *Paulo Freire y la agenda de la educación latinoamericana en el siglo XXI*. Buenos Aires: CLACSO, 2000a. p. 81-132.

\_\_\_\_\_. *Perspectivas atuais da educação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2000b.

\_\_\_\_\_. A voz do biógrafo brasileiro: A prática à altura do sonho. In: GADOTTI, Moacir (org.). *Paulo Freire: uma biobibliografia*. São Paulo: Cortez, 1996. p. 69-116.

\_\_\_\_\_. *Convite à leitura de Paulo Freire*. 2. ed. São Paulo: Editora Scipione, 1991.

GASDA, Elio Estanislau; COLARES, Karen de Souza. Pedagogia do oprimido e Teologia da Libertação: sintonia a serviço dos pobres. In: CHACON, Daniel R. A. (org.). *Pedagogia da resistência: escritos a partir da vida e obra de Paulo Freire*. Petrópolis, 2021. p. 169-192.

GERHARDT, Heinz Peter. *Interview on how Paulo Freire method is used to integrate refugees in Germany*. 2019. Disponível em: <<https://heinzpetergerhardt.com/metodo-paulo-freire/>>. Acesso em: 25 dez. 2023.

GIMENES, Camila Itikawa. A teoria e a prática na formação inicial de professores: algumas definições. *Germinal: marxismo e educação em debate*, Salvador, v. 11, n. 1, p. 267-276, abr. 2019.

GLASS, Ronald David. Revisitando os fundamentos da educação para a libertação: o legado de Paulo Freire. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 38, n. 3, p. 831-851, jul.-set. 2013.

GOMES, Nilma Lino. Por uma pedagogia da indignação e da resistência. In: CHACON, Daniel R. A. (org.). *Pedagogia da resistência: escritos a partir da vida e obra de Paulo Freire*. Petrópolis, 2021. p. 146-168.

GUEDES, Édil. *A economia como sistema da representação em Karl Marx*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2014.

HALLAK, Mônica. Alienação do trabalho em Marx: dos *Manuscritos de 1844* a *O Capital*. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 24, n. 1, p. 58-73, abr. 2018.

HEINRICH, Michael. *Die Wissenschaft vom Wert: die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. 6.ed. Münster: Westälisches Dampfboot, 2014.

HENZ, Celso Ilgo. Presença (no mundo). In: STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (org.). *Dicionário Paulo Freire*. 4. ed. revista e ampliada. Belo Horizonte, 2019. p. 382-383.

JORGE, J. Simões. *A ideologia de Paulo Freire*. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

KIELING, José Fernand. Alienação. In: STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (org.). *Dicionário Paulo Freire*. 4. ed. revista e ampliada. Belo Horizonte, 2019. p. 34-35.

KONDER, Leandro. *Marxismo e alienação: Contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

KORSCH, Karl. *Marxismo e filosofia*. Trad. José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

LA ROCCA, Tommaso. *La critica marxista della religione*. Bologna: Cappelli, 1985.

LAUREANO, Pedro. Repetição, negação e ideologia. Marx, Hegel e o problema do sujeito. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 41, n. 3, p. 105-124, jul.-set., 2018.

LEFÈBVRE, Henri. *O marxismo*. Trad. J. Guinsburg. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

LENIN, Vladimir Ilyich. What is to Be Done? In: *Essential Works of Lenin*. Nova York: Bantam Matrix Editions, 1966.

LESSA, Sérgio. *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. São Paulo: Cortez, 2007.

LESSA, Sérgio; TONET, Ivo. *Introdução à filosofia de Marx*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

LIMA, Paulo Gomes. Uma leitura sobre Paulo Freire em três eixos articulados: o homem, a educação e uma janela para o mundo. *Pro-Posições*, v. 25, n. 3 (75), p. 63-81, set.-dez. 2014.

LÖWY, Michael. Marx e Engels como sociólogos da religião. *Lua Nova: Revista de cultura e política*, São Paulo, n. 43, p. 157-22, 1998.

\_\_\_\_\_. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. 20. ed. São Paulo: Cortez, 2015.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. 3. ed. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2018. (Biblioteca do pensamento moderno).

\_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social*, I. Trad. Nélio Schneider, Carlos Nelson Coutinho e Mario Duayer. São Paulo: Boitempo, 2012.

\_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social*, II. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

MAÇANEIRO, Marcial. Exílio, humanidade e libertação: Pedagogia do oprimido, conexões teológicas. In: CHACON, Daniel Ribeiro de Almeida. *Pedagogia do oprimido em perspectiva: legado para uma educação humanizadora*. Curitiba: Editora CRV, 2018. p. 113-130.

MAFRA, Jason Ferreira. *A conectividade radical como princípio e prática da educação em Paulo Freire*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, Faculdade de Educação. São Paulo, 2007.

MANTOVANI, Harley Juliano. Hegel e Paulo Freire: uma pedagogia crítico-dialética. *Existência e Arte*, Universidade Federal de São João Del-Rei, Ano VII, Número VI, jan. - dez. 2011.

MARINHO, Andrea Rodrigues Barbosa. *Paulo Freire e a conscientização*. Tese de doutorado. Universidade Nove de Julho, Programa de Pós-Graduação stricto sensu em Educação (PPGE-UNINOVE). São Paulo, 2015.

MARITAIN, Jacques. *Rumos da Educação*. 5. ed. Trad. Abadia de Nossa Senhora das Graças. Belo Horizonte: Agir. 1968.

MARTINS, Eduardo Simões. *Paulo Freire e a Teologia da Libertação: aproximações*. São Paulo: Editora Reflexão, 2011.

MÁRKUS, György. *Marxismo y "antropologia"*. Barcelona: Grijalbo, 1974a.

\_\_\_\_\_. *Teoria do conhecimento no jovem Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1974b.

MARQUES, Eliana de Sousa Alencar; OLIVEIRA, Josiane Sousa Costa de; BONFIM, Luiz Jesus Santos. A atualidade da concepção de radicalidade em Paulo Freire nos primeiros escritos

no exílio: delineamentos para práticas educativas na direção da emancipação humana. *Revista Inter-Ação*, Goiânia, v. 46, n. especial, p. 962-976, set. 2021.

MARTINS, Eduardo Simões. *Paulo Freire e a Teologia da Libertação: aproximações*. São Paulo: Editora Reflexão, 2011.

MENDONÇA, Nelino. *Pedagogia da humanização: a pedagogia humanista de Paulo Freire*. São Paulo: Paulus, 2008.

MENESES, Paulo. Entfremdung e Entäusserung. *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 29, n. 89, p. 307-319, 2000.

MESQUIDA, Peri. Paulo Freire e Antonio Gramsci: a filosofia da práxis na ação pedagógica e na educação de educadores. *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, n. 43, p. 32-41, set. 2011.

MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016.

\_\_\_\_\_. *Estrutura social e formas de consciência, II: a dialética da estrutura e da história*. São Paulo: Boitempo, 2011. Cap.: Transformações materiais e formas ideológicas, p. 105-176.

MOTA, Guadalupe Corrêa. *"Eu, não, nós!" O humanismo relacional de Paulo Freire como princípio epistemológico para uma pedagogia crítica*. Tese de doutorado. Universidade Católica de Santos, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Educação. Santos, 2022.

MUSTO, Marcello. Rivisitando la concezione dell'alienazione in Marx. In: AGRIMI, Mario. *Studi filosofici XXXIII*. Napoli: Bibliopolis, 2010. p. 107-128.

NETTO, José Paulo. *Introdução ao estudo do método de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

\_\_\_\_\_. *Capitalismo e reificação*. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.

NUNES, César. A antropologia pedagógica materialista de Paulo Freire e a inconsistência epistemológica e política da pedagogia das competências e habilidades: primeiras aproximações. In: POLLI, José Renato (org.) *Paulo Freire: vozes do Brasil e de Portugal*. Jundiaí/Campinas: Fibra/Edições Brasil/Brasília, 2021. p. 61-94.

OLIVEIRA, Avelino da Rosa. Opressor/oprimido. In: STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (org.). *Dicionário Paulo Freire*. 4. ed. revista e ampliada. Belo Horizonte, 2019. p. 345-346.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de. *Leituras freireanas sobre educação*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

OLIVEIRA, Walter Martins de. *Paulo Freire entre Cristo e Marx*. Tese de doutorado. Universidade Nove de Julho (UNINOVE), Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE). São Paulo, 2018.

- PAIVA, Vanilda. *Paulo Freire e o nacionalismo desenvolvimentista*. São Paulo: Graal, 2000.
- PELANDRÉ, Nilcéa Lemos. *Efeitos a longo prazo do método de alfabetização Paulo Freire*. Tese (Doutorado em Letras/Linguística). Curso de Pós-Graduação em Letras/Linguística, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1998.
- PITANO, Sandro de Castro; STRECK, Danilo R.; MORETTI, Cheron Z. (org.). *Paulo Freire: uma arqueologia bibliográfica*. Curitiba: Appris, 2019.
- POLLI, José Renato. Humanismo marxista em Edward Thomspon e Paulo Freire: a educação vista de baixo. *Filosofia e educação*, Campinas, v. 14, n. 1, p. 167-200, jan.-abr. 2022.
- PRETTO, Flavio Luiz; ZITKOSKI, Jaime José. Por uma educação humanizadora: um diálogo entre Paulo Freire e Erich Fromm. *Revista de Ciências Humanas – Educação*, v. 17, n. 29, p. 46-65, dez. 2016.
- ROMÃO, José Eustáquio; ROMÃO, Natatcha Priscilla. Erich Seligmann Fromm (1900-1980). In: PITANO, Sandro de C.; STRECK, Danilo R.; MORETTI, Cheron Z. (org.). *Paulo Freire: uma arqueologia bibliográfica*. Curitiba, 2019. p. 131-132.
- ROMÃO, José Eustáquio; GADOTTI, Moacir. *Paulo Freire e Amílcar Cabral: a descolonização das mentes*. São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire, 2012.
- ROSSATO, Ricardo. Práxis. In: STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (org.). *Dicionário Paulo Freire*. 4. ed. revista e ampliada. Belo Horizonte, 2019. p. 380-382.
- SANTOS, João Wilson Sobral. A filosofia na Pedagogia do oprimido. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 35, n. 74, p. 943-969, maio-ago. 2021.
- SARTORI, Jerônimo. Educação bancária / educação problematizadora. In: STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (org.). *Dicionário Paulo Freire*. 4. ed. revista e ampliada. Belo Horizonte, 2019. p. 160-162.
- SAVIANI, Dermeval. Paulo Freire, centésimo ano: mais que um método, uma concepção crítica de educação. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 42, p. 1-15, 2021a.
- \_\_\_\_\_. Pedagogia histórico-crítica e pedagogia da libertação: aproximações e distanciamentos. *Germinal: Marxismo e educação em debate*, v. 13, n. 3, p. 170-176, dez. 2021b. Dossiê: América Latina, experiências socialistas e educação.
- SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *Pedagogia dialética: de Aristóteles a Paulo Freire*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- SCOCUGLIA, Afonso Celso. As interconexões da pedagogia crítica de Paulo Freire. *Filosofia e Educação*, Campinas, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 200-232, jan./abr. 2018.
- \_\_\_\_\_. *A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas*. 2. ed. João Pessoa: UFPB, 1999a.

\_\_\_\_\_. Origens e prospectiva do pensamento político-pedagógico de Paulo Freire. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 25-37, jul.-dez. 1999b.

\_\_\_\_\_. Paulo Freire e a CEPLAR da Paraíba, antes de Angicos. In: *Encontro Internacional do Fórum Paulo Freire*, 1, São Paulo. Caderno de Resumos. São Paulo: Instituto Paulo Freire, 1998.

SÈVE, Lucien. *Análises marxistas da alienação*. Trad. Madalena Cunha Matos. Lisboa: Edições Mandacaru, 1975.

SILVA, Guilherme Oliveira e. A religião na obra de Marx: notas para um debate em aberto. In: CHACON, Daniel R. A.; ALMEIDA, Frederico S. *Filosofia da religião: problemas da antiguidade aos tempos atuais*. São Paulo: Edições Loyola, 2020. p. 105-120.

\_\_\_\_\_. Marx e a religião como ontologia na CFD de Hegel: uma crítica materialista. *Outramargem: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, n. 8, p. 167-181, 1. sem. 2018.

SILVA, Pedro Henrique Ciucci da. *As concepções antropológica e filosófica de Paulo Freire*. 126 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2017.

SOLON FREIRE, Patrocínio. *Educação e integralidade: o conceito de integralidade no pensamento pedagógico de Edgar Morin, Paulo Freire e Leonardo Boff*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-graduação em Educação. Recife, 2014.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia da práxis: o conceito do humano e da educação no pensamento de Paulo Freire*. 188 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Educação. Recife, 2010.

SOUZA, Ana Paula Lemes de. Dignidade humana através do espelho: o novo totem contemporâneo. *Revista de Direito, Arte e Literatura*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 23-41. jul/dez. 2015.

STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (org.). *Dicionário Paulo Freire*. 4. ed. revista e ampliada. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

TORRES, Carlos Alberto. *Pedagogia da luta: da Pedagogia do oprimido para a escola pública popular*. Campinas: Papyrus, 1997.

\_\_\_\_\_. A dialética hegeliana e o pensamento lógico-estrutural de Paulo Freire. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 3, n. 7, p. 61-78, 1976.

TORRES, Rosa. *Educación popular: un encuentro con Paulo Freire*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1988.

TRINDADE, André Karam; SOARES, Astreia; TORRES, Carlos Alberto (org.). *Diálogo e práxis educativa: uma leitura crítica de Paulo Freire*. São Paulo: Loyola, 2014.

VASCONCELOS, Maria Lucia Marcondes Carvalho; BRITO, Regina Helena Pires de. *Conceitos de educação em Paulo Freire*. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Mack Pesquisa – Fundo Mackenzie de Pesquisa, 2006.

VAZ, Aline Choucair; CHACON, Daniel Ribeiro de Almeida; ZAHARI, Raquel Tereza de Faria Campos. O compromisso histórico-social das universidades: provocações progressistas a partir do pensamento freiriano. *Revista Docência do Ensino Superior*, Belo Horizonte, v. 11, p. 1-15, 2021.

VECCHIA, Agostinho Mario Dalla. In: STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (org.). *Dicionário Paulo Freire*. 4. ed. revista e ampliada. Belo Horizonte, 2019. p. 29-29 [conferir página de término do artigo; e também nome do artigo, que está faltando!].

WEFFORT, Francisco C. Educação e política: reflexões sociológicas sobre uma pedagogia da liberdade. In: FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 38. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

WEILER, Kathleen. Freire and a Feminist Pedagogy of Difference. *Harvard Educational Review*, Cambridge, MA, v. 61, n. 4, p. 449-474, 1991.

ZITKOSKI, Jaime José. Diálogo/Dialogicidade. In: STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (org.). *Dicionário Paulo Freire*. 4. ed. revista e ampliada. Belo Horizonte, 2019. p. 139-141.

\_\_\_\_\_. Pensar certo. In: STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (org.). *Dicionário Paulo Freire*. 4. ed. revista e ampliada. Belo Horizonte, 2019. p. 364-365.

### **Literatura complementar**

ARROYO, Miguel G. *Vidas re-existent: reafirmando sua outra humanidade na história*. Petrópolis: Editora Vozes, 2023.

\_\_\_\_\_. *Outros sujeitos, outras pedagogias*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. O humano é viável? É educável? *Revista Pedagógica*, Chapecó, v. 17, n. 35, maio-ago., p. 21-40, 2015.

ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia*. Tradução dos textos em espanhol de Franz J. Hinkelammert por Jaime A. Ciasen. São Paulo, Vozes: 1989.

ATAÍDE, Glauber. *Duvidar de tudo: ensaios de filosofia e psicanálise*. Rio de Janeiro: Alma Revolucionária, 2022.

BEAUVOIR, Simone de. *El pensamiento político de la derecha*. Buenos Aires: Siglo XX, 1963.

BELL, Daniel. La riscoperta dell'alienazione. In: IZZO, A. (ed.). *Alienazione e sociologia*. Milano: Franco Angeli, 1973. p. 86-107.

BETTO, Frei. *O que é comunidade eclesial de base*. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1981.

BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. 5. ed. Nova ed. revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2008.

BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1982

BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres: dignidade e direitos da Mãe Terra*. Petrópolis: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Vozes: 2014.

\_\_\_\_\_. *40 anos da Teologia da Libertação – A centralidade do pobre*. 2011. Disponível em: <<https://orionitas.com.br/40-anos-da-teologia-da-libertacao-a-centralidade-do-pobre/>> Acesso em: 10 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. O perene desafio da Teologia da Libertação. *Horizonte*, v. 11, n. 32, p. 1323-1327, out.-dez. 2013. Dossiê: Teologia da Libertação 40 anos: balanço e perspectivas.

\_\_\_\_\_. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. São Paulo: Ática, 1992.

\_\_\_\_\_. *Jesus Cristo libertador: Ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. 12. ed. Petrópolis: Vozes 1988.

BOFF, Leonardo; BOFF Clodovis, *Como fazer teologia da libertação*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é educação*. São Paulo: Brasiliense, 2002.

BRIGHENTI, Agenor. A epistemologia e o método da teologia da libertação no pensamento de Clodovis Boff. *Horizonte*, v. 11, n. 32, p. 1403-1435, out.-dez. 2013. Dossiê: Teologia da Libertação 40 anos: balanço e perspectivas.

CABRAL, Amílcar. A arma da teoria. In: COMITINI, Carlos (org.): *Amílcar Cabral: a arma da teoria*. Rio de Janeiro: Codecri, 1980. p. 21-52.

\_\_\_\_\_. *Guiné-Bissau: nação africana forjada na luta*. Lisboa: Nova Aurora, 1974.

CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTO, Enzo. *Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica*. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1970.



CARLI, Ranieri. György Lukács e a crítica à necessidade social da religião. *Crítica Marxista*, São Paulo, v. 41, p. 89-104, 2015.

CATÃO, Francisco. *O que é Teologia da Libertação*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

CECATTO, Adriano. Semântica dos conceitos: teologia da libertação, pobres e igreja (1971-1984). *História Unicap*, vol. 8, n. 16, p. 147-161, jul.-dez. 2021.

CHACON, Daniel R. A.; ALMEIDA, Frederico S. "Quem é meu próximo?": compaixão e direitos humanos em leitura cristã. In: CHACON, Daniel R. A.; ALMEIDA, F. S. (org.). *Fé cristã e direitos humanos*. São Paulo: Edições Loyola, 2021. p. 27-41.

CODO, Wanderley. *O que é alienação*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana*, IV: Política. Trad. ?. São Paulo, Edições Loyola/Editora UNIMEP, s.d.

\_\_\_\_\_. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. Trad. ?. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. Teología de la liberación y marxismo. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: UCA Editores, 1990. (Tomo I). p. 115-144.

\_\_\_\_\_. *Ética comunitária: libertação na história*. Trad. ?. Petrópolis: Vozes, 1987.

\_\_\_\_\_. *Caminhos de libertação latino-americana IV*. Trad. José Carlos Barcelos e Hugo Toschi. São Paulo: Paulinas, 1984.

EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. Trad. Luís Carlos Borges e Silvana Vieira. São Paulo: Boitempo: Editora UNESP, 1997.

ELLACURÍA, Ignacio. *Conversion de la Iglesia al reino de Dios: para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1984.

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Trad. António Massano. 2. ed. Lisboa: Letra Livre: 2021.

FAUS, José Ignacio González. Pecado. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: UCA Editores, 1990. (Tomo II). p. 93-106.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 4. ed. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. Trad. Artur Morão. Covilhã: Lusofia Press, 2008.

FIORI, Ernani Maria. *Educação e política: textos escolhidos*. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 1992.

\_\_\_\_\_. *Metafísica e história: textos escolhidos*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

FORST, Rainer. Os limites da tolerância. Trad. Mauro Victoria Soares. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 84, 15-29, jul. 2009.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GADOTTI, Moacir. *A concepção dialética da educação: um estudo introdutório*. 9. ed. São Paulo: Cortez, 1995.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Trad. Sergio Faraco. Porto Alegre: L&PM, 2021.

GASDA, Élio Estanislau. Capitalismo, regime de exceção e crimes de lesa humanidade: perspectiva teológica. *Revista da Faculdade Mineira de Direito*, v. 24, p. 117-137, 2021.

\_\_\_\_\_. Dimensão ético-social: memória subversiva de um Deus Crucificado. *Revista Pistis & Práxis: Teologia e Pastoral*, v. 10, p. 269-289, 2018.

\_\_\_\_\_. Economia mata (EG, 53): crítica teológica do capitalismo inviável. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 49, n. 3, p. 573-587, set.-dez. 2017.

GEBARA Ivone; BINGEMER, Maria Clara L. Bingemer. Maria. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: UCA Editores, 1990. (Tomo I). p. 601-618.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

GONÇALVEZ, Paulo Sergio Lopes. Epistemologia e método do projeto sistemático da TDL. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 60, n. 237, p. 145-179, mar 2000.

GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere*. 4 vol. Edizione critica, a cura di Valentino Gerratana. 3a. ed. Torino: Einaudi, 2007.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *O Deus da vida*. 3. ed. Trad. Gabriel C. Galache e Marcos J. Marcionilo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Trad. Yvone de Campos Teixeira da Silva e Marcos Marciolino. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. Pobres y opción fundamental. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: UCA Editores, 1990. (Tomo I). p. 303-322.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, I. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992a.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*, II. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992b.

\_\_\_\_\_. *Phänomenologie des Geistes*. Werke in 20 Bänden, B. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. 2. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2017.

JASMIN, Marcelo. Lenguajes políticos en el mundo de la acción: historia conceptual y teoría política. *Prismas – Revista de historia intelectual*, Buenos Aires, n. 11, p. 171-176, 2007.

JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JUSTINO, Aline Aparecida. *Teologia da Libertação e marxismo: religião e lutas emancipatórias*. 162 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2017.

KONDER, Lendro. *A questão da ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LA ROCCA, Tommaso. *Gramsci e la religione*. Brescia: Ed. Queriniana, 1991.

LEWIS, Holly. *The Politics of Everybody: Feminism, Queer Theory, and Marxism at the Intersection*. London: Zed Books, 2016.

LIBÂNIO, João Batista. Teologia em revisão crítica. *Horizonte*, v. 11, n. 32, p. 1328-1356, out./dez. 2013. Dossiê: Teologia da Libertação 40 anos: balanço e perspectivas.

\_\_\_\_\_. Teologia da Libertação: esquerda católica e inserção. Considerações em torno dos temas centrais. *Plura: Revista de Estudos de Religião*, vol. 3, n. 1, p. 4-25, 2012.

\_\_\_\_\_. *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Edições Loyola, 1987.

LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001

LIBÂNIO, João Batista; TABORDA, Francisco. Ideologia. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: UCA Editores, 1990. (Tomo II). p. 579-600.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia, II: ética e cultura*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. *Antropologia filosófica, I*. São Paulo: Loyola, 1998.

\_\_\_\_\_. *Antropologia filosófica, II*. São Paulo: Loyola, 1992.

\_\_\_\_\_. Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese*, Belo Horizonte, n. 21, p. 7-29, jan.-abr. 1981.

LOPES, Antonio de Lisboa Lustosa; PERTILE, Cassiano Alberto. O método ver-julgar-agir: genealogia e sua relação com a teo-logia da libertação. *Razão e Fé*, v. 22, n. 2, p. 33-43, 2020.

LÖWY, Michael. *O que é cristianismo da libertação: religião e política na América Latina*. 2. ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo; Expressão Popular, 2016.

\_\_\_\_\_. *Teologia da Libertação: luta de classes dentro da Igreja*. 2008. Disponível em: <<http://orientacaomarxista.blogspot.com.br/2008/02/teologia-da-libertao-luta-de-classes.html>>. Acesso em: 10 abr. 2023.

MARCUSE, Herbert. *Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade*. 2. ed. Trad. Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MARINI, Ruy Mauro. *Dialéctica de la dependencia*. Cidade do México: ERA, 1973.

MELO, José Marques de. *Teoria da comunicação: paradigmas latino-americanos*. Petrópolis: Vozes, 1998.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. 2. ed. Trad. R. Corbisier e M. Pinto Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

METZ, Johann Baptist. *Teologia política*. Caxias do Sul, RS: Ed. Universidade de Caxias do Sul, 1976.

MITIDIERO JR., Marco Antonio. *A ação territorial de uma igreja radical: Teologia da Libertação, luta pela terra e atuação da Comissão Pastoral da Terra no Estado da Paraíba*. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana, Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

MOLTMANN, Jürgen. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*. Trad. Luiz João Gaio. Santo André, SP: Academia Cristã, 2011.

MONDIN, Battista. *Quem é Deus?* Elementos de teologia filosófica. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1997.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditacion de la técnica y otros ensayos sobre ciencia e filosofia*. Madri: Alianza, 2002.

PALÁCIO, Carlos. Cristianismo na América Latina. *Perspectiva Teológica*, v. 36, n. 99, p. 173-196, 2004.

\_\_\_\_\_. Trinta anos de teologia na América Latina. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 51-64.

PAULA, Marcio Gimenes de. Humano, demasiado humano: a autonomia e a responsabilidade segundo Feuerbach. *Filosofia Unisinos*, v. 9, p. 135-145, 2008.

POPPER, Karl R. *The Open Society and Its Enemies*. Vol. I. The Spell of Plato. Londres: Routledge, 1945.

PORTELLI, Hugues. *Gramsci e a questão religiosa*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social*. Trad. Paulo Cezar Castanheira e Amilton Reis. São Paulo: Boitempo, 2014.

RABUSKE, Edvino. *Antropologia filosófica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

RANIERI, Jesus José. *Alienação e estranhamento em Marx: dos Manuscritos econômico-filosóficos de 1844 à Ideologia alemã*. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP, 2000.

REGIDOR, José Ramos. Vinte e cinco anos de Teologia da Libertação. In: BOFF, L.; REGIDOR, J. R.; BOFF, C. *A Teologia da Libertação: balanços e perspectivas*. São Paulo, 1996. p. 17-97.

RICHARD, Pablo *et al.* *A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*. São Paulo: Paulinas, 1982.

RIBEIRO, Darcy. *Sobre o óbvio*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

ROSSI, Wagner. *Pedagogia do Trabalho*. Caminhos da educação socialista. São Paulo: Moraes, 1982.

RUSSEL, Letty M. *Human Liberation in a Feminist Perspective – A Theology*. Philadelphia: Westminster, 1974.

SANTOS, Irineia Maria Franco dos. *Luta e perspectivas da Teologia da Libertação: o caso da Comunidade São João Batista, Vila Rica, São Paulo: 1980-2000*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SANTOS, Theotônio dos. *A teoria da dependência: balanço e perspectivas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Éditions Gallimard, 1960.

\_\_\_\_\_. *Matérialisme et révolution*. In: *Situations III: lendemains de guerre*. Paris: Gallimard, 1949. p. 135-225.

SAVIANI, Dermeval. *História das ideias pedagógicas*. 5. ed. Campinas: Autores Associados, 2019.

SCHWANTES, Milton. *O direito dos pobres*. São Leopoldo, RS: Oikos; São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2013.

SCIARRETTA, Massimo. Gramsci, o liberacionismo e a potência política da religião. *ENFIL - Revista Encontros com a Filosofia*, Ano 4, n. 6, p. 66-83, fev.-jun., 2016.

SEGUNDO, Juan Luis. Libertad y liberación. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: UCA Editores, 1990. (Tomo I). p. 373-392.

SEMERARO, Giovanni. Gramsci e a religião: uma leitura a partir da América Latina. *O social em questão*, Ano XX, nº 39, p. 87-108, set.-dez. 2017.

SICRE, José Luis. *Com os pobres da terra: a justiça social nos profetas de Israel*. Trad. Carlos Felício da Silveira. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.

SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas*. [Trad.] Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Jesus, o libertador: I. A história de Jesus de Nazaré*. Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Vozes, 1994. Série II - O Deus que liberta seu povo (Coleção Teologia e Libertação)

SOFIATI, Flávio Munhoz. O novo significado da “opção pelos pobres” na Teologia da Libertação. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, v. 25, n. 1, p. 215-234, jun 2013.

SOUZA, Newton Bignotto de. *A dialética do senhor e do escravo como paradigma da filosofia política*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 1984.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

SUNG, Jung Mo. *Cristianismo da libertação: espiritualidade e luta social*. São Paulo: Paulus, 2008.

SUSIN, Luiz Carlos. Teologia da Libertação: de onde viemos, para onde vamos? *Horizonte*, v. 11, n. 32, p. 1678-1691, out.-dez. 2013. Dossiê: Teologia da Libertação 40 anos: balanço e perspectivas.

TEIXEIRA, Faustino. *Comunidades eclesiais de base*. Petrópolis: Vozes, 1988.

TOMICHÁ, Roberto. Teologías de la liberación indígenas: balance y tareas pendientes. *Horizonte*, v. 11, n. 32, p. 1777-1800, out.-dez. 2013. Dossiê: Teologia da Libertação 40 anos: balanço e perspectivas.

TORRES, Carlos Alberto. *Teoria crítica e sociologia política da educação*. São Paulo: Cortez, 1994.

TRINDADE, José Damião de Lima. *História social dos direitos humanos*. 3. ed. São Paulo: Peirópolis, 2012.

VASCONCELLOS, Celso dos Santos. *Planejamento: plano de ensino-aprendizagem e projeto educativo – elementos metodológicos para elaboração e realização*. São Paulo: Libertad, 1995. (Cadernos Pedagógicos do Libertad; v. 1).

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da práxis*. Trad. Maria Encarnación Moya. 6. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

VENDRAMINI, C. R. *Terra, trabalho e educação: experiências sócio-educativas em assentamentos do MST*. Ijuí: Ed Unijuí, 2000.

VIEIRA PINTO, Álvaro. *Ciência e existência: problemas filosóficos da pesquisa científica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

\_\_\_\_\_. *Consciência e realidade nacional*. Vol. I: A consciência ingênua. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), 1960a. (Textos brasileiros de filosofia).

\_\_\_\_\_. *Consciência e realidade nacional*. Vol. II: A consciência crítica. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), 1960b. (Textos brasileiros de filosofia).

## **Documentos e Documentários**

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A pessoa de Paulo – Memórias, depoimentos. In: CHACON, Daniel Ribeiro de Almeida (org.). *Pedagogia da resistência: escritos a partir da vida e obra de Paulo Freire*. Petrópolis, 2021. p. 367-419.

BRASIL. Lei nº 12.612, de 13 de abril de 2012.

CASTANHO, Ligia (1997). *Paulo Freire*. Direção: Ligia Castanho. São Paulo: TV PUC/SP. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=1ViM1oCPNoA>>. Acesso: 15 set 2022.

EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Documento de Puebla – Evangelização no presente e no futuro da América Latina: Conclusões da IIIª Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*. São Paulo: Paulinas, 1979.

EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Conclusões de Medellín*. São Paulo: Edições Paulinas, 1968.

FREIRE, Paulo. *Manuscrito digitalizado da Pedagogia do oprimido*. S.l.: Instituto Paulo Freire, s.d. Acervo pessoal do Autor.

SOCIEDADE DE ESTUDOS E ATIVIDADES FILOSÓFICAS – Núcleo Regional de Mossoró (1981). II Semana de Filosofia do Rio Grande do Norte. *Método Paulo Freire: Manual do monitor*. Mossoró, RN, maio 1981. Acervo pessoal do Autor. 13 p.