

FILOSOFIA E EDUCAÇÃO: LIBERDADE, ALTERIDADE E INCONCLUSÃO EM PAUL RICOEUR E PAULO FREIRE

Daniel Ribeiro de Almeida Chacon¹

Frederico Soares de Almeida²

Resumo

O presente artigo objetiva analisar um dilema perene e fundamental para o debate sobre educação e direitos humanos, qual seja: a questão da antropologia filosófica. Com efeito, intencionamos realizar uma investigação sobre a concepção do humano a partir dos contributos de dois proeminentes teóricos do século XX, a saber: Paul Ricoeur e Paulo Freire. Nesse sentido, situamos nossa pesquisa no campo dos pressupostos filosóficos da educação, enfatizando, especialmente, a proposta crítica e libertadora. O método de pesquisa aqui adotado é o da revisão bibliográfica. As considerações deste artigo dizem da importância de considerar o humano no horizonte filosófico da liberdade, da inconclusão e da alteridade para a luta pela efetivação histórica e política da dignidade humana.

Palavras-chave

Liberdade, alteridade, inconclusão, Ricoeur, Freire.

Recebido em: 17/08/2021

Aprovado em: 02/12/2021

¹ Professor efetivo e pesquisador da Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais. E-mail: prof.danielchacon@gmail.com

² Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: fredkrav@gmail.com

PHILOSOPHY AND EDUCATION: FREEDOM, ALTERITY AND INCONCLUSION IN PAUL RICOEUR AND PAULO FREIRE

27

Abstract

This article aims to analyze a perennial and fundamental dilemma for the debate on education and human rights, namely: the issue of philosophical anthropology. In fact, we intend to carry out an investigation on the conception of the human from the contributions of two prominent theorists of the 20th century: Paul Ricoeur and Paulo Freire. In this sense, we place our research in the field of philosophical assumptions of education, emphasizing, especially, the critical and liberating proposal. The research method adopted here is the literature review. The considerations in this article talk about the importance of considering the human in the philosophical horizon of freedom, inconclusion and alterity for the struggle by the historical and political realization of human dignity.

Keywords

Freedom, alterity, inconclusion, Ricoeur, Freire.

1. INTRODUÇÃO

Este artigo se propõe elaborar algumas leituras sobre o humano, considerando, pois, o horizonte da educação e da dignidade humana. Nesse cenário, propomo-nos resgatar alguns apontamentos de Paul Ricoeur e Paulo Freire que, apesar dos dissensos de suas concepções filosóficas, ocuparam-se em pensar o ser humano num horizonte de liberdade, inconclusão e alteridade³.

Ora, cumpre-nos, nesse espaço, afirmar de antemão que a questão sobre o humano não se impõe como um problema irrisório. A pergunta “O que é o ser humano?” interpelou profundamente diversos expoentes da história da filosofia. Na contemporaneidade, entretanto, a antropologia filosófica, seja como uma disciplina específica ou como questão geral, tem sido alvo de muitos questionamentos⁴.

Em face, então, da problematização contemporânea da antropologia filosófica, as notas sobre o humano aqui elucidadas não intencionam apontar qualquer pista para uma pretensa descrição fechada e essencialista do humano. De outro modo, o que se propõe a partir da égide da antropologia filosófica em Freire ou Ricoeur consiste apenas em pontuar leituras específicas sobre o

³ Não intencionamos aqui realizar uma contraposição profunda e rigorosa dos modelos antropológico-filosóficos em destaque. Reiteramos, então, que nossa ênfase recai sobre notas introdutórias acerca do humano a partir dos conceitos supracitados, de modo a ressaltar a aproximação filosófica entre Paul Ricoeur e Paulo Freire. Contudo, cada um destes autores possui um universo filosófico de extrema elegância conceitual, marcado por singularidade e complexidade.

⁴ Com efeito, mencionamos aqui, como exemplo, a crítica de Heidegger à antropologia filosófica. Segundo ele, uma antropologia entendida como ontologia do ser humano deve ser contestada (ver VAZ, 2010, p. 128). O esforço de desenvolvimento de uma suposta ontologia do ser humano implica a aceitação de um possível esquema ontoteológico. A crítica dele se baseia nas limitações de se alcançar um pensamento abrangente com respeito ao ser humano, razão pela qual o humano tornou-se um problema para si mesmo (cf. HEIDEGGER, 1991). Henrique C. de Lima Vaz, sobre o problema da antropologia na filosofia contemporânea, afirma que: “no panorama da filosofia contemporânea, a Antropologia filosófica [...], permanece problemática. A crítica de Heidegger, na qual se contrapôs exatamente a Max Scheler, agiu poderosamente no sentido das dúvidas lançadas sobre a legitimidade filosófica de uma antropologia entendida como ontologia do homem. É, portanto, com reservas que se pode falar de “modelos de antropologia filosófica contemporânea”, sendo talvez mais prudente falar, como Max Müller, 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” (VAZ, *op. cit.*, p. 128-129).

humano, embora não de modo conclusivo, senão a considerar o humano em seu devir e inconclusão.

2. NOTAS SOBRE O HUMANO EM PERSPECTIVA FILOSÓFICA

A priori, faz-se necessário ponderar que as concepções que se têm de liberdade, usualmente, encontram-se num horizonte sobremodo amplo; quiçá a própria palavra liberdade, de alguma forma, nos conduza imediatamente à imagem de uma moeda gasta da terminologia filosófica. Desse modo, é fundamental uma maior explicitação de seu sentido e significação, a fim de reconhecermos, nos limites da aspiração deste ensaio, as aproximações e divergências conceituais que o gravitam.

Em tese, a pergunta em si pelo ser humano se encontra numa dimensão central da reflexão filosófica do Paul Ricoeur, mediante seu projeto da *Philosophie de la volonté*. Em sua descrição da vontade humana, Ricoeur se empenhou em salvaguardar a noção de liberdade humana, sem, contudo, desconsiderar os inúmeros fatores que a condicionam. Na concepção ricoeuriana, uma ação, compreendida como voluntária, ou seja, cuja responsabilidade compete ao sujeito, deve ser, necessariamente, definida como livre.

A liberdade, enquanto constituição do humano, dá-se como condição para que o sujeito seja capaz de decidir, de agir (mover-se) e de consentir. Assim: “se o homem cessasse de ser esse poder de decidir, de se mover e de consentir ele deixaria de ser homem” (RICOEUR, 1988a, p. 29). Ora, a compreensão do humano enquanto ser livre é, em Ricoeur, uma exigência ética indeclinável para se pensar o que é o ser humano.

Ricoeur (*Ibidem*, p. 13) afirma o sujeito como o fundamento comum das estruturas voluntárias e involuntárias da vontade. Isto posto, não se deve relegar a corporeidade ao involuntário e o *cogito* ao voluntário. É sempre o indivíduo que irá desejar, ou melhor, o eu é quem deseja e se move em direção à realização de seu projeto. Assegurar o sujeito no âmago das estruturas voluntárias e involuntárias significa afirmar que ele é um ser autônomo,

responsável por seus atos. Por essa questão, a compreensão do voluntário é sempre primeira:

Eu me compreendo inicialmente como aquele que diz “eu quero”. [...] É por isso que as diversas partes desse estudo descritivo começarão sempre por uma descrição do aspecto voluntário, em segundo lugar, consideraremos quais estruturas involuntárias são exigidas para chegar-se à inteligência desse ato ou desse aspecto da vontade; descreveremos, portanto, essas funções involuntárias em sua inteligibilidade parcial e, finalmente, mostrando, a integração desses momentos involuntários na síntese voluntária que lhe confere uma compreensão completa (*Ibidem*, p. 9.).

O sujeito é, por conseguinte, senhor e responsável pelos seus atos. A noção de liberdade é afirmada por Ricoeur, apesar da experiência da falta, conforme se menciona mais adiante. A liberdade humana permanece, pois, mesmo diante das paixões. Por hora, interessa-nos enfatizar que, na concepção ricoeuriana, sem a liberdade, o ser humano perderia sua própria humanidade.

Com efeito, em Paul Ricoeur, uma ação livre ocorre quando o ser humano age de forma consciente, quando se sabe o que irá fazer e o porquê de fazê-lo, mesmo encarando os limites que as ações contratuais estabelecem. Dentro do horizonte da dimensão ética do si, o ser humano é tanto mais livre na medida em que é mais responsável (Cf. RICOEUR, 1990). Por conseguinte, a liberdade é compreendida dentro do espectro da ação do ser humano. O ser livre do homem acompanha seu livre agir; desta maneira, a liberdade vem ao humano exercida em todas as manifestações de sua existência. É através da liberdade que o sujeito é capaz de projetar suas ações futuras e rever seu passado.

Outrossim, a pergunta pelo humano e, conseqüentemente, o debate quanto à ideia de liberdade para a ação do sujeito são inquietações demasiado caras ao postulado filosófico de Paulo Freire⁵. Assim como em Ricoeur, a

⁵ Ora, sem qualquer receio, Freire expressa claramente sua primordial inquietação filosófica ao nos revelar que: “[...] 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

liberdade é, para o criticismo freiriano, uma dimensão constitutiva do ser gente, isto é, do ser plenamente humano. Embora situado histórica e culturalmente, o sujeito não é mero ser de acomodação à realidade, de pura passividade e sujeição.

De acordo com Freire, o humano é um ser de linguagem, que pronuncia o mundo e interfere sobre a realidade vivida. Ainda, ser que se faz na criação cultural, um ser de trabalho e práxis, e, por conseguinte, fazedor de sua própria história. Contudo, a questão aqui não diz de um reducionismo do sujeito a um puro fazer, mas, conforme destacamos, é que a ênfase freiriana repousa na dimensão de ação criativa e da possibilidade de transformação inerente à inconclusão que marca a humanidade.

O ser humano é, assim, um ser histórico. Nesse sentido, como observa Paulo Freire: “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, 2016b, p. 203). Ainda, na continuação desse excerto, Freire nos adverte que: “é precisamente, quando – às grandes majorias – se proíbe o direito de participarem como sujeitos da história, que elas se encontram dominadas e alienadas” (*Idem*, op. cit., p. 204).

A liberdade, portanto, de acordo com a perspectiva freiriana, diz respeito ao potencial humano de criação, recriação e decisão, de mudança e transformação na história. Ora, conforme Freire: “[...] toda vez que se suprime a liberdade, fica ele um ser meramente ajustado ou adaptado” (*Idem*, 2014b, p. 59). É na dimensão do vir-a-ser humano e de todas as possibilidades inerentes a tal devir que a ideia de liberdade encontra sua significação.

A luta humana consiste, então, no resguardo de sua própria liberdade, ou seja, na superação das forças que, por vias, subjagam o sujeito ao estado de domesticação, acomodação e subserviência, relegando-o, assim, a um papel de mero espectador da história. Nesse cenário, ele situa o debate em torno da

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).

liberdade à luz das condições sociais, políticas e econômicas que oportunizam ou não o exercício desse termo.

Dessarte, diz-nos Freire:

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).

32

De acordo com Paulo Freire, urge, enquanto tarefa humanista, a necessidade histórica de enfrentamento dos sistemas políticos, econômicos e sociais injustos e opressores, que cerceiam a liberdade, a vocação humana de ser sujeito ativo na construção da própria humanidade⁶.

O reconhecimento da liberdade como uma dimensão fundamental de ser humano implica, portanto, a superação da resignação histórica diante da violência de coisificação de outrem. Devemos, pois, reconhecer que, “[...] 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, 2014b, p. 60 -61).

A liberdade se realiza, assim, na feitura do drama da história, do devir. Todavia, embora seja uma exigência necessária, a superação concreta e objetiva dos aspectos sociais, econômicos e políticos que se impõem como empecilhos ao exercício do devir humano, por si mesma, não se faz suficiente. Existe, portanto, uma dimensão subjetiva da liberdade que não pode ser olvidada.

Com efeito, numa acepção subjetiva, Paulo Freire considera a liberdade irreduzível aos contornos da licenciosidade. De modo algum, a liberdade implica

⁶ O problema da luta de classes é, portanto, fundamental para o postulado humanista freiriano. Conforme 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” (*Idem*, 2015a, p. 201).

uma volição irrestrita. Diversamente, a vontade ilimitada é despótica. O exercício irrestrito da vontade é negação da alteridade e da própria liberdade. Por conseguinte, a vontade desmedida é deletéria e, por essa razão, Freire a compreende como tão nociva quanto a “liberdade asfixiada ou castrada” (FREIRE, 2015b, p. 103).

Podemos exemplificar o problema da vontade nefasta a partir do que a obra *Pedagogia do oprimido* denomina como introjeção da sombra do opressor no oprimido. Nesse simulacro interiorizado, reside o medo da autonomia, da 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 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 (*Idem*, 2016b, p. 68).

A vontade do oprimido de se tornar imagem e semelhança do opressor não é, assim, exercício da liberdade, mas sua negação, sob pena capital de desumanização. Dessa forma, a aspiração, de natureza capitalista, em que o oprimido visa à realização de si a partir de uma inautêntica ascensão que, todavia, lhe confira a posição de opressão e desumanização de outrem, não é, de modo algum, vontade livre, mas deturpada, prescrita.

Na verdade, o quadro que ora descrevemos, isto é, do desejo que se realiza na assimilação da lógica opressora, opõe-se diametralmente ao exercício da vontade livre. Do contrário à liberdade, tal aspiração se institui como uma imposição de uma consciência (do opressor) sobre a outra (do oprimido), por isso mesmo, prescrição, alienação. O desejo, pois, que implica a negação de outrem, de sua humanidade, de seu próprio ser, para atender a empáfia de si mesmo, não é liberdade autêntica, mas vontade trágica, perniciosa. A liberdade implica, portanto, a ruptura radical com a vontade prescritiva e escravagista dos opressores, com o desejo de conservação da lógica de exploração social vigente. Nesse sentido, nos exige, inevitavelmente, o abandono de uma existência inautêntica fundada na colonização da consciência – alienação.

Todavia, a distinção entre liberdade e volição deletéria deve ser buscada fora do universo freiriano. A tradição cristã, na qual se situa Paulo Freire, havia, séculos antes, assinalado essa distinção.

No Ocidente, as ideias de liberdade como vocação humana e de contradição entre os desejos alienados e a verdadeira liberdade encontram suas raízes no pensamento do apóstolo Paulo. Ele foi o grande anunciador da liberdade: “Foi para a liberdade que Cristo nos libertou” (Gálatas, cap. 5). Comblin, um dos teólogos da libertação que mais tem trabalhado o tema da liberdade, diz que para Paulo a liberdade não se alcança satisfazendo os desejos imediatos e alienantes, mas no encontro com outras pessoas, no serviço da vida do próximo e da libertação (SUNG, 2010).

Em suma, Freire reconhece, pois, o embate em prol da liberdade a partir de duas esferas concomitantes, a saber: a dimensão da interioridade humana, que compreende o desejo e a consciência, e a dimensão sociopolítica e econômica. A liberdade, ainda que originária, isto é, constitutiva do humano, realiza-se efetivamente enquanto uma conquista da luta histórica pela libertação de si, do outro e do mundo (SUNG, 2010). Nas palavras de Freire:

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 (FREIRE, 2016b, p. 68 - 69).

Ora, a discussão sobre a liberdade nos remete a outro importante dilema, qual seja, o da capacidade mesma do ser humano. A necessidade, pois, de afirmar, de modo positivo, a capacidade do ser humano exigiu de Ricoeur um esforço de pensar “as estruturas ou as possibilidades fundamentais do homem” (RICOEUR, 1988a, p. 7). Contudo, na antropologia filosófica ricoeuriana, não se encontra qualquer intento de postulação de uma essência humana definida. O sujeito é percebido, logo, num contínuo vir-a-ser, numa constante transformação.

Desse modo, o ser humano é assumido em sua história, em proporção à sua própria condição reflexiva. O sujeito livre, ou seja, que reflete sua própria existência pela mediação simbólica (GRONDIN, 2015, p. 99), é capaz de olhar para suas ações e se posicionar de forma ética e justa no mundo. Com efeito, o ser humano possui a capacidade de se transformar ao longo de sua história, ainda que se assegure uma permanência de si ao longo da própria vida. Portanto, o ser humano não é mero produto da cultura nem mesmo um ser preconcebido do *cogito*.

Cumpre-nos observar que, em Paul Ricoeur, o sujeito não é postulado como um ser autossuficiente, fechado em si mesmo. O humano, em sua fragilidade, é incapaz de encerrar em si toda a realidade. Isso posto, “o cogito encontra-se inteiramente partido” (RICOEUR, 1988a, p. 17). O conceito de *cogito* partido ou ferido se dá em virtude do intento ricoeuriano de salvaguardar o *cogito* de sua tendência de autofundação, do desejo e da evidência intuitiva sobre si mesmo. Tal conceito segue, portanto, na direção oposta à exaltação de si. A proposta de Ricoeur (1990) consiste em desenvolver uma hermenêutica do si-mesmo, com o objetivo de ocupar um lugar epistêmico e ontológico que possa ser situado além das alternativas do *cogito* e do *anticogito*. Dessa forma, o sujeito é visto como aquele que sofre e que age, como falível e capaz.

O ser humano é, simultânea e constitutivamente, atividade e receptividade. O sujeito não pode ser visto como atividade pura. Ricoeur, portanto, tomará a direção da compreensão de uma antropologia da receptividade do dom de ser. Existe uma liberdade no ser humano que não se sente humilhada ou mesmo negada por precisar de outrem no processo de sua efetivação. Aqui, a visão de ser humano que surge não é a de um ser já acabado, mas aberto à realização de si.

O humano é afirmado num vir-a-ser contínuo e em constante tensão. Por um lado, devir, pois a existência humana, enquanto drama, não constitui uma história acabada, mas aberta, em que o ser humano é chamado a efetivar em existência a realidade eidética que o constitui; por outro, conflito, pois mesmo nas estruturas eidéticas da vontade humana, constata-se a presença de uma relação conflituosa entre involuntário e voluntário.

A humanidade, assim, se encontra intrinsecamente marcada pela falibilidade. Por “homem falível”, Ricoeur (1988b, p. 149) pensa a possibilidade do mal moral que perpassa a humanidade. Entretanto, o mal não diz respeito à ontologia do ser humano. O problema do mal é pensado, então, em duas acepções distintas: a visão ética, a que nos referimos, e a visão trágica. Na concepção ética, o mal é uma realidade possível em razão da humanidade. Entretanto, na visão trágica, o mal é tomado como algo previamente dado. Com efeito, a falibilidade humana, definitivamente, não é a origem última do mal, porém o torna possível.

À vista disso, Paul Ricoeur pondera que:

(...) dizer que o homem é tão mau que não sabemos mais o que seria sua bondade seria propriamente nada dizer, porque se eu não compreendo o “bom”, também não compreendo o “mau”. Devemos compreender juntos e como em sobreimpressão a destinação originária da “bondade” e sua manifestação histórica na “maldade”. Por mais originária que seja a maldade, a bondade é ainda mais originária. Se compreendêssemos isso, não nos perguntaríamos se a “imagem de Deus” pode ser perdida, como se, tornando-se mau, o homem cessasse de ser homem. Também não mais acusaríamos Rousseau de inconsistência por professar com obstinação a bondade natural do homem e sua perversão histórica e natural (RICOEUR, 1988b, p. 161. Tradução nossa).

Ainda que falível, o sujeito deverá assumir sua humanidade e, dessa forma, viver na liberdade. Em Ricoeur, portanto, o ser humano é um ser destinado ao bem. Assim, a ética está implícita na antropologia filosófica ricoeuriana. Nesse projeto antropológico, o sujeito é pensado como um ser livre e capaz, o qual pode agir de forma justa na realidade. Mesmo sendo marcado pela falibilidade e pela possibilidade do erro, o ser humano apresenta a capacidade de direcionar e conferir novo significado à sua história, orientado, pois, à prática da justiça.

Em face da noção do sujeito como *homme capable*⁷, Ricoeur postula o humano como ser de ação na realidade. Contudo, ele reconhece que a consciência humana não poderá alcançar um conhecimento absoluto e

⁷ A expressão *homme capable* designa a ideia de que ser humano tem a capacidade de dizer algo, de agir, de contar e narrar sua história e de ser responsabilizado por suas ações (cf. *Idem*, 2013, p. 446-447).

transparente de si mesma; dito de outro modo, o ser humano não poderá jamais se autofundar. Existe uma alteridade enraizada na constituição do eu. O sujeito não pode ser pensado sem alteridade; sem a presença do outro, não há possibilidade de falar em sujeito propriamente dito (Cf. DOUEK, 2011, p. 70).

O sujeito ricoeuriano se diferencia do “eu”, do ego, da consciência; é o si, pronome reflexivo de todas as pessoas gramaticais. O termo “mesmo”, contido no si-mesmo, compreende tanto o sentido de *ipse* quanto de *idem*, ou seja, do idêntico e do diferente. À vista disso, firma-se um conceito de alteridade no qual o outro é alguém que constitui, também, esse si, essa identidade, numa dialética de complementaridade e não simplesmente de oposição.

Por meio da hermenêutica do si, o sujeito assume a dialética de sua identidade, na pretensão do seu caráter (*idem*) e na permanência de sua palavra e promessa (*ipse*). É aquele que acompanha a história de suas transformações, para colocar a experiência da alteridade. Reafirma-se, aqui, portanto, o sujeito como o agente de suas ações, como, simultaneamente, leitor e escritor de sua própria vida. Conforme Ricoeur (1997, p. 425): “a história de uma vida não cessa de ser refigurada por todas as histórias verídicas ou fictícias, que um sujeito conta sobre si mesmo. Essa refiguração faz da própria vida um tecido de histórias narradas”.

Iipseidade e alteridade implicam-se de tal forma que uma não pode ser pensada sem a outra. O si encontra sua significação em relação ao outro (Cf. DOUEK, 2011, p. 65), de modo que a alteridade se faz presente na dialética mesmidade-ipseidade. O si se mantém enquanto promessa ao outro, a ipseidade remete à resposta do sujeito que se torna responsável pela demanda do outro. Este outro não é apenas o outro humano, mas todas as formas múltiplas de alteridade que o si encontra ao longo de sua existência e por meio de seu questionamento. De acordo com Ricoeur:

O si-mesmo como um outro sugere desde o começo que a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade num grau tão íntimo, que uma não pode ser pensada sem a outra, como diríamos na linguagem hegeliana. Ao “como” gostaríamos de atribuir o significado forte, não só de comparação – o si-mesmo semelhante a outro, mas sim de implicação: si-mesmo na qualidade de ... outro (RICOEUR, 1990, p. 14. Tradução nossa).

O si-mesmo, que representa a identidade mais própria, deverá ser pensado no horizonte da alteridade. Ademais, aquele somente é possível em razão deste. Logo, a identidade e a diferença se constituem como uma díade inseparável e indiscernível. A alteridade, por conseguinte, torna-se um elemento fundante do projeto filosófico-antropológico ricoeuriano. Com efeito, em Ricoeur, o sujeito capaz visa “à vida boa com e para o outrem em instituições justas” (Op. cit., p. 202. Tradução nossa).

Ora, nosso percurso até aqui nos exige uma breve alusão à noção ricoeuriana de reconhecimento. De acordo com Ricoeur, o reconhecimento se dá na voz passiva – eu sou reconhecido (RICOEUR, 2004, p. 358). Ser reconhecido implica que cada pessoa recebe a garantia plena de sua identidade por meio do reconhecimento de outrem, da reciprocidade. O reconhecimento de si-mesmo se dá a partir, então, do reconhecimento mútuo. Conforme Ricoeur:

Ser reconhecido, se isso alguma vez ocorre, seria para cada pessoa receber a garantia plena de sua identidade, graças ao reconhecimento por outrem de seu império de capacidades (Op. cit., p. 361. Tradução nossa).

Desse modo, a partir do reconhecimento mútuo, vislumbra-se um horizonte no qual se oportuniza pensar sérias questões éticas contemporâneas, como a xenofobia, a negação das identidades das minorias e a exploração e coisificação do outro, enquanto ser diferente, dentre outros problemas. Nesse cenário de reconhecimento, de alteridade, então, as diversas identidades se afirmam na existência plural dos seres humanos.

Paulo Freire, de modo semelhante, considera a alteridade como imprescindível ao próprio eu. É justamente no encontro, na comunhão, no exercício dialógico de pronúncia e escuta da palavra que os seres humanos se constituem como tal. A significação do diálogo não se dá na anulação da identidade de si mesmo ou de outrem. A abertura dialógica não consiste em conversão de si ao outrem, porém, nas diferenças, abertura radical de alteridade e acolhimento. O outro não é simples negação do eu, mas sua condição de realização: “é a ‘outredade’ do não-eu, ou do tu, que me faz assumir a

radicalidade do meu eu” (FREIRE, 2015b, p. 42). Ademais, explicita Paulo Freire:

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 (Idem, 2016b, p. 257-258).

Desde já, o conceito de alteridade, com cuja problematização Freire se ocupa, não é mera expressão abstrata, destituída de um rosto, mas palavra vívida, que encontra significação, acima de tudo, no clamor da classe oprimida. A face da alteridade é aquela do(a) pobre, da(o) marginalizada(o), dos(as) excluídos(as), das(os) que são desumanizadas(os) e coisificadas(os). Então, a alteridade constitui abertura radical a outrem por meio da comunhão e do diálogo, visando à luta por justiça e humanização.

A ênfase numa contínua conquista pela humanização implica que os seres humanos, diferente dos demais animais, não possuem um *modus vivendi* simplesmente determinado no nascimento. De outro modo, os humanos são seres inconclusos e conscientes da própria inconclusão. Seres de transcendência⁸ que, para além dos condicionamentos sociais e culturais, realizam-se no devir da história. Dessarte, a humanização é um progressivo e incessante empenho de realização de si na história, vista sempre como devir.

Por conseguinte, Freire (tal como Ricoeur) rejeita ostensivamente a ideia de uma essência humana definida, anterior, assim, à história. No entanto, a antropologia freiriana nos diz de uma vocação ontológica dos seres humanos,

⁸ “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” (FREIRE, 2014b, p. 56).

mas que, todavia, não encerra o humano em conceitos metafísicos inexoráveis, essencialistas.

O que Paulo Freire propõe com isso logra ser, na verdade, uma abertura do sujeito ao ser mais, ao ser plenamente humanizado, conquanto essa vocação se dê à luz do que havíamos postulado até aqui, ou seja, “humanização e desumanização, dentro da história, num contexto real, concreto, objetivo, são possibilidades dos homens como seres inconclusos e conscientes de sua inconclusão” (FREIRE, 2016b, p. 62).

A humanização do sujeito, isto é, sua vocação ontológica, é, por conseguinte, uma possibilidade histórica, daí a ênfase na necessidade de luta efetiva por libertação do estado de opressão e coisificação que reduz outrem à condição de desumanização, de ser menos:

A minha raiva, minha justa ira, se funda na minha revolta em face da negação do direito de “ser mais” inscrito na natureza dos seres humanos. Não posso, por isso, cruzar os braços fatalistamente diante da miséria, esvaziando, desta maneira, minha responsabilidade no discurso cínico e “morno”, que fala da impossibilidade de mudar porque a realidade é mesmo assim. O discurso da acomodação ou de sua defesa, o discurso da exaltação do silêncio imposto de que resulta a imobilidade dos silenciados, o discurso do elogio da adaptação tomada como fado ou sina é um discurso negador da humanização de cuja responsabilidade não podemos nos eximir” (FREIRE, 2015b, p. 73 – 74).

À luz do exposto, Freire problematiza, então, os fundamentos antropológicos e filosóficos da educação. A célebre crítica freiriana à educação bancária, isto é, tecnicista, justifica-se fortemente em virtude dos problemas filosóficos e antropológicos subjacentes a tal concepção pedagógica. Nesse sentido, uma educação que pressupõe o humano enquanto ser de ajustamento, de acomodação, incapaz de transformação e que, além disso, possui como única margem de ação pedagógica a memorização de conteúdos desconectados da realidade, consiste, em si mesma, num instrumento ideológico de opressão.

Destarte, Freire investe contra o pressuposto da educação enquanto descrição da realidade num viés puramente estático, fragmentada e alheia à condição humana, existencial. A recusa do desnudamento do mundo e do devir

humano, e a imposição da cultura do silêncio são formas de instituição de uma pedagogia necrófila, alienante e de negação radical do humano.

Com efeito, a educação se realiza em razão da dimensão humana de inconclusão e de alteridade. Ora, sem a abertura à comunhão, ao diálogo, não há educação, pois: “ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo” (*Idem*, 2016b, p.97). Além disso, conforme Freire, o reconhecimento de nossa inconclusão é inevitável para a justificação racional da educação:

É na inconclusão do ser, que se sabe como tal, que se funda a educação como processo permanente. Mulheres e homens se tornam educáveis na medida em que se reconheceram inacabados. Não foi a educação que fez mulheres e homens educáveis, mas a consciência de sua inconclusão é que gerou sua educabilidade (*Idem*, 2015b, p. 57).

Não haveria educação se o homem fosse um ser acabado. O homem pergunta-se: quem sou? de onde venho? onde posso estar? O homem pode refletir sobre si mesmo e colocar-se num determinado momento, numa certa realidade: é um ser na busca constante de ser mais e, como pode fazer esta auto-reflexão [sic], pode descobrir-se como um ser inacabado, que está em constante busca. Eis aqui a raiz da educação (*Idem*, 2014a, p. 33-34).

Dessarte, a pergunta pelo ser humano é um dilema radical. Nesse cenário, os conceitos de liberdade, alteridade e inconclusão humana, abre-nos um horizonte inesgotável de reflexões possíveis sobre as pautas que versam sobre educação e direitos humanos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao termo da discussão, embora não tenha sido nossa intenção elencar rigorosamente as diferenças das concepções filosóficas de Paul Ricoeur e Paulo Freire, reconhecemos que, de fato, em diversos pontos, eles são dissonantes. Contudo, as noções de liberdade, de inconclusão e de alteridade que subjazem suas respectivas filosofias se articulam e se aprofundam em vários aspectos, de tal modo que, apesar das diferenças, quiçá em razão delas, oferecem-nos

subsídios de largo interesse para um diálogo intenso e proveitoso sobre filosofia, educação e direitos humanos.

Não obstante Paul Ricoeur não tenha se dedicado especificamente à questão da educação em si, certamente suas considerações sobre o humano demonstram ser bastante significativas para a reflexão da sempre perene crítica filosófica da pedagogia do oprimido. Destarte, enfatizamos que o esforço de pensar dialogicamente o humano, especialmente a partir de um quadro teórico marcado pela liberdade, alteridade e inconclusão, realiza-se, assim, como exigência indeclinável para a educação e para o debate sobre a dignidade humana.

REFERÊNCIAS

DOUEK, Sybil Safdie. *Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas – um elegante desacordo*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. 15. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2015a.

_____. *Educação e mudança*. 36. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2014a.

_____. *Educação como prática de liberdade*. 38. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2014b.

_____. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 51. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2015b.

_____. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a Pedagogia do(a) oprimido(a)*. 23 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2016a.

_____. *Pedagogia do oprimido*. 60. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2016b.

GRONDIN, 2015. *Paul Ricoeur*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

JERVOLINO, Domenico. *Introdução a Ricoeur*. São Paulo: Paulus, 2011.

SUNG, Jung Mo. Liberdade. In: STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (Orgs.). *Dicionário Paulo Freire*. 2. ed. revista e ampliada. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

RICOEUR, Paul. *Anthropologie philosophique – Écrits et conférences*, 3. Paris: Seuil, 2013.

_____. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock, 2004.

_____. *Philosophie de la volonté I – Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1988a.

_____. *Philosophie de la volonté II – Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier, 1988b.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

_____. *Tempo e narrativa III*. Campinas: Papirus Editora, 1997.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Edições Loyola, 2010. v. 1.