

GNOSIOLOGIA, EPISTEMOLOGIA E TEORIA DA AÇÃO DIALÓGICA EM PAULO FREIRE

*Euclides André Mance*³⁸

Resumo

A abordagem gnosiológica e epistemológica de Paulo Freire inaugurou uma *ruptura* teórico-prática em relação à produção e comunicação do conhecimento, perceptível em sua *Teoria da Ação Dialógica*, que alimentou uma revolução científica no campo das ciências humanas na América Latina a partir dos anos 60 do século passado – revolução essa que deu origem a um novo paradigma que podemos denominar como *Paradigma da Libertação*. Neste artigo analisaremos aspectos da gnosiologia e epistemologia presentes na *Teoria da Ação Dialógica* e suas diferenças com a abordagem de Eduardo Nicol em *Os Princípios da Ciência*. Desenvolveremos o tema considerando obras de 1965 a 1970, abordando alguns de seus aspectos centrais. Em síntese, dado que a linguagem medeia o pensamento e a comunicação, que ela é produzida, aprendida e recriada dialogicamente no seio de diferentes comunidades e que necessitamos do pensamento para nos libertar, tem-se por consequência que toda libertação dos seres humanos supõe necessariamente uma *razão dialógica* e um *âmbito comunal*, sem o qual nenhuma linguagem humana poderia existir e nenhuma ação libertadora humana poderia ser realizada.

Palavras-Chave: Teoria da Ação Dialógica, Comunicação, Práxis, Libertação.

38 Professor de Filosofia da Ciência, Lógica e Filosofia Latino-americana em instituições de ensino superior no Brasil (1987-2003), entre elas, a UFPR. Criou a plataforma Solidarius (2006), que fornece soluções de T.I. para a organização e funcionamento de Circuitos Econômicos Solidários e Redes Colaborativas de Economia Solidária. Consultor em projetos da UNESCO (2004) e FAO (2005-2006). Membro da coordenação geral do Instituto de Filosofia da Libertação e Coordenador Executivo de Solidarius Brasil.

GNOSIOLOGY, EPISTEMOLOGY AND THEORY OF DIALOGICAL ACTION IN PAULO FREIRE

Abstract

Paulo Freire's gnosiological and epistemological approach inaugurated a theoretical-practical rupture in relation to the production and communication of knowledge, perceptible in his Theory of Dialogical Action, which fed a scientific revolution in the field of human sciences in Latin America from the 1960s onwards – a revolution that gave rise to a new paradigm that we can call the Paradigm of Liberation. In this article we will analyze aspects of the gnosiology and epistemology present in the Theory of Dialogical Action and their differences with Eduardo Nicol's approach in *The Principles of Science*. We will develop the theme considering works from 1965 to 1970, addressing some of its central aspects. In summary, given that language mediates the thought and the communication, that it is produced, learned and recreated dialogically within different communities and that we need thought to liberate ourselves, it follows that every liberation of human beings necessarily presupposes a dialogical reason and a communal ambit, without which no human language could exist and no human liberating action could be carried out.

Keywords: Theory of Dialogical Action, Communication, Praxis, Liberation.

Introdução

Nos anos sessenta do século passado ocorreu uma ruptura epistemológica seguida de uma revolução científica no campo das ciências humanas na América Latina, dando origem ao *paradigma da libertação*. Pode-se dizer que o início dessa ruptura – lançando novas bases para o tratamento do *conhecimento* e da *verdade* – ocorre nos escritos de Paulo Freire, entre os quais podemos destacar *Extensão ou Comunicação?* e *Pedagogia do Oprimido*. Em horizonte similar, diferentes elaborações em diferentes áreas do conhecimento vão, pouco a pouco, consolidando uma nova abordagem, não tanto pelo reconhecimento acadêmico de sua validade – posto que a ciência normal praticada nos espaços acadêmicos tende a combater o que não a reproduza – mas pela efetividade das diferentes práxis de libertação, em que a previsão teórica dessas elaborações se confirmava historicamente.

Não há como entender a concepção de educação em Freire sem entender sua investigação fecunda sobre a linguagem e o pensamento, que o levam a aprofundar o caráter dialógico do conhecimento e da práxis social que constrói o mundo humano. O pensamento filosófico de Freire integra, de maneira coerente, *gnosologia*, *epistemologia*, *ética*, *política* e *educação* numa abordagem *dialógica* – que mais além de

*conversa*ção, significa a possibilidade de razões diferentes se comunicarem e se retroalimentarem criativamente na compreensão e transformação do mundo.

Em *Pedagogia do Oprimido*, Paulo Freire (1968b, p. 52)³⁹ nos ensina que “ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão”⁴⁰. Isso está relacionado ao fato de que o conhecimento necessário à práxis de libertação somente pode ser gerado de maneira dialógica em processos de ação comunicativa no seio da comunidade humana. Dado esse processo necessariamente co-laborativo de compreensão da realidade a ser transformada e de humanização das pessoas pela sua transformação, tem-se que “ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo” (FREIRE, 1968b, p. 68). Ou, como afirma mais adiante: “Ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo” (FREIRE, 1968b, p. 69). E como Freire igualmente afirma que “[...] não posso pensar pelos outros nem para os outros, nem sem os outros” (FREIRE, 1968b, p. 101), temos uma intrínseca relação entre gnosiologia, comunicação, educação, ética e política – como dimensões da interação dialógica, de problematização e transformação do mundo – na práxis de libertação.

De fato, não era fácil para muitos, como hoje ainda não é, compreender teses como essas: que eu não posso pensar sem os outros⁴¹, que eu não posso conhecer qualquer verdade sem os outros⁴², que sem a contribuição dos outros eu não posso me libertar a mim mesmo como ser humano. Mais difícil ainda era compreender o conceito de *comunhão* em Freire, como esse conjunto de relações, entre pessoa e comunidade, em permanente processo de libertação, com suas implicações relacionadas à *práxis*, ao *pensamento* e à *linguagem*.⁴³

Igualmente difícil era entender seu conceito de liberdade, simultaneamente afirmada e negada historicamente no exercício da práxis,

39 Referenciamos os textos citados pela data de sua elaboração final e não pelo ano de sua publicação, que está devidamente informado nas referências bibliográficas.

40 Nessa etapa de sua elaboração, Freire emprega correntemente a expressão “homens” com o sentido de “seres humanos”. Posteriormente, contudo, terá muito cuidado no trato de sua escrita, para evitar o emprego de expressões que poderiam ser consideradas sexistas.

41 “Não posso investigar o pensar dos outros, referido ao mundo, se não penso. Mas, não penso autenticamente se os outros também não pensam. Simplesmente, não posso pensar *pelos* outros, nem *para* os outros, nem *sem* os outros. A investigação do pensar do povo não pode ser feita sem o povo, mas com ele, como sujeito de seu pensar. E se seu pensar é mágico ou ingênuo, será pensado o seu pensar, na ação, que ele mesmo se superará. E a superação não se faz no ato de consumir ideias, mas no de produzi-las e de transformá-las na ação e na comunicação.” (FREIRE, 1968b, p. 101)

42 Como dizia Paulo Freire em 1973, “o diálogo com o povo, na ação cultural para a libertação, não é uma formalidade, mas uma condição indispensável ao ato de conhecer, se nossa opção é realmente revolucionária”. (FREIRE, 1973, p. 115)

43 O tema das relações concerne à humanização da pessoa e à comunhão com o povo em sua luta de libertação, entre muitos outros aspectos. Para Freire, “dizer-se comprometido com a libertação e não ser capaz de *comungar* com o povo, a quem continua considerando absolutamente ignorante, é um doloroso equívoco.” (FREIRE, 1968b, p. 48).

estando, pois, sempre limitada em sua realização, razão pela qual a exigência da *libertação* torna-se permanente e todo conhecimento científico algo a ser superado por um novo conhecimento, dado que a libertação exige conhecimento e saber que sabemos esse conhecimento para que possamos superá-lo.⁴⁴

Nas páginas que seguiremos apresentaremos alguns elementos *gnosiológicos* e *epistemológicos* que nos permitem compreender com maior profundidade uma das teses fundamentais no pensamento de Freire: “ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão”. (Freire, 1968b, p. 52)

Comunhão, Linguagem e Libertação

Na filosofia de Freire, os seres humanos o são por sua natureza e por sua cultura, caracterizados pela *liberdade* na transformação de si e do mundo e pela *razão*, mediada pela linguagem e comunicação, exercidas no seio de comunidades humanas. A razão humana – que produz conhecimento e sabe que o produz – se exerce mediante a linguagem, cuja palavra (*logos*) somente possui significado e sentido no seio das relações sociais. Daí porque não há como ler e entender as palavras sem ler igualmente o mundo das relações no seio do qual o sentido das palavras, articuladas entre si e com essas relações, torna-se dialogicamente compreensível.

Cada *ser humano*, em sua liberdade sempre limitada, se humaniza pelas *relações* vividas com outros seres humanos e com a natureza, transformando o mundo e a si mesmos na busca de *ser mais*. O ser humano somente *existe* como *humano* porque está, enquanto *corpo consciente*, em relação *dialógica* com outras pessoas no *mundo* – pois, desprovido dessa relação e do conhecimento sobre ela, lhe faltaria a palavra, o *logos*, requerido ao exercício humano de sua própria liberdade com respeito às relações em que se constitui como ser humano.

Para Freire, o único modo desses corpos conscientes se humanizarem é pela criação e recriação do mundo, isto é, pela sua transformação na relação com os demais, o que exige a *comunicação* entre eles. O ser humano se humaniza pela *comunicação*, pela práxis social com outros humanos, pela comunhão com eles que expande as liberdades de todos. Fora desta condição dialógica não haveria ser humano ou *humanidade* para Freire. E do mesmo modo que há uma relação intrínseca entre liberdade e libertação, há uma relação intrínseca entre comunidade e comunhão.

Se não posso *ser humano* sem a relação com outro *ser humano* no mundo de relações em que vivemos, igualmente não realizo minha

44 Se, em alguma medida, não fôssemos *livres* não poderíamos decidir pela transformação do mundo. Mas é somente sabendo que igualmente *não somos livres* que podemos pensar a transformação de nosso mundo: “Podemos lutar para ser livres, precisamente porque sabemos que não somos livres! É por isso que podemos pensar na transformação.” (FREIRE, 1985, p. 25). A liberdade, pois, não é um atributo transcendental ou metafísico, supra-histórico, mas uma condição da realidade humana, sempre *limitada*, isto é, *afirmada* e *negada* simultaneamente.

liberdade fora desse mundo de relações. Relações que podem ser de dominação, indiferença ou de libertação, mas sempre relações com outros. Se a intencionalidade dessas relações é a de humanização de si, a de ser mais, não há outro caminho que não seja a comunhão com o outro no processo de libertação de si e do outro, no mundo de relações que os integra à natureza e à cultura, pois ninguém se liberta a si mesmo sozinho.

Por isso não pode haver real libertação de qualquer pessoa se não há a sua comunhão com outros seres humanos. Mas, por se tratar de comunhão que liberta, não pode ser a comunhão com quem oprime. A liberdade de cada qual não começa onde termina a de cada outro, mas somente pode realizar-se porque se realiza a liberdade de cada outro. E quanto mais essa ação cultural para a libertação se realize, mais humanizados estarão os corpos conscientes que se realizem como pessoas, comunidades, povos e nações em dialógica comunicação e comunhão.

A Ontologia e a Gnosiologia Freireanas e sua Teoria da Ação Dialógica

De partida, é necessário compreender que Freire não aceita o *solipsismo* como postura gnosiológica ou metafísica. Isto é, não aceita a teoria idealista da subjetividade, segundo a qual poder-se-ia reduzir os objetos da realidade, enquanto objetos do conhecimento, a conteúdos da consciência mesma do eu sozinho (*solus ipse*). Freire não aceita que o *eu* possa, sozinho, conhecer a verdade da realidade a partir de si mesmo, sem a participação de outros seres humanos na produção e validação desse conhecimento pela práxis social e histórica. Pelo contrário, considera que o conhecimento humano requer necessariamente a relação com outras subjetividades, mediada historicamente pela linguagem e realizada como comunicação. Sozinho, ele poderia conhecer a realidade como outros animais vivos reagem a ela. Mas, não poderia conhecer o seu conhecimento sobre ela sem produzir um significante que significasse esse próprio conhecimento produzido sobre ela; e não poderia validar a aplicação desse significante ao significado de seu pensamento que se refere à realidade conhecida, a não ser dialogicamente com a participação de outros seres humanos, com a mediação de uma linguagem simbólica, exercida na comunicação com eles.

Contrariamente à postura *solipsista*, Freire desenvolve uma posição *dialógica*, afirmando que o conhecimento verdadeiro somente pode ser alcançado no seio de relações sociais, mediadas necessariamente pela comunicação entre *corpos conscientes*, capazes de conhecer o seu conhecimento e, portanto, de problematizar a relação existente entre conhecimento e realidade – o que resulta num acordo simbólico sobre a relação entre conhecimento e realidade, que é co-validado pela práxis comum de transformação da realidade e de si mesmos com base nesse novo conhecimento.

Cabe destacar que a dialeticidade peculiar à teoria da práxis – referente a compreender a realidade, projetar uma nova realidade e transformar a realidade existente no horizonte do novo projeto – fica integrada à *teoria da ação dialógica*, uma vez que a práxis que valida o conhecimento também não é solipsista, pois se realiza com mediações do mundo, socialmente produzido, em que o corpo consciente se humaniza em relação com outros seres humanos que são externos à sua consciência. Como destaca Freire,

um pensador que reduz toda a objetividade ao homem e à sua consciência, inclusive a existência dos demais homens, não pode, enquanto pensar assim, falar da dialeticidade: subjetividade-objetividade. Não pode admitir a existência de um mundo concreto, objetivo, com o qual o homem se acha em relação permanente. (FREIRE, 1968a, p. 44)⁴⁵

Essa compreensão da teoria da práxis no horizonte de uma *teoria da ação dialógica*, leva Paulo Freire em 1968 a também formular uma crítica rigorosa às posturas *grosseiramente materialistas*, que menosprezavam o necessário momento de problematização dialógica como condição necessária para alcançar-se um conhecimento verdadeiro sobre a própria realidade a ser transformada. Afirma Freire que

se o solipsismo erra quando pretende que somente o Eu existe e que sua consciência alcança tudo, sendo um absurdo pensar uma realidade externa a ela, erra também o objetivismo a-crítico e mecanicista, grosseiramente materialista, segundo o qual, em última análise, a realidade se transformaria a si mesma, sem a atuação dos homens, meros objetos, então, da transformação. // Estas duas maneiras errôneas de considerar o homem e de explicar sua presença no mundo e seu papel na história, originam também concepções falsas da educação. // Uma que, partindo da negação de toda realidade concreta e objetiva, afirma a exclusividade da consciência como criadora da própria realidade concreta. Outra que, negando praticamente a presença do homem como um ser da transformação do mundo, subordina-o à transformação da realidade, que se daria sem sua decisão. // Tanto erra o idealismo ao afirmar que as ideias separadas da realidade governam o processo histórico, quanto erra o objetivismo mecanicista que, transformando os homens em abstrações, nega-lhes a presença decisiva nas transformações históricas. (FREIRE, 1968a, p. 75).

45 Afirmará Freire mais tarde que “o passo decisivo que nos tornamos capazes de dar, mulheres e homens, foi exatamente o passo em que o suporte em que estávamos virou mundo e a vida que vivíamos virou existência, começou a virar existência. E que nessa passagem, [...] nessa transição do suporte para o mundo é que se instala a história, é que começa a se instalar a cultura, a linguagem, a invenção da linguagem, o pensamento que não apenas se adentra no objeto que está sendo pensado, mas que já se enriquece da possibilidade de comunicar e comunicar-se”. (FREIRE, 1996, 4m46s a 5m52s)

Ao retomar esse tema da objetividade e subjetividade na *Pedagogia do Oprimido*, em sua mútua imbricação, Freire destaca que não se deve conceber uma sem a outra, bem como não se deve confundir subjetividade com subjetivismo. Com efeito, a noção freireana de *corpo consciente* enfatiza a integração ontológica da objetividade do corpo com a subjetividade da consciência na realização mesma do ser humano. Como em todo corpo consciente há intencionalidade e como a verdade do mundo se pronuncia no âmbito da cultura, não se pode dicotomizar objetividade e subjetividade, não se pode pensar uma sem a outra; pois não há um mundo humano – integrando objetividade e subjetividade numa teia de significados – sem seres humanos, nem seres humanos sem um mundo humano. A rigor, não há *mundo* sem seres humanos, pois o *mundo* é já a *realidade do suporte da vida* (FREIRE, 1996, 4m46s), significada em suas relações pela intencionalidade dos corpos conscientes em sua existência no âmbito da cultura. Se a espécie humana não existisse, o *cosmos* continuaria a existir, mas não existiria *mundo humano*. Diz Freire,

não se pode pensar em objetividade sem subjetividade. Não há uma sem a outra, que não podem ser dicotomizadas. // A objetividade dicotomizada da subjetividade, a negação desta na análise da realidade ou na ação sobre ela, é *objetivismo*. Da mesma forma, a negação da objetividade, na análise como na ação, conduzindo ao subjetivismo que se alonga em posições solipsistas, nega a ação mesma, por negar a realidade objetiva, desde que esta passa a ser criação da consciência. Nem objetivismo, nem subjetivismo ou psicologismo, mas subjetividade e objetividade em permanente dialeticidade. // 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 em homens sem mundo. // Não há um sem os outros, mas ambos em permanente integração. // Em Marx, como em nenhum pensador crítico, realista, jamais se encontrará esta dicotomia. O que Marx criticou e, cientificamente destruiu, não foi a subjetividade, mas o subjetivismo, o psicologismo.” (FREIRE, 1968b, p. 37)

Assim, em virtude da dialogicidade do conhecimento e da ação realizadora humana – peculiares ao ato de conhecer e de transformar dialeticamente a realidade pela práxis que cria cultura ao transformar o mundo e os sujeitos dessa transformação, integrando subjetividade e objetividade em seu permanente devir – tanto o subjetivismo quanto o objetivismo são criticados por Freire. Pois a razão humana é necessariamente dialógica, dado que sem comunicação não haveria cultura nem conhecimento verdadeiro, não haveria humanidade, não haveria mundo nem história humana.

A esse respeito, pelas referências feitas em *Extensão ou Comunicação?* – como veremos mais adiante –, o livro de Eduardo Nicol, *Os*

princípios da Ciência (1965), parece haver deixado elementos fortes na filosofia de Freire, particularmente em sua noção de *mundo e história*; mas, igualmente, no seu conceito de *verdade histórica* e no modo como articula a *opinião não-científica (doxa)* e o *conhecimento científico (episteme)*, bem como em sua gnosiologia – em que sujeitos diferentes identificam os elementos do mundo como uma realidade comum num processo de comunicação e diálogo, superando distinções entre objetividade e subjetividade no desvelamento histórico da verdade, dialogicamente formulada.

É de Nicol que Freire recupera os conceitos de *estrutura vertical* e *estrutura horizontal* para explicitar a noção de verdade histórica e a articulação entre a *doxa* e o *logos*:

A “estrutura vertical” constitui o quadro das relações de transformação homem-mundo. // É com os produtos desta transformação que o homem cria seu mundo – o mundo da cultura que se prolonga no da história. // Este domínio cultural e histórico, domínio humano da “estrutura vertical”, se caracteriza pela intersubjetividade, pela intercomunicação. // Se esta intercomunicação, não obstante, só existisse dentro de uma mesma unidade “epocal”, não haveria continuidade histórica. Esta, que é indubitável, se explica na medida em que a intersubjetividade, a intercomunicação, sobrepõem a interioridade de uma unidade “epocal” e se estendem até à seguinte. Esta solidariedade intercomunicativa entre unidades “epocais” distintas constitui o domínio da “estrutura horizontal”. // Se isto é válido do ponto de vista da compreensão da ciência, do “logos”, a que chega uma unidade “epocal”, em relação horizontal com o “logos” ou a ciência de outra unidade, o é também para a compreensão das formas de ser e de conhecer no domínio da “doxa” de uma unidade epocal a outra.” (FREIRE, 1968a, p. 60-61).

Assim, o processo gnosiológico sempre inacabado de busca e de afirmação da verdade está relacionado à própria ação e transformação em sentido mais amplo, das pessoas e do mundo. Pois a verdade que se afirma nesta dialógica, está inserida no movimento histórico de compreensão crítica e de libertação do já sabido, do já feito e realizado, em direção do inédito a ser descoberto ou inventado e comunicado. Na ação de cada qual está intrínseca sua teoria; e problematizá-la é condição para avançar na elaboração do conhecimento sobre a própria realidade. Cabe partir das compreensões que recebemos acriticamente e avançar em direção das razões que podemos afirmar em nosso processo de humanização. Dirá Freire,

sendo assim, impõe-se que tenhamos uma clara e lúcida compreensão de nossa ação, que envolve uma teoria, quer o saibamos ou não. Impõe-se que, em lugar da simples “doxa” em torno da ação que desenvolvemos, alcancemos o “logos” de nossa ação. Isso é tarefa específica da reflexão filosófica. Cabe a esta reflexão incidir sobre a ação e desvelá-la em seus objetivos, em seus meios, em sua eficiência. (FREIRE, 1968a, p. 40).

As noções de *estrutura vertical* e *estrutura horizontal* são fundamentais para que se compreenda o que Freire entende por *mundo*, em sua elaboração de 1968, ainda anterior à *Pedagogia do Oprimido*. Tais noções são, igualmente, requeridas para que se compreenda porque a razão, para ele, é necessariamente comunicativa, exigindo a intersubjetividade para o conhecimento da realidade, dos elementos do mundo, nele integrados. Em *Extensão ou Comunicação* Freire afirma que

o homem, como um ser de relações, desafiado pela natureza, a transforma com seu trabalho; e que o resultado desta transformação, que se separa do homem, constitui seu mundo. O mundo da cultura que se prolonga no mundo da história. [...] A “estrutura vertical”, o mundo social e humano, não existiria como tal se não fosse um mundo de comunicabilidade fora do qual é impossível dar-se o conhecimento humano. // A intersubjetividade ou a intercomunicação é a característica primordial deste mundo cultural e histórico. // Daí que a função gnosiológica não possa ficar reduzida à simples relação do sujeito cognoscente com o objeto cognoscível. Sem a relação comunicativa entre sujeitos cognoscentes em torno do objeto cognoscível desapareceria o ato cognoscitivo. // A relação gnosiológica, por isto mesmo, não encontra seu termo no objeto conhecido. Pela intersubjetividade, se estabelece a comunicação entre os sujeitos a propósito do objeto. (FREIRE, 1968a, p. 65).

Justamente por isso, Freire segue a percepção explicitada por Nicol de que, às três relações constitutivas do conhecimento, a *gnosiológica*, a *lógica* e a *histórica*, é necessário acrescentar uma quarta relação, reconhecida por ele como fundamental e

[...] indispensável ao ato do conhecimento, que é a relação dialógica. Não há, realmente, pensamento isolado, na medida em que não há homem isolado. Todo ato de pensar exige um sujeito que pensa, um objeto pensado, que mediatiza o primeiro sujeito do segundo, e a comunicação entre ambos, que se dá através de signos linguísticos. // O mundo humano é, desta forma, um mundo de comunicação. // Corpo consciente (consciência intencionada ao mundo, à realidade), o homem atua, pensa e fala sobre esta realidade, que é a mediação entre ele e outros homens, que também atuam, pensam e falam. (FREIRE, 1968a, p. 66).

Assim, o mundo é constituído e conhecido por seres humanos que, como tal, são *corpos conscientes*, cuja intencionalidade se projeta à realidade estando em relação com ela, não cabendo, pois, considerar a subjetividade fora da relação com a objetividade nem o conhecer desvinculado do agir, sendo ambos dirigidos a algum fim. Segundo Freire (1968a, p. 74-75),

o homem é um corpo consciente. Sua consciência, “intencionada” ao mundo, é sempre consciência *de* em permanente despego até

a realidade. Daí que seja próprio do homem estar em constantes relações com o mundo. Relações em que a subjetividade, que toma corpo na objetividade, constitui, com esta, uma unidade dialética, onde se gera um conhecer solidário com o agir e vice-versa. Por isto mesmo é que as explicações unilateralmente subjetivista e objetivista, que rompem esta dialetização, dicotomizando o indicotomizável, não são capazes de compreendê-lo. Ambas carecem de sentido teleológico.

O pensamento, na visão de Freire, exige dialogicidade, comunicação, encontro entre pessoas que reflexionam sobre elementos do mundo, como conjunto de relações integradas em estruturas horizontais e verticais, históricas e sociais, com suas dimensões de objetividade e subjetividade dialeticamente integradas. Comentando que para Nicol o pensamento deveria ser designado não por um *substantivo* mas por um *verbo transitivo*, comenta Freire que tal verbo deveria ter um *complemento de companhia*, pois o pensar necessariamente comporta essa dupla condição, cognoscitiva e comunicativa:

Deste modo, além do sujeito pensante, do objeto pensado, haveria, como exigência (tão necessária como a do primeiro sujeito e a do objeto), a presença de outro sujeito pensante, representado na expressão de companhia. Seria um verbo “co-subjetivo-objetivo”, cuja ação incidente no *objeto* seria, por isto mesmo, co-participada. // O sujeito pensante não pode pensar sozinho; não pode pensar sem a co-participação de outros sujeitos no ato de pensar sobre o objeto. Não há um “penso”, mas um “pensamos”. É o “pensamos” que estabelece o “penso” e não o contrário. Esta co-participação dos sujeitos no ato de pensar se dá na comunicação. O objeto, por isto mesmo, não é a incidência terminativa do pensamento de um sujeito, mas o mediatizador da comunicação. // Daí que, como conteúdo da comunicação, não possa ser *comunicado* de um sujeito a outro. // Se o objeto do pensamento fosse um puro comunicado, não seria um significado significativo mediador dos sujeitos. // Se o sujeito “A” não pode ter no objeto o termo de seu pensamento, uma vez que este é a mediação entre ele e o sujeito “B”, em comunicação, não pode igualmente transformar o sujeito “B” em incidência depositária do conteúdo do objeto sobre o qual pensa. Se assim fosse – e quando assim é –, não haveria nem há comunicação. [...] // A comunicação, pelo contrário, implica numa reciprocidade que não pode ser rompida. // Por isto, não é possível compreender o pensamento fora de sua dupla função: cognoscitiva e comunicativa.” (FREIRE, 1968a, p. 66-67).

Teoria da Ação Dialógica, Problematização e Libertação

A libertação ou humanização das pessoas está mediada pela ação dialógica na transformação do mundo, pela práxis em que os seres humanos se transformam no processo de transformação da realidade.

Mas por ser libertadora, essa práxis não reduz o outro a um objeto. Pelo contrário, trata-se da práxis em que, dialogicamente, os sujeitos pronunciam o mundo que colaborativamente eles transformam, modificam e constroem em seu próprio processo de libertação. Sob o humanismo e a humanização concebidos por Freire, a ação transformadora do mundo é necessariamente dialógica, pois a racionalidade humana, mediada pela linguagem, é necessariamente dialógica, como também o é a forma própria de ser da existência humana:

Ser dialógico é não invadir, é não manipular, é não sloganizar. Ser dialógico é empenhar-se na transformação constante da realidade. Esta é a razão pela qual, sendo o diálogo o conteúdo da forma de ser própria à existência humana, está excluído de toda relação na qual alguns homens sejam transformados em “seres para outro” por homens que são falsos “seres para si”. [Pois] [...] o diálogo não pode travar-se numa relação antagonica. // 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, 1968a, p. 43 – colchete nosso).

Nesse diálogo, comunicam-se saberes diferentes e *ad-mirações* diferentes, isto é, cognições, perspectivas e intencionalidades diversas que objetivam *não-eus* diversos de uma mesma realidade. Nessa comunicação, as pessoas do diálogo *re-ad-miram* e comunicam entre si o que já é conhecido por elas sobre tais objetos; e *re-ad-miram* o mundo em que se realiza o conhecimento de outro modo, em sua história e em suas relações. *Re-ad-mirar*, em certo sentido, significa ver novamente o que já foi objetivado, porém de modo mais livre, a partir das novas possibilidades abertas pelo próprio diálogo dos diferentes saberes sobre os objetos da comunicação. Esse é o percurso do aprendizado. Nesta situação gnosiológica,

[...] não há absolutização da ignorância nem absolutização do saber. Ninguém sabe tudo, assim como ninguém ignora tudo. O saber começa com a consciência do saber pouco [...]. É sabendo que sabe pouco que uma pessoa se prepara para saber mais. Se tivéssemos um saber absoluto, já não poderíamos continuar sabendo [...]. Quem tudo soubesse já não poderia saber, pois não indagaria. O homem, como um ser histórico, inserido num permanente movimento de procura, faz e refaz constantemente o seu saber. E é por isto que todo saber novo se gera num saber que passou a ser velho, o qual, anteriormente, gerando-se num outro saber que também se tornara velho, se havia instalado como saber novo. // Há, portanto, uma sucessão constante do saber, de tal forma que todo novo saber, ao instalar-se, aponta para o que virá substituí-lo. (FREIRE, 1968a, p. 47)

Não importa qual seja a dificuldade de conhecer o mundo dialogicamente, de operacionalizar o processo educativo assentando-o

no diálogo e na problematização, é preciso vivê-lo, pois sem ele não se realiza a libertação:

As dificuldades maiores ou menores impostas [...] ao quefazer dialógico não justificam o anti-diálogo, do qual a invasão cultural é uma consequência. Quaisquer que sejam as dificuldades, aqueles que estão com o homem, com a sua causa, com a sua libertação, não podem ser anti-dialógicos. (FREIRE, 1968a, p. 49-50)

Não há que considerar perdido o tempo do diálogo que, problematizando, critica e, criticando, insere o homem em sua realidade como verdadeiro sujeito da transformação. (FREIRE, 1968a, p. 51)

A dialogicidade está vinculada à atitude problematizadora, à atitude crítica de pensar o mundo, suas relações e o próprio pensamento, a história e suas contradições. Não se trata de repetir ideias que sejam depositadas na consciência por outros, mas de pensar criticamente as próprias ideias e as ideias alheias e a sua relação com o mundo concreto em que o ser humano se realiza, bem como de problematizar o conhecimento e a realidade que se busca conhecer. Justamente por isso,

o melhor aluno de filosofia não é o que disserta, *ipsis verbis*, sobre a filosofia da mudança em Heráclito; sobre o problema do Ser em Parmênides; sobre o “mundo das ideias” em Platão; sobre a metafísica em Aristóteles; ou mais modernamente, sobre a “dúvida” cartesiana; a “coisa em si” em Kant; sobre a dialética do Senhor e do Escravo em Hegel; a alienação em Hegel e em Marx; a “intencionalidade da consciência” em Husserl. O melhor aluno de Filosofia é o que pensa criticamente sobre todo este pensar e corre o risco de pensar também. // Quanto mais é simples e dócil receptor dos conteúdos com os quais, em nome do saber, é “enchido” por seus professores, tanto menos pode pensar e apenas repete. (FREIRE, 1968a, p. 53)

Conhecer, portanto, não é reproduzir o recebido, mas a partir da problematização daquilo que dialogicamente é recebido, criar e recriar o mundo e a si mesmo num processo de relações, que se recusa a reduzir a realidade ao que já pensamos dela, posto que tanto a realidade quanto o conhecimento que dela temos estão em constante transformação. Não há aprendizado, não há elaboração de um pensamento rigoroso, se não há problematização daquilo que se busca tratar, sem o desafio de pensar o significado desse conhecimento no mundo concreto dos que estão a pensá-lo.

Na verdade, nenhum pensador, como nenhum cientista, elaborou seu pensamento ou sistematizou seu saber científico sem ter sido problematizado, desafiado. Embora isso não signifique que todo homem desafiado se torne filósofo ou cientista, significa, sim, que o desafio é fundamental à constituição do

saber. // Ainda quando um cientista, ao fazer uma investigação em busca de algo, encontra o que não buscava (e isto sempre ocorre), seu descobrimento partiu de uma problematização. // O que defendemos é precisamente isto: se o conhecimento científico e a elaboração de um pensamento rigoroso não podem prescindir de sua matriz problematizadora, a apreensão deste conhecimento científico e do rigor deste pensamento filosófico não pode prescindir igualmente da problematização que deve ser feita em torno do próprio saber que o educando deve incorporar. (FREIRE, 1968a, p. 54)

Dialogicidade, Comunicação e Comunhão

Para entendermos o conceito de *comunhão* é necessário considerar a noção de existência e pensamento em Freire, que estão sempre associados à dialogicidade e comunicação. Sendo o conhecimento fruto de processos dialógicos, o “eu penso” não existe isolado do “nós pensamos” que o torna possível. Mais que isso, salienta Freire (1974, p. 29) que

[...] é na intersubjetividade, mediatizada pela objetividade, onde minha existência adquire sentido. O “eu existo” não precede ao “nós existimos”, mas se constitui nele. A concepção individualista e burguesa da existência é incapaz de captar sua base social e histórica. O fato de que os homens e as mulheres sejam os produtores de sua própria existência pertence à essência da humanidade, e isto é sempre uma realidade social e histórica, mesmo quando possui uma dimensão pessoal própria.

O fato de o conhecimento exigir a comunicação entre os sujeitos cognoscentes, abre necessariamente a problematização sobre o emprego da linguagem por eles realizado, sobre os significantes e significados envolvidos nessa comunicação, sobre os signos usados e suas articulações no linguajar do próprio diálogo. Pois

não há [...] possibilidade de uma relação comunicativa se entre os sujeitos interlocutores não se estabelece a compreensão em torno da significação do signo. // Ou o signo tem o mesmo significado para os sujeitos que se comunicam, ou a comunicação se torna inviável entre ambos por falta da compreensão indispensável. (FREIRE, 1968a, p. 71).

E é justamente por isso que Freire explora a diferença entre a pretensa *extensão* do conhecimento, a ser doado a outros, e a sua *comunicação*, o seu tornar comum pela mediação da linguagem e da interpretação dos signos, no mundo concreto em que a situação gnosiológica se realiza. Pois, sem o diálogo, não há como se chegar a um conhecimento verdadeiro do objeto – tal como explicamos anteriormente. Por isso, Freire dirá que a comunicação

[...] não é a extensão do conteúdo significante do significado, objeto do pensar e do conhecer. // Comunicar é comunicar-se em torno do significado significante. // Desta forma, na comunicação, não há sujeitos passivos. Os sujeitos cointencionados ao objeto de seu pensar *se comunicam* seu conteúdo. // O que caracteriza a comunicação enquanto este comunicar comunicando-se, é que ela é diálogo, assim como o diálogo é comunicativo. // Em relação dialógica-comunicativa, os sujeitos interlocutores se expressam [...] através de um mesmo sistema de signos linguísticos. // É então indispensável ao ato comunicativo, para que este seja eficiente, o acordo entre os sujeitos, reciprocamente comunicantes. Isto é, a expressão verbal de um dos sujeitos tem que ser percebida dentro de um quadro significativo comum ao outro sujeito. // Se não há este acordo em torno dos signos, como expressões do objeto significado, não pode haver compreensão entre os sujeitos, o que impossibilita a comunicação. Isto é tão verdadeiro que, entre compreensão, inteligibilidade e comunicação não há separação, como se constituíssem momentos distintos do mesmo processo ou do mesmo ato. Pelo contrário, inteligibilidade e comunicação se dão simultaneamente. (FREIRE, 1968a, p. 67).

Desse modo, não se pode separar o conhecimento existente do processo de criar o novo conhecimento, embora seja necessário distinguir a ambos. O conhecimento resulta da práxis dos seres humanos, da transformação da sua realidade. Mas como ele é mediado pelo diálogo, somente será capaz de ampliar a liberdade dos seres humanos se resultar de sua comunhão no esforço solidário de expressar o mundo e de co-laborativamente transformá-lo:

[...] o que acontece [...] se não distingo o conhecimento existente, se não o separo do ato de conhecer o novo? Não há nenhum conhecimento existente que não tenha nascido de outro conhecimento que antes não existia e que, ao existir hoje, superou o que existia antes. Mas este conhecimento precisa de um outro que o substitua, pois todo o conhecimento existente está esperando para ser superado. Neste momento então, eu não posso separar o conhecimento que ainda não existe. Portanto, descubro que o conhecimento, em vez de ser um fato, é um processo e descubro que é um processo que resulta da práxis dos seres humanos sobre a realidade que eles transformam. E aí descubro que a teoria desse mesmo conhecimento não pode preceder a existência desse conhecimento, e que é a prática que me vai dar, portanto, a teoria do conhecimento que me possibilita conhecer. Nesse momento, então, já não posso separar aqueles que sabem daqueles que não sabem, transformando os primeiros em proprietários de um conhecimento existente a ser transferido para aqueles que não sabem. Por isso, [...] para mim, conhecer é buscar em comunhão, através da Práxis que analiso. É isso que constitui a unidade entre Teoria e Prática e não a separação delas." (FREIRE in: FREIRE; TORRES, 1979, p. 62)

Em síntese, um aspecto essencial ao conceito de comunhão em Freire refere-se à condição básica da existência do ser humano, que somente pode humanizar-se pela transformação de si mesmo e do mundo numa relação dialógica, comunicativa e colaborativa com outros seres humanos – em comunhão com eles. É nessa relação dialógica que o conhecimento libertador se produz, a partir do encontro humano de pessoas que, voltando-se sobre a realidade do mundo, sobre seus elementos constitutivos e sua história, tanto produzem significados e sentidos, que jamais esgotam o estar sendo do conhecimento, da realidade e de si mesmos em constante recriação, integrando simultaneamente a compreensão, a inteligibilidade e a comunicação, quanto atuam conjuntamente na transformação dessa mesma realidade e de si próprios, em sua práxis de libertação.⁴⁶

Situação Gnosiológica, Problematização e Re-ad-miração

A educação libertadora, portanto, como situação gnosiológica, de elaboração de conhecimento, é necessariamente dialógica e comunicativa. Não há conhecimento humano fora da comunicação, da relação de sujeitos cognoscentes entre si e de sua relação com o mundo, com a realidade. A dificuldade de assumir uma atitude pedagógica libertadora está, para muitos, na dificuldade de libertar-se, de problematizar a realidade e produzir dialogicamente significados que possibilitem a transformação da realidade e de si mesmos, preferindo a atitude de pretender depositar conteúdos nos educandos, do que assumir o desafio de educar-se com eles na arte de compreender o mundo a partir da situação gnosiológica do processo educativo:

46 No conceito freireano de *comunhão* ecoa a sua leitura de Che Guevara. Em *Pedagogia do Oprimido*, ele cita uma passagem de *Relatos de la Guerra Revolucionária*, onde Che afirma: "Ali [no trabalho como médico em Sierra Maestra] começou a *fazer-se carne* em nós a consciência da necessidade de uma mudança definitiva na vida do povo. A ideia da Reforma Agrária se fez nítida e a *comunhão com o povo* deixou de ser teoria para converter-se em parte definitiva de nosso ser. A guerrilha e o campesinato se iam *fundindo numa só massa*, sem que ninguém possa dizer em que momento se fez intimamente verídico o proclamado e *fomos parte* do campesinato. [...] Nunca suspeitaram aqueles sofridos e leais povoadores da Sierra Maestra, o *papel que desempenharam como forjadores de nossa ideologia revolucionária*". Che Guevara. *Relatos de la Guerra Revolucionária*. Ed. Nueva, 1965, p. 81, grifos de Freire e colchete nosso. Comentando esta passagem, afirma Freire: "Observe-se como Guevara enfatiza a *comunhão* como momento decisivo para a transformação do que era uma 'decisão espontânea e algo lírica, em uma força de distinto valor e mais serena'. E explicita que, a partir daquela *comunhão*, os camponeses, ainda que não o percebessem, se fizeram 'forjadores' de sua 'ideologia revolucionária'. // Foi assim, no seu diálogo com as massas camponesas, que sua práxis revolucionária tomou um sentido definitivo. Mas, o que não expressou Guevara, talvez por sua humildade, é que foram exatamente esta humildade e a sua capacidade de amar, que possibilitaram a sua '*comunhão*' com o povo. E esta *comunhão*, indubitavelmente dialógica, se fez co-laboração." (FREIRE, 1968b, p. 169) E conclui Freire em outra parte: "Ao citar Guevara e seu testemunho como guerrilheiro, não queremos dizer que todos os revolucionários estejam obrigados, em diferentes circunstâncias históricas, a fazer o mesmo que ele fez. O indispensável, porém, é que busquem a *comunhão* com as massas populares. Tal *comunhão* é uma característica fundamental da ação cultural para a libertação. É na prática desta *comunhão*, que se dá na prática revolucionária, que a conscientização alcança o seu mais alto nível." (FREIRE, 1969, p. 81)

Na verdade, muitos entre os que rejeitam a comunicação, que fogem da verdadeira cognoscibilidade, que é coparticipada, o fazem precisamente porque, diante de objetos cognoscíveis, não são capazes de assumir a postura cognoscente. Permanecem no domínio da “doxa”, fora do qual são meros repetidores de textos lidos e não sabidos ou mal sabidos. // Na educação que seja verdadeiramente uma situação gnosiológica, não há, para o educador, um momento em que, sozinho, em sua biblioteca ou em seu laboratório, conheceu, e outro em que, afastado deste, simplesmente narra, disserta ou expõe o que conheceu. // No momento mesmo em que pesquisa, em que se põe como um sujeito cognoscente frente ao objeto cognoscível, não está senão aparentemente só. Além do diálogo invisível e misterioso que estabelece com os homens que, antes dele, exerceram o mesmo ato cognoscente, trava um diálogo também consigo mesmo. Põe-se diante de si mesmo, indaga, pergunta a si mesmo. E, quanto mais se pergunta, tanto mais sente que sua curiosidade em torno do objeto do conhecimento não se esgota. Que esta só se esgota e já nada encontra se ele fica isolado do mundo e dos homens. // Daí a necessidade que tem de ampliar o diálogo – como uma fundamental estrutura do conhecimento – a outros sujeitos cognoscentes. (FREIRE, 1968a, p. 79).

A educação que renuncia a ser uma situação gnosiológica autêntica, para ser esta narrativa verbalista, não possibilita aos educandos a superação do domínio da mera “doxa” e o acesso ao “logos”. E, se eles o conseguem, é que o fizeram a despeito da educação mesma. (FREIRE, 1968a, p. 81)

Característica fundamental deste situar gnosiologicamente é a problematização que possibilita rever ou *re-ad-mirar*, olhar de frente e por outras perspectivas, o objeto que se busca conhecer, a realidade que se deseja conhecer e transformar. Pelo diálogo e comunicação dos saberes, no processo de problematização, o educador pode perceber outras dimensões do objeto a partir daquilo que é gerado pelo educando em seu processo de aprendizado. Pela problematização, o educador

[...] “re-ad-mira” o objeto problemático através da “ad-miração” dos educandos. // Esta é a razão pela qual o educador continua aprendendo, e, quanto mais humilde seja na “re-ad-miração” que faça através da “ad-miração” dos educandos, mais aprenderá. // Esta problematização, que se dá no campo da comunicação em torno das situações reais, concretas, existenciais, ou em torno dos conteúdos intelectuais, referidos também ao concreto, demanda a compreensão dos signos significantes dos significados, por parte dos sujeitos interlocutores problematizados. // Esta inteligência dos signos vai-se dando na dialogicidade que, desta forma, possibilita a compreensão exata dos termos, através dos quais os sujeitos vão expressando a análise crítica do problema em que se acham empenhados. // A problematização não é [...] um entretenimento intelectualista, alienado e

alienante; uma fuga da ação; um modo de disfarçar a negação do real. // Inseparável do ato cognoscente, a problematização se acha, como este, inseparável das situações concretas.” (FREIRE, 1968a, p. 82)

O que importa fundamentalmente à educação, contudo, como uma autêntica situação gnosiológica, é a problematização do mundo do trabalho, das obras, dos produtos, das ideias, das convicções, das aspirações, dos mitos, da arte, da ciência, enfim, o mundo da cultura e da história, que, resultando das relações homem-mundo, condiciona os próprios homens, seus criadores. // Colocar este mundo humano como problema para os homens significa propor-lhes que “ad-mirem”, criticamente, numa operação totalizada, sua ação e a de outros sobre o mundo. // Significa “re-ad-mirá-lo”, através da “ad-miração” da “ad-miração” anterior, que pode ter sido feita ou realizada de forma ingênua, não totalizada. // Desta maneira, na “ad-miração” do mundo “admirado”, os homens tomam conhecimento da forma como estavam conhecendo, e assim reconhecem a necessidade de conhecer melhor. // Aí reside toda a força da educação que se constitui em situação gnosiológica. // Os homens, em seu processo, como sujeitos do conhecimento e não como recebedores de um “conhecimento” de que outro ou outros lhes fazem doação ou lhes prescrevem, vão ganhando a “razão” da realidade. Esta, por sua vez, e por isto mesmo, se lhes vai revelando como um mundo de desafio e possibilidades; de determinismos e de liberdade, de negação e de afirmação de sua humanidade; de permanência e de transformação; de valor e desvalor; de espera, na esperança da busca, e de espera sem esperança, na inação fatalista.” (FREIRE, 1968a, p. 83-84)

Freire retorna a esse mesmo tema da re-ad-miração em *Ação Cultural Para a Libertação*, escrito em 1969, explicitando o que entende por esse conceito:

“Ad-mirar” e “ad-miração” não têm aqui sua significação usual. 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 ad-miração do objeto a ser conhecido. Mas se o ato de conhecer é um processo – não há conhecimento acabado – ao buscar conhecer ad-miramos não apenas o objeto, mas também a nossa ad-miração anterior do mesmo objeto. Quando ad-miramos nossa anterior ad-miração (sempre uma ad-miração de) estamos simultaneamente admirando o ato de ad-mirar e o objeto ad-mirado, de tal modo que podemos superar erros ou equívocos possivelmente cometidos na ad-miração passada. Esta re-ad-miração nos leva à percepção da percepção anterior. 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, 1969, p. 53).

E mais à frente destaca, remetendo o leitor à obra de Frantz Fanon, *Os condenados da Terra*, que nesta re-admiração realiza-se uma crítica da própria consciência que as pessoas têm de si mesmas, descodificando representações hegemônicas e avançando na compreensão crítica dos processos de dominação que as fizeram pensar assim:

No processo de descodificar representações de sua situação existencial e de perceber sua percepção anterior dos mesmos fatos, os alfabetizados [...] começam a questionar a opinião que tinham da realidade e a vão substituindo por um conhecimento cada vez mais crítico da mesma. // Suponhamos que propuséssemos a indivíduos de grupos ou classes dominadas codificações que mostrassem sua tendência, a seguir os modelos culturais dos dominadores [...]. 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 pseudo-inferioridade dos dominados. Assim, o que, de fato, é introjeção, aparece, numa análise ingênua, como se fosse pura imitação. [...] Os oprimidos extrojetam aos opressores quando, tomando distância deles, os objetivam. Identificando-os, reconhecem-nos, então, como seus antagonistas. // Na medida, porém, em que a introjeção dos valores dos dominadores não é um fenômeno individual mas social e cultural, sua extrojeção, demandando a transformação revolucionária das bases materiais da sociedade, que fazem possível tal fenômeno, implica também numa certa forma de ação cultural. Ação cultural através da qual se enfrenta, culturalmente, a cultura dominante. Os oprimidos precisam expulsar os opressores não apenas enquanto presenças físicas, mas também enquanto sombras míticas, introjetadas neles. A ação cultural e a revolução cultural, em diferentes momentos do processo de libertação, que é permanente, facilitam esta extrojeção. // Os educandos necessitam descobrir o que há por trás de muitas de suas atitudes em face da realidade cultural para assim enfrentá-la de forma diferente. A admiração de sua anterior admiração da realidade é necessária para que isto se faça. (FREIRE, 1969, p. 53-54).

Esse movimento de crítica não é intelectualista e está inserido na práxis mesma de libertação. Tal reflexão significa “[...] repensar a prática anterior e preparar-se para uma nova e diferente prática, se este for o caso. Daí a necessidade, antes referida, de jamais romper-se a unidade entre o contexto teórico e o contexto concreto, entre teoria e prática.” (FREIRE, 1969, p. 54).

No processo dialógico de conscientização é necessário problematizar a situação codificada a fim de desvelar as suas “estruturas profundas”, saindo da “opinião” e percebendo criticamente as relações que são travadas com o mundo histórico-cultural. Problematizando o mundo e analisando criticamente a sua própria prática, os educandos poderão atuar mais seguramente sobre ele. Entretanto, a tomada de consciência, emergindo da cotidianidade, não dá a razão de ser da sua condição de oprimidos, explorados e dependentes, sendo necessário aprofundar tal reflexão.

No ato transformador, *consciência e ação sobre a realidade* são inseparáveis⁴⁷. A prática consciente envolve intencionalidade, temporalidade e transcendência, significando esta última, em linhas gerais, “a capacidade da consciência humana sobrepassar os limites da configuração objetiva” (FREIRE, 1969, p. 66).

A Teoria Dialógica da Ação

O *ciclo gnosiológico* supõe produzir um novo conhecimento e conhecer esse novo conhecimento produzido em suas possibilidades e limitações, com uma consciência crítica do que se sabe, para que se possa superar os conhecimentos já limitados, tanto ingênuos quanto científicos, por outros mais capazes de responder às necessidades de libertação dos seres humanos, de responder às necessidades de sua realidade. Associado a esse momento de conhecer a realidade, está igualmente o momento prático de transformá-la.

O novo conhecimento surge quando o conhecimento velho não mais corresponde às necessidades ante a realidade. Isso pode ser contextualizado tanto na história de cada qual quanto na história da humanidade. Historicamente, todo conhecimento, mesmo o científico, será ultrapassado por outro, dada a historicidade de todos eles, pois

[...] todo conhecimento novo surge quando outro conhecimento se torna velho e não mais corresponde às necessidades do novo momento, não mais responde às perguntas que estão sendo feitas. Por causa disso, cada conhecimento novo, ao surgir, espera sua própria vez de ser ultrapassado pelo próximo conhecimento novo, o que é inevitável. Algumas vezes digo que se os cientistas fossem *tão* humildes quanto o conhecimento, estaríamos num mundo diferente. (FREIRE, 1985, p. 126-127)

Contudo, um novo conhecimento tanto pode ser elaborado para libertar como para oprimir, na medida em que responde a necessidades

47 Como escreve Freire, em 1970, em “Algumas notas sobre humanização e suas implicações pedagógicas”, “[...] a libertação demanda a ação transformadora sobre a realidade objetiva em que os homens se acham oprimidos, portanto, desumanizados. Mas, como não há autêntica reflexão sem ação e vice-versa, ambas, em última análise, indicotomizavelmente, constituem a real práxis dos homens sobre o mundo, sem a qual é impossível a libertação.” (FREIRE, 1970, p. 100)

de uma práxis de libertação ou de dominação. No quadro mais geral dessa contradição, Freire realiza a contraposição, na *Pedagogia do Oprimido*, de uma “teoria da ação antidialógica, que serve à opressão, e da teoria dialógica da ação, que serve à libertação.” (FREIRE, 1968b, p. 217).

É interessante perceber a maneira como Freire desenvolve esse tema no quarto capítulo da *Pedagogia do Oprimido*. Ele considera “a antidialogicidade e a dialogicidade como matrizes de teorias da ação: a primeira, que serve à opressão; a segunda à libertação”. (FREIRE, 1968b, p. 143). E contrapõe, no desdobramento de sua análise, as características de ambas. A teoria da ação antidialógica se caracteriza pela *conquista*, por *dividir para dominar*, pela *manipulação* e pela *invasão cultural*. Ao passo que a teoria da dialógica da ação se caracteriza pela *co-laboração*, *união*, *organização* e *síntese cultural*.

Explicitando o conceito de *co-laboração*, destaca Freire:

Enquanto na teoria da ação antidialógica a conquista, como sua primeira característica, implica num sujeito que, conquistando o outro, o transforma em quase “coisa”, na teoria dialógica da ação, os sujeitos se encontram para a transformação do mundo em co-laboração. // O *eu* antidialógico, dominador, transforma o *tu* dominado, conquistado num mero “isto”. [...] Não há [...] na teoria dialógica da ação, um sujeito que domina pela conquista e um objeto dominado. Em lugar disso, há sujeitos que se encontram para a *pronúncia* do mundo, para a sua transformação.” (FREIRE, 1968b, p. 196).

No que se refere a *unir para a libertação*, Freire analisa que na teoria antidialógica da ação, os dominadores dividem os oprimidos para mais facilmente manterem a opressão. Por outra parte, na teoria dialógica da ação, cabe o esforço pela união dos oprimidos entre si e destes com suas lideranças para avançar na libertação de todos.

Com base nessa união colaborativa, tem-se o fortalecimento da *organização* das massas populares. Assevera Freire que

enquanto, na teoria da ação antidialógica, a manipulação, que serve à conquista, se impõe como condição indispensável ao ato dominador, na teoria dialógica da ação, vamos encontrar, como seu oposto antagônico, a organização das massas populares. (FREIRE, 1968b, p. 210).

O objetivo da organização, que é libertador, é negado pela “coisificação” das massas populares, se a liderança revolucionária as manipula. [...] Não é como “coisas” [...] que os oprimidos se libertam, mas como homens. // A organização das massas populares em classe é o processo no qual a liderança revolucionária [...] instaura o aprendizado da *pronúncia* do mundo, aprendizado verdadeiro, por isto dialógico. // Daí que não possa a liderança dizer sua palavra sozinha, mas com o povo. A liderança que assim não proceda, que insista em impor sua

palavra de ordem, não organiza, manipula o povo. Não liberta, nem se liberta, oprime. (FREIRE, 1968b, p. 210).

Por fim, no que se refere à *síntese cultural*, trata-se do oposto à *invasão cultural*, buscando-se, pela ação dialógica na transformação da realidade, superar as contradições antagônicas da sociedade para alcançar a libertação dos seres humanos. Destaca Freire que toda ação cultural incide sobre a estrutura social – seja para mantê-la ou para transformá-la – e possui uma teoria peculiar, que determina os fins e os métodos para alcançá-los, podendo estar a serviço da dominação ou da libertação. No caso da ação cultural para a libertação, é pela dialógica integração das massas populares com suas lideranças, na práxis mesma de transformação das estruturas sociais, que se gera a própria teoria dessa práxis e se desenvolve uma cultura de libertação, que confronta a cultura de dominação, visando superar essa cultura alienada e alienante. Essa síntese superadora, que resulta do diálogo entre os diferentes saberes das lideranças e das massas sociais a partir e da problematização da realidade, permite criticar, com uma perspectiva histórica e de totalidade, as limitações particulares dos diferentes atores que co-laboram de maneira organizada em favor da libertação de todos.

Essa *teoria dialógica da ação*, como vemos, está na base da compreensão freireana de práxis de libertação e mantém a coerência com sua gnosiologia e epistemologia – segundo a qual o conhecimento verdadeiro sobre a libertação dos oprimidos somente pode ser produzido dialogicamente com eles. Por isso, afirma Freire: “o que defende a teoria dialógica da ação é que a denúncia do ‘regime que segrega esta injustiça e engendra esta miséria’ seja feita com suas vítimas a fim de buscar a libertação dos homens em co-laboração com eles.” (FREIRE, 1968b, p. 202). Em síntese, tanto a denúncia quanto a superação necessitam ser feitas em conjunto com os que estão oprimidos, pois ninguém liberta ninguém e ninguém se liberta sozinho. Desse modo,

impõe-se [...] a dialogicidade entre a liderança revolucionária e as massas oprimidas, para que, em todo o processo de busca de sua libertação, reconheçam na revolução o caminho da superação verdadeira da contradição em que se encontram, como um dos polos da situação concreta de opressão. Vale dizer que devem se engajar no processo com a consciência cada vez mais crítica de seu papel de sujeitos da transformação. (FREIRE, 1968b, p. 123-124).

E isso tendo a clareza de que o que se busca é “[...] a superação da situação opressora com a instauração de uma sociedade de homens em processo de permanente libertação.” (FREIRE, 1968b, p. 134)

Para Freire, “[] a superação autêntica da contradição opressores-oprimidos não está na pura troca de lugar, na passagem de um polo a outro. Mais ainda: não está em que os oprimidos de hoje, em nome de sua libertação, passem a ter novos opressores” (FREIRE, 1968b, p. 44)

– uma vez que as novas relações sociais que surgem dos processos de transformação social podem, igualmente, instituir novas formas de dominação.

É importante também salientar que, para Freire, do mesmo modo que não existe *autolibertação individual*, dado que o processo de libertação é sempre social (FREIRE, 1985, p. 135, 137, 138), igualmente não há *libertação definitiva*, dado que o processo de libertação é permanente. Justamente por isso, é preciso estar atento para que as ações de libertação não engendrem novas formas de opressão.

Síntese do Argumento

O Paradigma da Libertação, que encontra em Freire uma viva combinação de aspectos gnosiológicos, epistemológicos, éticos e políticos integrados na *ação transformadora do mundo*, parte da afirmação de que o conhecimento humano (*logos*) é mediado pela linguagem em sua dupla dimensão – apofântica e dialógica. *Apofântica*, em sua condição de corresponder ao objeto que ela busca representar verdadeiramente e *dialógica* tanto em sua condição de permitir a passagem (*diá*), de um ser humano a outro, do conteúdo dessa representação pela experiência consciente de ambos de um mesmo objeto de conhecimento, quanto pela passagem superadora desses conhecimentos anteriores a um novo conhecimento como resultado da síntese cultural realizada na ação dialógica.

A posição de Freire é, em certo sentido, similar à de Eduardo Nicol (1965, p. 61), para quem o pensamento “é *logos* no sentido de razão e ao mesmo tempo no sentido de palavra”. Para Nicol, tais acepções (razão e palavra) são complementares ou recíprocas, pois “toda razão é simbólica” (NICOL, 1965, p. 61).

Mas ambas as abordagens – de Freire e de Nicol – são distintas, tendo em vista a solução metafísica de Nicol, para formular o princípio de unidade e comunidade da razão, e a solução freireana assentada na práxis para a validação do conhecimento em sua teoria dialógica da ação.

O ser humano é, para Freire, um “ser de relações” “num mundo de relações”, tecido pela práxis dos seres humanos. A práxis é o elemento central na construção do mundo humano:

somente o homem, como um ser que trabalha, que tem um pensamento-linguagem, que atua e é capaz de refletir sobre si mesmo e sobre a sua própria atividade, que dele se separa, somente ele, ao alcançar tais níveis, se fez um ser da práxis. Somente ele vem sendo um ser de relações num mundo de relações. (FREIRE, 1968a, p. 39).

Essas relações estão mediadas pelo conhecimento e, portanto, pela linguagem. As línguas naturais, como produto da ação humana, são condição necessária ao conhecimento humano. Elas não resultam da

ação de indivíduos isolados, mas são produzidas, aprendidas e recriadas coletiva e historicamente no seio das culturas, nas comunidades humanas. Porém, enquanto Nicol (1965, p. 81) considera que “a comunidade da verdade depende da comunidade do ser”, Freire salienta a práxis humana, que transforma o mundo das relações, como elemento de validação do conhecimento dialogicamente produzido.

Para Nicol (1965, p. 81), “a comunidade da verdade depende da comunidade do ser. A diversidade das subjetividades não dissolve a unidade do real. Porém, o ser evidentemente não se faz comum na percepção, que é individual, mas no logos.” É no âmbito de uma comunidade de pensar, fundada na relação dialógica, em que a exposição implica uma responsabilidade correspondente, que se apela às coisas mesmas para decidir-se o erro e a verdade de cada opinião. É esta comunidade, segundo Nicol (1965, p. 83), que “institui para sempre a distinção entre *doxa* e *episteme*, entre a opinião vulgar pré-científica e o conhecimento científico [...], a primazia hierárquica da *apófansis* sobre a *póiesis*”.

Por sua vez, Freire descarta completamente (como Nicol já o fizera) qualquer possibilidade *solipsista* de validação do conhecimento. Todavia, diferentemente de Nicol, que encontrara uma solução metafísica para o problema de validação do conhecimento científico, pela “comunidade do ser”, Freire salienta, como vimos, o papel da *práxis*, como condição necessária tanto para a elaboração do conhecimento quanto para a sua validação.

Mesmo sendo *dialógica* a razão, não basta para Freire o acordo comunicativo entre os falantes no seio de qualquer comunidade humana para assegurar a verdade do conhecimento, dado que os interlocutores podem estar coletivamente equivocados no emprego apofântico da linguagem – como ocorre, por exemplo, com o pensamento ideológico. Assim, a práxis – entendida como ação cultural – é requerida como elemento indispensável para a validação do conhecimento crítico, dialogicamente elaborado.

Cabe igualmente salientar que, sendo todo conhecimento historicamente situado, sobre o que resulta da práxis – que valida o conhecimento –, caberá sempre ainda a problematização dialógica, a partir da re-ad-miração do objeto gerador do conhecimento anteriormente validado. É graças a esse movimento contínuo de problematização e dialogicidade que pode haver a superação do conhecimento anteriormente elaborado e a produção de novos conhecimentos, em síntese, pode ocorrer a evolução do conhecimento científico.

Mas como não há neutralidade no conhecimento científico – pois todo ser humano está inserido num ambiente que condiciona o emprego dos sinais em razão de diferentes propósitos e todo conhecimento está vinculado a alguma práxis, desde a qual ele é produzido –, o conhecimento, embora validado pela comunidade científica, pode estar a serviço dos diferentes exercícios de poder que alimentam a sua produção.

Cabe, portanto, problematizar o papel do conhecimento elaborado e da elaboração do conhecimento ante as contradições e conflitos

da práxis social, política, econômica e cultural, para que se possa ter uma compreensão crítica do papel que o conhecimento elaborado desempenha no seio dessas contradições e conflitos, no seio das diferentes sociedades.

Elaborado num ambiente marcado pela opressão e dominação e por lutas de resistência e de libertação, o conhecimento que busca a verdade exigirá – como condição de desvendar o seu próprio sentido histórico – a crítica e a problematização da própria circunstância em que é produzido e de seu papel nesse ambiente. Exigirá, do mesmo modo, o *diálogo* com os atores referidos nessa situação gnosiológica, os quais não podem ser reduzidos a meros objetos de estudo ou a objetos passivos de recepção do conhecimento já elaborado, mas têm de ser tratados como sujeitos de sua própria história, de sua liberdade, como atores de sua própria de libertação, sujeitos de conhecimento e interlocutores na elaboração do conhecimento válido sobre sua própria realidade.

Nesse contexto, a validação do conhecimento pela práxis exige, pois, uma *ação cultural* que requer não apenas a dialogicidade, sem a qual nenhum conhecimento poderia ser validado, mas, igualmente, a intervenção na realidade, criteriosamente compreendida, confirmando-se a validade do conhecimento elaborado sobre ela e sobre os sujeitos de sua transformação. Assim, a busca da verdade, quando alcança seu propósito de mediar socialmente a realização do inédito viável, que transcende historicamente os horizontes imediatos dos indivíduos e das comunidades, contribui tanto para a libertação destes, enquanto sujeitos históricos que geram dialogicamente tal conhecimento a partir da problematização de sua própria realidade, quanto, em alguma medida, para a libertação do conjunto da humanidade, ao abrir novas possibilidades para a realização histórica das liberdades humanas.

Desse modo, se eu não posso pensar sem os outros – pelo fato de a linguagem ser aprendida no seio de uma cultura e de a verdade ser validada dialogicamente na práxis humana – tampouco posso me educar ou me libertar sem os outros, dada a condição necessária do pensamento para a libertação e para a educação.

Mas cumpre salientar que, do ponto de vista dessa gnosiologia, em seu modo de conhecer, e dessa epistemologia, em seu modo de afirmar a verdade, não é porque os seres humanos se educam que eles são livres. Mas é pelo fato de serem livres que eles podem, pela práxis, produzir as diferentes línguas naturais e demais mediações culturais requeridas à sua contínua humanização, expandindo sua liberdade e recriando as culturas no intercâmbio entre as diferentes gerações e povos – intercâmbio somente possível pela mediação da linguagem e demais produtos culturais que lhe são requeridos.

Por isso, na arquitetura da *Pedagogia do Oprimido*, Paulo Freire primeiro explicitará que “ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão” (1968b, p. 52), para depois desenvolver a tese de que “ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo.” (1968b, p. 68).

O mundo humano existe como resultado da ação humana de transformação da realidade e, portanto, de transformação também dos seres humanos, sem os quais não haveria um *mundo humano*. De fato, o ser humano não existe como ser isolado e somente pode ser compreendido em sua humanidade como expressão e parte da comunidade humana, sem a qual ele não poderia *ser* humano individualmente. E a *comunidade humana*, como tal, não pode existir sem a *práxis* humana, que transforma a realidade material, cultural e a ela mesma, como sujeito dessa mesma transformação.

Por isso, Freire, embora assuma a tese de que os seres humanos nasçam livres por natureza, não aceita validar o conhecimento a partir da suposição de uma *comunidade humana* universal – seja ela metafísica ou transcendental – que paire acima da história, mas sim pelo reconhecimento da existência de uma *comunhão humana*, como condição da libertação dos seres humanos, como fruto da *práxis* que se realiza nas circunstâncias concretas da realidade histórica, da intersubjetivação humana na construção do mundo humano, como exercício da liberdade, como prática da liberdade na transformação dessa mesma realidade.

A *comunidade humana* resulta da *comunhão humana*, da *ação* de tornar *comum* que os seres humanos realizam historicamente, pela *práxis*, em geral, e pela linguagem em particular, produzindo e comunicando – tornando comum – os elementos que possibilitam o exercício cada vez mais humano da liberdade, que se realiza na transformação do mundo pelos seres humanos e de si mesmos na transformação desse mundo. O exercício da liberdade, como opressão e dominação, desumaniza os seres humanos, nega o movimento histórico do *ser-mais* para realizar o *ser-menos* da comunidade humana. Razão pela qual, ante a ação cultural de dominação que desumaniza os seres humanos, é necessário fortalecer a *ação cultural para a libertação*.

Mas coerente com a gnosiologia assumida, a dialeticidade peculiar à teoria da *práxis*, não obstante a situação de contradição em que se realiza, fica igualmente integrada na *teoria dialógica da ação*, pela co-laboração, união, organização e síntese cultural dos que atuam contra qualquer forma de opressão e dominação, uma vez que a *práxis* que valida o conhecimento também não é *solipsista*, posto que se realiza com mediações do *mundo* em que o corpo consciente se humaniza como ser social.

Conclusão

A partir da concepção gnosiológica e epistemológica cultivada por Freire, relacionando-a ao desenvolvimento do conhecimento científico e da *práxis* de libertação, compreende-se por que *ninguém liberta ninguém* e por que *ninguém se liberta sozinho* – pois a produção e a validação do conhecimento são dialógicas, tanto quanto deve ser eticamente a transformação da realidade, criteriosamente conhecida. Compreende-se também que *não há libertação definitiva*, mas um processo

de permanente libertação, pois a realidade e o conhecimento estão em constante transformação, possibilitando e exigindo a crítica rigorosa do que já está realizado.

Se o *conhecimento científico*, validado pela *comunidade científica* – mediante sua comunicação e confirmação epistemológica – pode estar a serviço da opressão e da dominação, a sua problematização, na busca da *verdade* sobre esse conhecimento, que o compreende como mediação do exercício de poderes humanos no seio de relações sociais, permite situá-lo historicamente e criticá-lo eticamente. Pois se o objetivo *ético* do conhecimento humano deve ser a expansão das liberdades de todos os seres humanos, eticamente exercidas, a produção do conhecimento científico ou o seu emprego para diferentes propósitos devem ser *metodologicamente problematizados* em seus caracteres opressivos ou libertadores, para explicitar o sentido histórico de sua realização.

Com essa problematização do conhecimento e da práxis em que ele é produzido e aplicado, busca-se evitar que o processo de libertação redunde em novas formas de opressão ou de dominação e que a produção e a aplicação do conhecimento científico, em vez de contribuir para a expansão das liberdades públicas e privadas, voltem-se à realização de interesses – econômicos, políticos ou de qualquer natureza – contrários à realização do *ser-mais* de cada pessoa e das comunidades humanas. Desse modo, a práxis de libertação, para chegar a bom termo, supõe uma gnosiologia e uma epistemologia que devem ser igualmente libertadoras, requerendo para tanto um método dialógico e problematizador na produção e validação histórica do conhecimento.

Por essa razão, por integrar de maneira indissociável uma gnosiologia, uma epistemologia e uma ética fundadas na ação dialógica, que supõe a natureza e a cultura comunal dos seres humanos em razão do pensamento estar condicionado pela práxis e mediado pela linguagem e por esta ser produzida mediante o intercâmbio comunicativo no seio das comunidades humanas, bem como por conceber a contínua humanização dos seres humanos como um processo de libertação que nunca tem fim e que se confronta contra tudo o que nega o *ser-mais* de cada pessoa e de todas as comunidades humanas, podemos afirmar que Paulo Freire lança as bases iniciais, no final dos anos sessenta do século passado, do que pode ser propriamente denominado como *Paradigma da Libertação* – paradigma esse que vai ganhando corpo na América Latina nas décadas seguintes em diferentes ramos do conhecimento.

Referências

FREIRE, Paulo. (1968a) **Extensão ou Comunicação?** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.

FREIRE, Paulo. (1968b) **Pedagogia do Oprimido.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREIRE, Paulo. (1969) **Ação Cultural Para a Libertação**. [Cambridge: 1969]. In: *Ação Cultural Para a Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

FREIRE, Paulo. (1970) **Algumas notas sobre humanização e suas implicações pedagógicas**. [Genebra, 1970]. In: *Ação Cultural Para a Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

FREIRE, Paulo. (1973) **Conscientização e libertação: uma conversa com Paulo Freire**. [Genebra, 1973] In: *Ação Cultural Para a Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

FREIRE, Paulo. (1996). **Ubiratan D'Ambrosio entrevista Paulo Freire**. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=o8OUA7jE2UQ>>. Acesso em 02 Jan. 2021

FREIRE, Paulo; SHOR, Ira. (1985) **Medo e Ousadia – O Cotidiano do Professor**. Rio de Janeiro: Paz e Terra: 1986.

FREIRE, Paulo; TORRES, Carlos Alberto. (1979) **Diálogo com Paulo Freire**. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

NICOL, Eduardo. (1965) **Los Principios de la Ciencia**. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1965.

Recebido: 15/12/2020

Aprovado: 27/04/2021