



ALESSANDRA MENDES LIRA

**PAULO FREIRE E ERICH FROMM:
CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS**

**CAMPINAS
2015**



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

**ALESSANDRA MENDES
LIRA**

**“DIVERGÊNCIAS E CONVERGÊNCIAS NO PENSAMENTO
DE PAULO FREIRE E ERICH FROMM”**

Orientador(a): Prof. Dr. Renê José Trentin Silveira

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Mestra em Educação, na área de concentração de **Filosofia e História da Educação.**

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE
DEFENDIDA PELA ALUNA Alessandra Mendes Lira
E ORIENTADA PELO PROF.DR. Renê José Trentin Silveira

Assinatura do Orientador

**CAMPINAS
2015**

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca da Faculdade de Educação
Rosemary Passos - CRB 8/5751

L67p Lira, Alessandra Mendes, 1986-
Paulo Freire e Erich Fromm : convergências e divergências / Alessandra
Mendes Lira. – Campinas, SP : [s.n.], 2015.

Orientador: Renê José Trentin Silveira.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de
Educação.

1. Freire, Paulo, 1921-1997. 2. Fromm, Erich, 1900-1980. 3. Educação. I.
Silveira, Renê José Trentin, 1963-. II. Universidade Estadual de Campinas.
Faculdade de Educação. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Paulo Freire and Erich Fromm : convergences and divergences

Palavras-chave em inglês:

Freire, Paulo, 1921-1997

Fromm, Erich, 1900-1980

Education

Área de concentração: Filosofia e História da Educação

Titulação: Mestra em Educação

Banca examinadora:

Renê José Trentin Silveira [Orientador]

Lisete Regina Gomes Arelaro

Sérgio Antônio da Silva Leite

Data de defesa: 25-02-2015

Programa de Pós-Graduação: Educação

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**“PAULO FREIRE E ERICH FROMM:
CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS”**

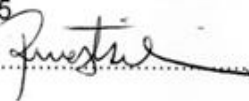
Autor : Alessandra Mendes Lira

Orientador: Prof. Dr. René José Trentin Silveira

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação
defendida por Alessandra Mendes Lira e aprovada pela
Comissão Julgadora

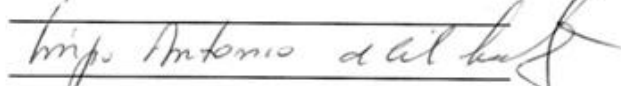
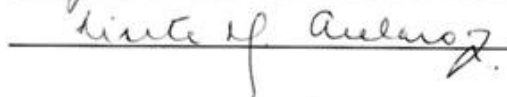
Data: 25/02/2015

Assinatura:.....



Orientador

COMISSÃO JULGADORA:

2015

Abstract

The work aims to research Erich Fromm's influence in Paulo Freire's major works, namely: *Education, the practice of freedom*(1971) , *Pedagogy of the Oppressed*(2005) and *Conscientization* (1980). Having, however, visited other works, comments were made on other important author bibliographic references, such as *Extension or Communication*(1983) and *Cultural action for freedom* (1970); books in which there is great debate on the discussed concepts.

Erich's Fromms books used in the research were the ones that were quoted by Freire in his work, translated to Portuguese as: *Fear will Freedom* (1960), *The Heart of Man* (1967), *Human Analysis* (1974) And Also *The Marxist concept of man* (1967b).For the research, Fromm's quotes made by Freire were observed in the above mentioned books. As noted, Fromm appears frequently in many topics approached by Freire such as: the concept of men, the concept of freedom and the notion of fear of freedom. From these themes and observations, we investigate Fromm's influence in Freire writings, noting differences and similarities between the authors.

The study showed that, even considering an epistemological change throughout his writings, Freire often resorts to Fromm to support its concepts, bringing, nonetheless, a different perspective in the solution to overcome the fear of freedom, building thus an educational alternative to human emancipation.

RESUMO

O presente trabalho, tem por objetivo, pesquisar as influências de Erich Fromm nas principais obras de Paulo Freire, a saber : *Educação como prática da Liberdade* (1971), *Pedagogia do Oprimido* (2005), *Conscientização* (1980), porém, tendo visitado outras obras, não nos abstermos de também fazer comentários de outras importantes referências do autor como *Extensão ou comunicação* (1983) e *Ação cultural para a liberdade* (1970), livros nos quais há grande discussão dos conceitos abordados.

De Erich Fromm foram utilizados os livros citados por Freire, traduzidos para o Português como *O medo à Liberdade* (1960), *O coração do homem* (1967a) , *Análise do Homem* (1974) também *O conceito marxista de homem* (1967b).

Para a pesquisa, foram observadas nos livros mencionados, citações de Freire feitas a Fromm. Observamos que Fromm aparece com recorrência em muitos temas abordados por Freire, tais como: O conceito de Homem, o conceito de liberdade e a noção de medo à liberdade. Partindo dessa observação e dessas temáticas, investigamos a influência de Fromm nos escritos de Freire, observando divergências e convergências entre os autores.

O estudo realizado evidenciou que Freire mesmo tendo uma mudança epistemológica ao longo de seus escritos, recorre muitas vezes a Fromm para respaldar seus conceitos, porém trazendo uma perspectiva diferente à superação do medo à liberdade, construindo assim uma alternativa educativa à emancipação humana.

TÍTULO: Divergências e convergências no Pensamento de Paulo Freire e Erich Fromm

INDICE

INTRODUÇÃO	1	
CAPÍTULO I - PAULO FREIRE E ERICH FROMM		
1.1 Contextualizando Paulo Freire	7	
1.2 Contextualizando Erich Fromm	19	
CAPÍTULO II - O CONCEITO DE HOMEM EM FREIRE E FROMM		
2.1 O conceito de homem em Freire	24	
2.2 O conceito de homem em Fromm.....	30	
2.3 Dialogam Fromm e Freire sobre a concepção de homem?.....	36	
CAPÍTULO III – BASES HISTÓRICAS DO MEDO À LIBERDADE		
3.1 A construção do medo à liberdade por Fromm	38	
3.2 A construção do medo á liberdade por Freire	48	
3.3 Dialogam os autores nesta construção?	55	
CAPÍTULO IV - A SUPERAÇÃO DO MÊDO À LIBERDADE POR FREIRE E FROMM		56
CONCLUSÃO		80
REFERÊNCIAS		86

Dedico este trabalho, a todos professores
Que acreditam na construção diária
De uma práxis libertadora

*“Andar com fé eu vou,
A fé não costuma falhar.”*

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, autor e consumidor da minha fé.

Ao meu orientador, Renê pela paciência e ajuda na construção desse trabalho.

Aos meus familiares, em especial ao meu pai José, minha mãe Luzia e minha irmã Elisabeth que carinhosamente compreenderam ausências e me incentivaram a seguir em frente.

Em especial ao meu esposo, Davi Vinícius, pelo companheirismo, pela troca de idéias e por muitas vezes ser paciente com minha ansiedade.

Agradeço aos professores convidados que contribuíram para o exame de qualificação, professor Sérgio Leite e professor Sílvio Gambôa.

Aos professores que gentilmente aceitaram participar da banca para defesa, professora Lisete Arelaro, Sérgio Leite, Roberto Goto e Marta Regina.

A Leda, que trabalhou comigo na revisão do trabalho.

A professora Fátima Rodrigues, por sua gentileza e generosidade.

A amiga Ana Paula, que mesmo longe, fez-se presente nos momentos difíceis.

As amigas da Escola de Aplicação, em especial Priscilla Gonçalves, Natália Bortolaci, Brenda Paes, Elina Macedo, Clarice Pommer e Fabiana Dias, por compartilharem ideias e fazerem meu cotidiano mais alegre!

Aos meus alunos, que nessa trajetória me instigam a construir uma educação para a liberdade.



Fonte: Quino (2003, p. 333, tira 4).

Lista de abreviaturas e siglas

EPL – Educação como prática da Liberdade
PO- Pedagogia do Oprimido
ISEB- Instituto Superior de Estudos Brasileiros
MCP- Movimento de cultura popular.
USP – Universidade de São Paulo
UNESP – Universidade Estadual Paulista
UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas

INTRODUÇÃO

Estudar o legado freireano é muito mais do que realizar uma pesquisa, uma procura objetiva por elementos constitutivos de sua construção epistemológica, é reportar-se a todo instante ao eu-interior, fazer uma espécie de revisão dos objetivos pessoais, misturados com a vontade de descobrir coisas novas no mundo, na profissão de educadora, com leveza e sonho. É pensar indissociavelmente tudo que nos cerca; e não há como entender Freire sem ter em mente sua utopia.

Enquanto educadores, por muitas vezes, a prática docente nos faz refletir sobre o ensino para a liberdade. A educação é intrinsecamente um ato político, independente da idade do educando. As relações que se estabelecem no interior da escola estão sempre em disputa. Podemos pensar em um projeto em que nas mínimas coisas transpareça a radicalidade da liberdade, ou o oposto, a radicalidade da opressão, pois não existe uma educação neutra. Na procura por uma referência para questões filosófico-didático-metodológicas foi que encontramos Paulo Freire, e nos encantamos com a amplitude com que trata destas questões.

Paulo Freire nasceu em 19 de setembro de 1921, no Recife, em Pernambuco. Filho mais novo de uma família de mais três irmãos, conseguiu, em meio às dificuldades e com apoio familiar, dedicar-se ao estudo. Coursou Direito, porém não chegou a exercer efetivamente a profissão. Na escola, inicialmente como professor de Português, percebeu as necessidades de uma classe esquecida, decidindo manter-se profissional e politicamente como educador. Porém, Freire pensava uma educação diferente. Foi criador de um método de alfabetização aplicado a jovens e adultos, no qual se consubstanciava em sua própria teoria epistemológica, distinguindo-se do método convencional, baseado no emprego da cartilha. Seu objetivo era ajudar os educandos a desvelar o mundo, na medida em que estes se faziam sujeitos agentes da própria educação, e não apenas

espectadores dela. Moacir Gadotti (1996, p.37) nos traz uma importante reflexão sobre o trabalho desenvolvido por Freire:

O convite de Freire ao alfabetizando adulto é, inicialmente, para que o homem e a mulher se vejam vivendo e produzindo em determinada sociedade. Convida o analfabeto a sair da apatia do conformismo de “demitido da vida” em que quase sempre se encontra e desafia-o a compreender que ele próprio é também um fazedor de cultura, fazendo-o apreender o conceito antropológico de cultura. O “ser-menos” das camadas populares é trabalhado para não ser entendido como desígnio divino ou sina, mas como determinação do contexto econômico-político-ideológico da sociedade em que vivem.

Paulo Freire foi convidado pelo então ministro da Educação, Paulo de Tarso C. Santos, em 1963, para coordenar um programa de alfabetização. Porém, o golpe de 1964 sustou as propostas do governo de João Goulart, e o programa de alfabetização foi interrompido pelo governo militar.

No contexto da ditadura, o método de alfabetização de Freire foi considerado subversivo, pois levaria os educandos à reflexão, à conscientização e ao questionamento das questões sociais. Por isso, em 16 de junho de 1964, Freire foi preso. Em setembro desse mesmo ano, partiu para o exílio na Bolívia, porém, um mês depois de instaurada a ditadura boliviana, seguiu para o Chile.

O método freireano baseou-se na educação como uma ação cultural relacionada a um processo de consciência crítica, “objetivando ser um instrumento de organização do povo oprimido”. Gadotti (1996, p.125) nos esclarece o que significa ter essa consciência crítica:

Consciência crítica não significa confrontar-se com a realidade, assumindo uma falsa posição intelectual, que é intelectualista. Consciência crítica não pode existir fora da práxis, isto é, fora do processo de ação-reflexão. Não existe consciência crítica sem comprometimento histórico. Portanto, consciência crítica significa consciência histórica.

Lembremos que à década de 60 o Brasil era, predominantemente, um país rural com altos índices de analfabetismo. Assim, a proposição de um plano de alfabetização nacional já era ela mesma bastante inovadora e transformadora,

ainda mais tendo em vista que seu objetivo era trazer um conjunto grande de pessoas não apenas ao mundo das letras, mas também ao exercício da cidadania, adquirindo o direito de votar. Neste sentido, o epíteto freireano de “ler e entender palavras ao mesmo tempo em que se lê e entende o mundo” ganha contornos políticos significativos, dada a abrangência e significado do ato de alfabetizar nesse contexto.

Fazendo a leitura dos livros de Freire, percebemos que seu pensamento se consubstanciava em reflexões de muitos autores, educadores, filósofos, historiadores e literatos. Entre estes pensadores está Erich Fromm. Fromm aparece em muitas citações nos principais escritos de Freire. Primeiramente estas citações foram observadas no livro *Educação como prática da Liberdade* (1971) porém, ao realizar a leitura de *Pedagogia do oprimido* (2005), em que Freire já aponta um novo aporte teórico para consolidar seus argumentos, pudemos observar como Fromm segue sendo uma referência importante para ele, mesmo com esta mudança epistemológica. Simultaneamente ao estudo destes dois livros específicos, tivemos contato com outras obras do autor e pudemos perceber outras citações de Fromm. Assim, buscamos ler algumas obras de Fromm citadas por Freire, dentre elas *O medo à Liberdade* (1960). Esta leitura nos fez perceber que muito da construção do pensamento Freireano teve influência de Erich Fromm, ao mesmo tempo em que em muitos conceitos se distanciava da concepção deste autor. Surge então uma primeira indagação: Em que perspectivas e aspectos convergem e divergem o pensamento dos dois autores? Este é o problema central da presente dissertação.

Partindo dessa premissa, procuramos organizar o trabalho com o eixo, proposto por Gambôa (2007,p.71), o qual “busca recuperar a lógica essencial da pesquisa científica, a relação básica entre uma pergunta e uma resposta”. Este esquema paradigmático compreende que existe uma maneira de organizar os diversos recursos utilizados no ato da produção do conhecimento. Não obstante, segundo o autor, outro passo importante seria escolher as principais fontes. A princípio, nos

ativemos nas duas principais obras de Freire que são *Educação como prática da Liberdade* (1971) e *Pedagogia do Oprimido* (2005) para observar em que momentos e com qual objetivo Fromm aparecia nelas.

Com o avançar da pesquisa e a chegada da qualificação, percebemos que, se por um lado, Freire sofre muitas influências de Fromm, por outro lado, muitas vezes o primeiro encontra outros caminhos que fogem da perspectiva do segundo e que, limitando a pesquisa aos dois livros mencionados, poderíamos perder parte desse processo de construção do referencial teórico do autor. Foi então que, a partir das contribuições dos membros da banca de qualificação, optamos por tentar construir um novo caminho de pesquisa, a saber: analisar a relação entre os dois autores a partir de eixos temáticos relevantes que evidenciem as convergências e divergências entre eles. Para busca de eixos temáticos, buscamos nos referenciar naquilo que nos traz Zanelli (1992) “Dessa forma, os núcleos temáticos correspondem a conjuntos nos quais os dados podem ser agrupados de acordo com suas características.” A utilização dos núcleos temáticos possibilitou agrupar dados que possam ser relacionados a um mesmo tema. Os eixos escolhidos foram dois: o *conceito de Homem* e a concepção de como se dá a *construção do medo à liberdade e sua superação*.

Traçado esse novo caminho, realizamos novo levantamento bibliográfico sobre pesquisas realizadas com o objetivo de buscar influências de Fromm no pensamento de Freire. Visitamos bibliotecas de Universidades tais como: USP, UNESP, UNICAMP e também o acervo digital de Paulo Freire. Não encontramos muitos trabalhos voltados para este tema. Um, porém, em particular nos chamou a atenção pela proximidade com meu objeto de pesquisa. Trata-se de uma tese de doutorado de Rodrigo de Souza Borguetti, defendida em 2013 na Usp e intitulada “O problema da Liberdade nas Obras de Paulo Freire e Erich Fromm.

Esta obra traz uma discussão interessante a respeito da construção do tema liberdade feita por Freire e das influências do pensamento Frommiano nessa construção. No entanto, após ler com atenção, pudemos perceber que temos

importantes pontos de discordância em relação à interpretação do autor, os quais esclareceremos na conclusão deste trabalho.

Os principais livros de Paulo Freire, utilizados na pesquisa foram: *Educação como prática da Liberdade* (1971), *Pedagogia do Oprimido* (2005), *Conscientização* (1980), porém, tendo visitado outras obras, não nos abstermos de também fazer comentários de outras importantes referências do autor como *Extensão ou comunicação e Ação cultural para a liberdade* (1970), livros nos quais há grande discussão dos conceitos aqui abordados. Vale ressaltar que o presente trabalho, portanto, restringe-se apenas à obras iniciais de Freire.

De Erich Fromm nos ativemos nos livros citados por Freire, traduzidos para o Português como *O medo á Liberdade* (1960), *O coração do homem* (1967b) e também *O conceito marxista de homem* (1967a).

O trabalho está estruturado da seguinte maneira; O capítulo I, “Paulo Freire e Erich Fromm”, é destinado a apresentar ao leitor recortes da vida dos autores que permitam contextualizar e, por conseguinte, compreender melhor suas obras utilizadas nesta pesquisa. Primeiramente apresentando Paulo Freire, recortes de sua obra e contexto histórico e no segundo tópico do capítulo apresentaremos um breve histórico da Escola de Frankfurt, procurando compreender como se dá a inserção de Erich Fromm no grupo de pensadores que a constituiu e o contexto de suas obras.

No capítulo II, adentrando mais especificamente no tema da dissertação, traremos à discussão o conceito de Homem em Paulo Freire e em Erich Fromm, para compreendermos como os autores dialogam a este respeito, como Erich Fromm influencia Paulo Freire no que tange a esse conceito e quais as implicações da incorporação do conceito frommiano de homem nos escritos desse último. Para isso, primeiramente trazemos o conceito de Homem em Freire, posteriormente o conceito de Homem em Erich Fromm e, no tópico final do capítulo discutimos convergências e divergências entre os autores neste conceito.

No capítulo III procurei mostrar como se deu a construção da noção de *Mêdo à Liberdade*, tanto por Fromm quanto por Freire, buscando compreender como ambos os autores compreendem esse “medo”. Traremos um último tópico apresentando as divergências e convergências entre os autores a esse respeito.

Partindo dessa construção, no capítulo IV, buscaremos tratar como cada autor trata a superação do medo à liberdade , mostrando como Freire é influenciado pela construção feita por Fromm.

Na conclusão do trabalho, retomaremos os aspectos mais importantes do que foi exposto nos demais capítulos, trazendo ao leitor possíveis convergências e divergências no diálogo entre Freire e Fromm e buscaremos ainda, estabelecer um breve contraponto com a visão de Borguetti acerca do pensamento Frommiano nas obras de Freire.

Muitas vezes, ao longo do texto, referimo-nos ao fato de Freire se remeter à fatos históricos, fazemos isto como um desejo de reafirmar a postura do autor.

Algo muito importante a que nos atentamos durante este processo de pesquisa é o pensamento expresso por Gambôa (2007) que diz:

“As transformações mais importantes no desenvolvimento da ciência resultam não da invenção de nova técnicas de tratamento de informações, mas de novas maneiras de ver essas informações.” (p.69). Sendo assim, procuramos trazer ao leitor um olhar diferente sobre um aspecto específico da obra de Freire.

Compreendemos que ainda há muito a se pesquisar sobre essa temática, acreditamos que esta pesquisa ainda pode ser complementada, ampliada e até mesmo ser reformulada em alguns aspectos.

CAPÍTULO I PAULO FREIRE E ERICH FROMM

1.1 Vida e contexto histórico de Freire

Em 2014, comemoramos 50 anos de Angicos. São 50 anos, desde que uma prática diferente de alfabetização se instalou com os trabalhadores de lá. E, de lá pra cá, um pensamento muito forte de uma educação voltada para questões sociais, como nunca antes se havia pensado, no Brasil, começou a se difundir. Por isso, falar de Paulo Freire, mais uma vez, em um país onde ainda a desigualdade social é tão grande se faz premente. Disseminar ideias para que os oprimidos dessa sociedade tenham voz e vez e aclarar um caminho que indique como fazer isso era o que Freire tanto queria.

Queremos trazer, neste capítulo, um pouco da trajetória de vida e das ideias de Paulo Freire. Fazendo o levantamento bibliográfico, pudemos ver que muitas coisas já foram escritas sobre esse legado. Mas consideramos muito importante mostrar esse percurso ao leitor desta pesquisa e, mais interessante ainda, compreender essa história como parte de um processo educativo de uma educadora.

Fazemo-nos educadores todos os dias, e tendo em vista, como já foi dito, que não há neutralidade nesta educação, buscamos aqui muito mais do que uma pesquisa: buscamos fortalecer-nos, compreendendo a visão de quem tinha sempre em mente, contribuir para uma sociedade mais justa e igualitária, a sociedade em que o povo tivesse voz e vez, onde uma educação meramente burocrática fosse “desnudada”.

Por isso, o que queremos apresentar aqui é um recorte, daquilo que, como educadora, consideramos importante na história de Freire como educador, militante e escritor, para que assim possamos, a cada dia, refletir sobre a prática baseada em uma concepção construída em tempos difíceis, o que não se distancia muito do tempo atual.

Para escrever este capítulo, fizemos algo diferente do que muitas pessoas costumam fazer, até mesmo por ele ter sido elaborado já na fase final da pesquisa. Não seguimos uma ordem cronológica de leitura dos livros. Lemos o primeiro livro de Freire (2002), *Educação e atualidade brasileira*, após termos lido seus principais escritos, e isso foi bom, pois ali descobrimos a gênese de muitas de suas ideias. Muito do que trazemos aqui está embasado no livro: *Paulo Freire, uma biobibliografia* (GADOTTI, 1996), em que familiares, estudiosos, educadores, professores, por terem sido próximos a ele e compartilharem de seu legado, resgatam a história de Freire. Também utilizaremos o livro: *Paulo Freire: Uma história de vida* (FREIRE, 2006), escrito por Ana Maria Araújo Freire, esposa de Freire.

Paulo Reglus Neves Freire, mais conhecido como Paulo Freire, nasceu em Recife, Pernambuco, em 19 de setembro de 1921, filho de Joaquim Temístocles Freire e Edeltrudes Neves Freire.

Aos 13 anos, Freire se mudou para Jaboatão, cidade que fica a 18 quilômetros de Recife. Lá concluiu seus estudos na escola primária e fez seu Ginásio. Aos 22 anos de idade, ingressou na faculdade de Direito do Recife. Naquela época, não havia ali curso superior para educador (GADOTTI, 1996, p. 30).

Antes de concluir os estudos universitários, Freire casou-se com Elza Maria C. Oliveira. Nesse período, também se tornou professor de língua portuguesa no colégio onde havia estudado. Foi nesse período, como diretor do SESI, órgão criado pela confederação das indústrias, no governo Vargas, que Freire teve contato com a educação de adultos trabalhadores e sentiu o quanto ele e toda a nação precisavam enfrentar o problema da educação e, mais particularmente, o da alfabetização.

Em 1959, Freire prestou concurso e obteve o título de doutor em Filosofia e História da Educação, com a tese: “Educação e atualidade brasileira” (FREIRE, 2002), que reconstitui criticamente a época denominada “república populista” (1950-1964) para, nesse cenário, situar a gênese das principais concepções e

ideias por ele ali desenvolvidas. Cabe aqui descrever um pouco do que Freire pensa sobre aquele período e as ideias sobre educação que ele formula já nesse primeiro escrito de grande importância, para compreendermos a gênese de seu pensamento.

Freire escreveu e viveu no período da 2ª grande guerra. Lendo sua biografia, vemos que ele só não foi convocado para ser soldado, devido à sua aparência franzina.

O período contextualizado por Freire foi bastante marcado por uma corrente filosófica – o existencialismo –, que vigorou muito no Brasil nos anos de 1950 a 1960. (FREIRE, 2002, p.XIX). Nesse momento, Freire foi muito influenciado por um filósofo dessa corrente, Gabriel Marcel – filósofo existencialista cristão.

Freire inicia sua tese, contextualizando para o leitor o período a que se refere. Nos anos de 1920 a 1964, o País viveu muitas contradições. Segundo Freire, o intervalo de 1945 a 1964 corresponde a um dos raros momentos de experiência democrática burguesa no Brasil (FREIRE, 2002, p. 26).

No cenário de 1950, Vargas voltou ao poder por via eleitoral, estabelecendo alianças, e foi nesse cenário que Freire escreveu essa sua primeira obra, em que expôs sua primeira experiência desenvolvida com jovens e adultos. (FREIRE, 2002, p. 27).

Em 1954, Juscelino Kubitschek reconstruiu o pacto populista, e nessa época nasceu o ISEB (Instituto superior de estudos brasileiros).

Mas foi na fase do governo João Goulart que ocorreu uma grande mobilização popular, e, no caso específico da educação, foram desencadeadas campanhas maciças de alfabetização e campanhas de base que adotaram o denominado “método Paulo Freire” (FREIRE, 2002, p. XXXIV).

Após Freire fazer todo um resgate da história brasileira, para contextualizar o período vivido por ele, explicita em que culminou essa construção social para a

consciência do povo. Para isso, no primeiro capítulo do seu trabalho, apresentamos seu conceito de Homem.

Para Freire (2002, p. 35), existir é um conceito dinâmico. Implica uma dialogação eterna do homem com o homem, do homem com a circunstância, do homem com seu criador.

Freire (2002, p. 38) diz que sua preocupação com o desenvolvimento e com a democracia tem de ser em oferecer ao educando instrumentos com que resista ao poder do desenraizamento de que a civilização industrial, a que nos filiamos está amplamente armada.

E, considerando que Freire escreve em um período de industrialização crescente no Brasil, ele nos traz dela uma análise e ressalta que um grande problema na industrialização é a produção em série, em que cada operário se responsabiliza por algo específico, o que pode incorrer em uma desumanização e massificação e, para que isso seja combatido, é necessária a participação do operário em sua fábrica (FREIRE, 2002, p. 43). Ainda segundo Freire, deve-se superar a antinomia (inexperiência democrática) em que o povo brasileiro está imerso há muito tempo.

Além disso, ressalta que a inexperiência democrática é a marca histórica do Brasil e retoma o histórico de nossa colonização, explicando nossa inexperiência democrática:

Assim vivemos todo o nosso período de vida colonial. Pressionados sempre. Quase sempre proibidos de crescer. Proibidos de falar. A única voz, no silêncio a que éramos submetidos, a que se podia ouvir, era a do púlpito. As restrições a nossos contatos, até os internos, de capitania para capitania, eram as mais drásticas. Contatos que, não há dúvidas, nos teriam aberto possibilidades outras no sentido das indispensáveis trocas de experiências com que grupos humanos, pelas observações mútuas, a retificações e aos segmentos de exemplos. Somente o isolamento, imposto à colônia, fechada nela mesma, e tendo por tarefa bastar as exigências e os interesses de cada vez mais gulosos da metrópole, revelava claramente a verticalidade e a impermeabilidade antidemocrática da política da Corte. (FREIRE, 2002, p.70)

Dentro destas condições de subordinação e isolamento, ficava muito difícil, segundo Freire, surgir uma consciência popular participativa e crítica, pois não

havia sido dada ao povo brasileiro condições para que se desenvolvesse essa consciência.

Consideramos importante expor aqui os questionamentos a que Freire (2002, p. 76) faz referência, para elucidar o desenvolvimento antidemocrático do Brasil:

Onde porém, buscarmos condições de que tivesse emergido uma consciência popular democrática, permeável, crítica, sobre que se tivesse podido fundar autenticamente o mecanismo do Estado democrático, messianicamente transplantado? No nosso tipo de colonização à base de grande domínio? Nas estruturas feudais de nossa economia? No isolamento em que crescemos?, até internamente? No todo-poderosismo dos senhores “das terras das gentes”? Na força do capitão-mor? Do sargento-mor? Dos governadores gerais? Na “fidelidade” à coroa? Naquele gosto excessivo da obediência, a que Saint-Hilare se refere como sendo adquirido pelo leite mamado? Nos centros urbanos criados verticalmente, sem o pronunciamento do povo? Na escravidão? Nas proibições inúmeras à nossa indústria, à produção de tudo que afetasse os interesses da metrópole? Nos nossos anseios, às vezes até líricos, de liberdade, sufocados, porém, pela violência da metrópole? Na educação jesuíta, verbosa e superposta a nossa realidade, em grande parte? Na inexistência de instituições democráticas, na ausência de circunstâncias para o diálogo em que surgimos e em que crescemos? (p.76)

O autor ainda elenca muitos outros fatos e acontecimentos. Por isso, esse seu primeiro trabalho apontava a necessidade de um processo educativo que estabelecesse relação com o que se passava na época. Partindo da premissa de que o que vigorava era nossa inexperiência democrática, ele ressalta que, apesar de esta ser uma questão sempre presente, a educação somente não resolveria esse problema, mas era preciso a construção de uma consciência crítica, de forma que, saindo da consciência intransitiva, em um processo de crescente conscientização, para a consciência transitiva, porém ainda ingênua, se pudesse alcançar a consciência transitivo-crítica. Lendo outras obras de Freire, percebemos que estes conceitos são muito utilizados por ele, que já os menciona aqui, em seu primeiro trabalho. Então, acreditamos ser importante mostrar como Freire nos apresenta esses conceitos nesse livro. Vejamos o que ele diz:

Duas são as posições mais gerais que o homem brasileiro parece vir assumindo diante de sua contextura. Revelando uma delas matizes nitidamente diferentes. A primeira postura se caracteriza pela quase centralização dos interesses do homem em torno das formas mais vegetativas de vida. Pela extensão de seu raio de apreensão de problemas a essas formas de vida, quase exclusivamente. Suas preocupações se cingem mais ao que há nele de vital, biologicamente

falando. Falta-lhe historicidade, ou, mais exatamente, teor de vida em um plano mais teórico. Sua consciência é intransitiva, nestas circunstâncias. É a consciência de homens pouco ou nada desenvolvidas do país. São uns “demitidos da vida” ou, talvez, mais precisamente, uns inadmitidos à vida, tomada a expressão em seu sentido mais amplo. (FREIRE, 2002, p. 32)

Podemos observar que Freire faz uma reflexão aos níveis de consciência do homem brasileiro. E este conceito de consciência intransitiva apresentado por Freire é, como vimos, o nível de consciência em que o ser humano não compreende a dimensão de seus atos no agir político e não tem dimensão do mundo de relações estabelecidas historicamente, não analisa os fatos de acordo com a história, apenas vive imerso num mundo onde cuida apenas do que comer e beber, sem participação alguma. Vimos que, segundo Freire, essa consciência está presente nos lugares mais atrasados do País e é fruto de uma história condicionada à não reflexão e à não participação.

A segunda postura – veremos a seguir – para a qual essa consciência pode evoluir, torna-se um pouco mais complexa, no sentido de buscar a historicidade das coisas e pensar sobre os problemas existentes.

A segunda posição se caracteriza, ao contrário, por preocupações acima de interesses meramente vegetativos. Há uma forte dose de espiritualidade, de historicidade, nessas preocupações. Nestas circunstâncias, o homem alarga o horizonte de seus interesses. Vê mais longe. Sua consciência é, então, transitiva. Corresponde às zonas de desenvolvimento mais forte. (FREIRE, 2002, p. 32).

Porém, segundo o autor, esse tipo de consciência apresentada, a consciência transitiva, é uma consciência ingênua, num primeiro momento. Ingênua porque se caracteriza pela simplicidade de interpretação dos problemas (FREIRE, 2002, p. 34). Ingênua porque julga o tempo passado sempre melhor do que o tempo presente, pelo gosto de explicações fabulosas, pela subestimação do homem comum, pela tendência à massificação e ao conformismo.

Freire, então, nos apresenta a transitividade crítica, o que seria o nível de consciência que uma sociedade democrática, participativa, deveria buscar:

A transitividade crítica, pelo contrário, se caracteriza pela profundidade na interpretação dos problemas. Pela substituição de explicações mágicas por princípios causais. Por procurar testar os “achados” e se dispor sempre a revisões. Por despir-se ao máximo de preconceito na análise dos problemas. Na sua apreensão, esforçar-se por evitar deformações. Por negar a transferência da responsabilidade. Pela recusa de posições quietistas. Pela aceitação da massificação como um fato, esforçando-se, porém, pela humanização do homem. Por segurança na argumentação. Pelo gosto do debate. Por maior dose de racionalidade. Pela apreensão e receptividade a tudo que é novo. Por se inclinar sempre a arguições. (FREIRE, 2002, p. 34).

Podemos observar que é fundante no pensamento freireano a preocupação de que o homem evolua em seu modo de pensar, engaje-se, para que possa mudar sua realidade. No último capítulo desse mesmo livro, ele nos traz o tema educação para pensarmos formas de construir uma educação democrática, que faça com que o homem saia dessa antinomia, deixe de ser um espectador para ser atuante; uma educação que acompanhe as mudanças da sociedade. Para isso, Freire propõe uma maior participação da comunidade na escola, que deve ser um local de aprendizagens contextualizadas, de constante participação, e não um local com foco assistencialista:

Insistimos então, na necessidade que tem o nosso tempo em ritmo acelerado de mudanças de ter, em nossas escolas, não apenas centros de alfabetização de nossos meninos, mas centros onde formem hábitos de solidariedade e participação. Hábitos de investigação. Disposições mentais críticas. Oportunidades de participação no próprio comando da escola, através de sugestões, muitas possivelmente inadequadas, cuja inviabilidade será demonstrada pelo educador. (FREIRE, 2002, p. 91).

Então, Freire conclui, dizendo que a grande tarefa de nosso agir educativo é ajudar a nação brasileira a crescer nessa elaboração, nessa tarefa de formar pessoas com uma consciência crítica, fazendo da escola um local que fomente o agir participativo, solidário e democrático.

Essa reflexão trouxe mais solidez a tudo que Freire pensava, e isso consolidou-se na prática. Em 1960, Freire engajou-se nos movimentos de cultura popular (MCP).

Segundo Ana Maria Araújo Freire (2006), a proposta de humanização de homens e mulheres é a base da teoria do conhecimento de Paulo, e está ligada a sua concepção dialética de educação. Nas palavras da autora:

O que Paulo propõe com seu “método de alfabetização” é, pois, muito mais do que fazem os métodos tradicionais de alfabetização - segundo a estreita concepção tradicionalista de métodos -, que se limitam a fazer decorar letras e sílabas e juntá-las para formar frases e discursos que repetem os slogans, o que querem os opressores. (FREIRE, 2006,p.333-334).

Nasce assim, seu método de alfabetização no serviço de extensão cultural, na Universidade do Recife, a partir do ano de 1962.

Cabe salientar aqui, que Freire não gostava do termo “método”. Freire acreditava em uma teoria do conhecimento, um caminho epistemológico criado para que os adultos pudessem ler a palavras. Diz Ana Maria Freire:

Assim, ele partiu do cotidiano, do dito, do feito, e do entendido no mundo diário dos oprimidos, as relações dialéticas com o opressor – e nele fixou as bases para dele tirar sentido, criar raízes necessárias no concreto para daí superar as crenças e os mitos de grande número de pessoas que precisavam se beneficiar de sua compreensão da educação essencialmente política, ética e humana. Criou raízes não para fixar doutrinas e impor prescrições ideológicas, mas, ao contrário, para, delas partindo, levar mulheres e homens, conscientizarem-se, alfabetizarem-se e terem a possibilidade de transformar o mundo decodificando o mundo cotidiano codificado. Discutir o cotidiano radicalizando-o a partir desse próprio ato, desse processo fazer história e com o resultado desse processo, desse cotidiano discutido, transformar o mundo, fazer uma história nova. (FREIRE, 2006, p.335-336.)

Cabe salientar, que, nesse processo de alfabetização, estes novos eleitores, refletiam sobre as injustiças sociais e percebiam a necessidade de um engajamento político para a luta. Contudo, as classes dominantes viam nisso uma ameaça, opondo-se a prática de Freire e ao programa. No dia 14 de abril de 1964, o programa foi extinto pelo governo militar.

Esse período foi de muita perseguição política, e, em setembro de 1964, Freire partiu para o exílio na Bolívia. Pouco tempo depois, ocorreu o golpe militar naquele país, e Freire seguiu para o Chile. Segundo Gadotti (1996, p.72), esse período foi fundamental para que Freire consolidasse seu pensamento político-pedagógico – é dessa época seu livro *Pedagogia do oprimido*. Freire foi muito

apoiado pelos educadores de esquerda, porém a oposição da direita, o Partido Democrata Cristão (PCD), acusava-o de ter escrito um livro violentíssimo. Foi esse um dos motivos que levaram Freire a deixar o Chile em 1969.

Daí em diante, Freire fez o que conhecemos por sua famosa expressão “andarelhado pelo mundo”: percorreu a África, ajudando países recentemente independentes das colônias a sistematizarem seu plano de educação e também foi professor em Genebra, na Suíça.

Em 1979, voltou ao Brasil para tentar recomeçar sua vida aqui. Inicialmente, amparado pela Lei da Anistia, foi convidado a lecionar na PUC. Em 1980, após pressões de alunos e professores da Universidade Estadual de Campinas, foi professor da Unicamp, onde lecionou lá durante dez anos, até que, no governo do PT, Luiza Erundina o convidou para ser secretário da Educação de São Paulo.

Observando esses fatos na vida de Freire, cabe aqui trazer ao leitor outros acontecimentos importantes do período em que Freire viveu, descritos em sua biobibliografia:

Considera-se privilegiado por ter podido acompanhar tantos eventos históricos importantes: A Revolução de 1930; a emergência das massas e os movimentos de educação popular; a viagem do homem à Lua; a luta da emancipação da mulher e de seu novo espaço conquistado; as “proezas” dos computadores e do fax; a volta do povo às ruas do Brasil pedindo eleições; “diretas já” ou, mais recentemente, repudiando a corrupção e exigindo, ao mesmo tempo, a ética na política e o “impeachment” do presidente corrupto – eleito pela “inexperiência democrática” de nosso povo. Assim, comoveu-se com a participação alegre e decidida dos jovens “cara pintada” aos milhões pelas ruas e praças do país; endossou a postura por parte do magistrado brasileiro que conduziu o processo de maneira clara e competente, com serenidade, firmeza e integridade, como também a determinação clara e lúcida de muitos deputados e senadores do congresso nacional na deposição do presidente e de outros momentos de necessidades de reação a atos e pessoas que, privilegiando seus interesses próprios, perpetuam a sociedade autoritária, elitista e injusta. (GADOTTI, 1996, p. 66, grifos do autor)

Tendo vivenciado a opressão, o descaso com as camadas populares e se indignado com uma educação massificadora e acrítica, Freire não se resignou:

antes, construiu um pensamento voltado para a liberdade humana, diante de tantas dificuldades vividas.

Como muitos de seus intérpretes afirmam, a tese central de sua obra é a tese da liberdade-libertação. A liberdade é o ponto central de sua concepção educativa desde suas primeiras obras. A libertação é o fim da educação. A finalidade da educação é libertar-se da liberdade opressiva e da injustiça; tarefa permanente e infindável. Para Paulo Freire a realidade opressiva não é “privilegio” dos países do Terceiro Mundo. Em maior ou menor grau, a opressão e a injustiça existem em todo o mundo. Por isso sua pedagogia não é apenas uma pedagogia “terceiro- mundista”. (GADOTTI, 1996, p. 80-81, grifos do autor).

E, para compreendermos melhor a gênese de todo esse pensamento, os conceitos e as ideias trazidas por Freire, é necessário estudar quem foram os autores que o influenciaram. Claro que, se pensarmos na vasta obra que Freire nos deixou e na miríade de pensadores que por ele foram citados, o volume de páginas necessárias não caberia em uma pesquisa de mestrado. Por isso, dentre todos os autores, escolhemos o que mais se sobressai na obra de Freire, quando nos referimos a liberdade: Erich Fromm. Nas leituras feitas de Freire, percebemos que Erich Fromm é muito citado. Procuramos então, observar o que estudiosos do pensamento freireano falavam sobre a influência desse autor e vimos que muito pouco havia sobre essa influência.

A obra de Freire foi traduzida em vários idiomas, reflete um movimento de superação da opressão. É atemporal, servindo de inspiração a vários educadores e estudiosos. Selecionar livros para estudar seus conceitos e influências recebidas não é tarefa fácil, já que, após termos lido alguns deles, podemos perceber que, muitas vezes, o leitor só conseguirá compreender determinado conceito com a leitura daqueles escritos posteriormente ou anteriormente ao que está lendo.

Por isso, esta pesquisa, que seguia o caminho de limitar-se a dois livros de Freire, logo recebeu alterações, pois encontramos alguns conceitos- chave do seu pensamento ligados a Erich Fromm em outros livros não previstos inicialmente.

Torres (2003) nos traz importantes referências, pertinentes para aprofundarmos a compreensão da obra de Freire. Ele afirma que os escritos de Freire apareceram durante um período de conflito de luta de classes na América Latina.

Uma consequência desse processo foi o surgimento de movimentos populares revolucionários. “Por isso, a proposta de Freire para *Educação como Prática da Liberdade* – opondo-se ao positivismo e ao pragmatismo educacional então predominantes nos círculos educacionais – e para a *Pedagogia do oprimido* foi naturalmente ouvida e colocada em prática por educadores latino-americanos progressistas”. (TORRES, 1996, p.121).

Outra questão muito importante destacada por Torres é que a filosofia educacional de Freire tinha uma relação muito próxima com o pensamento católico.

Heinz-Peter Gerhardt estudou a arqueologia do pensamento freireano. Ele analisa a evolução de suas teses epistemológicas. Para Gerhardt (1996, p. 161, apud GADOTTI, 1996, 161), Freire formula e reformula suas teses epistemológicas, aprofundando-se cada vez mais:

Para o Freire de *Educação como prática da liberdade*, ciência e educação aparecem como relativamente neutras, enquanto no Freire da *Pedagogia do oprimido* elas se tornam armas táticas na luta de classes. De uma ênfase na relação e confronto natureza-cultura, o ser humano animal a meta educativa sendo a libertação cultural do homem como meio de libertação social, Freire desloca o foco para a libertação em relação aos mecanismos opressores e servidores das classes dominantes na estrutura social. Os objetivos da educação constituem, a partir daí, a facilitação de uma transformação radical da estrutura social.

Para Gerhardt, isso decorre por conta da mudança das fontes inspiradoras de Freire. Porém, Gerhardt não menciona Erich Fromm, embora este seja muito utilizado por Freire, tanto em *Pedagogia do oprimido* quanto em *Educação como prática da liberdade*.

A concepção educacional freireana centra-se no potencial humano para a criatividade e a liberdade no interior das estruturas político-econômicas – sociais opressoras. Ela aponta para a descoberta e a implementação de políticas libertadoras na interação e transformações sociais, via processo de “conscientização”. (GERHARDT IN GADOTTI, p. 168, grifos do autor)

Por isso, nos próximos capítulos, referenciaremos momentos em que Erich Fromm aparece nas obras de Freire; a forma como Freire recorre a Fromm para construir

sua ideia de liberdade, seu conceito de homem; as visões de mundo desses autores; e no que se aproximam e se distanciam nessa construção.

1.2 Vida e contexto histórico de Fromm

Em *A imaginação dialética*, Martin Jay (2008) retrata a história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais até 1950. O autor fez uma longa pesquisa sobre o Instituto, incluindo textos inéditos de seus partícipes. Felix J. Weil, filho de comerciantes da Alemanha, conseguiu, com recursos próprios, criar um grupo para discutir questões marxistas. Sua ideia, porém, foi mais longe: conseguiu concretizar a Primeira Semana Marxista do Trabalho, da qual participaram György Lukács, Karl Korsh, Richard Sorge, Friedrich Pollock, entre outros. E, com o incentivo de alguns amigos, como Friedrich Pollock, a ideia de criar um instituto permanente tornou-se mais clara (JAY, 2008, p. 42). Pollock, era amigo de Horkheimer, que havia feito seu doutorado com uma tese sobre Kant e habilitou-se como professor ministrando aulas sobre Kant e Hegel. O relacionamento de Horkheimer com Pollock “foi uma das pedras angulares do Institut”.

A criação oficial do Institut ocorreu em três de fevereiro de 1923, por decreto do Ministério da Educação, após um acordo firmado com a Gesellschaft für Sozialforschung. Depois de aceitar um convite do professor Drevermann, do Museu Senckenberg de Ciências Naturais, para usar os salões dos Museus como sede temporária, o Institut começou a funcionar imediatamente, como lembrou Weill, “em meio a caixas de mudanças abertas, repletas de livros, em mesas improvisadas com tábuas, sob esqueletos gigantescos de uma baleia, um diplodoco e um ictiossauro.”(JAY, 2008, p. 47).

Segundo o autor, a Escola de Frankfurt apresenta o dilema do intelectual do século XX, de envolver-se politicamente de forma militante, deixando para trás sua torre de marfim, como vemos no excerto abaixo:

A Escola de Frankfurt, composta por alguns membros do Institut für Sozialforschung (Instituto de pesquisas Sociais), de fato pode ser vista como apresentando de forma quintessencial o dilema do intelectual de esquerda no século XX. Poucos de seus equivalentes foram tão sensíveis ao poder absorvente da cultura dominante e de seus pretensos adversários. Durante toda a existência do Institut, especialmente no

período de 1923 a 1950, o medo da cooptação e da integração inquietou profundamente os membros. Embora as exigências da história os tenham obrigado ao exílio, como parte da migração intelectual da Europa Central depois de 1933, eles já eram exilados em relação ao grupo exterior desde quando começaram a trabalhar juntos. Longe de ser fonte de pesar, entretanto, esse status era aceito e alimentado como condição sine qua non de sua fertilidade intelectual (JAY, 2008, p. 29).

Bárbara Freitag (1986, p. 10), em seu livro clássico *A teoria crítica*, concebe, sinteticamente, a Escola de Frankfurt como institucionalização dos trabalhos de um grupo de intelectuais marxistas não ortodoxos. Já Marcos Nobre (2004, p. 20), numa obra mais recente, denomina a Escola de Frankfurt, “antes de mais nada, [como] uma forma de intervenção político – intelectual (mas não partidária) no debate público pós-guerra, tanto no âmbito acadêmico, como na esfera pública entendida mais amplamente”.

Esse grupo de intelectuais, embora com um aporte teórico comum marxista, não era homogêneo em suas ideias e posições, haja visto o contexto diferenciado que permitiu a construção de um rol amplo e diversificado de problemáticas, hipóteses e investigações dentro do Institut. Segundo Jay, a Escola viria a tornar-se uma força importante de revitalização do marxismo na Europa Ocidental nos anos do pós-guerra.

Em janeiro de 1931, Horkheimer assumiu a direção do Institut. E, no primeiro artigo após esse fato, intitulado “Observações sobre a ciência em Crise”, ele trata da fragmentação do saber e das condições sociais que ajudam a produzi-la. Segundo ele:

Uma estrutura econômica monopolista e arcaica, afirmou, haviam produzido um saber confuso. A crise só seria superada quando se superasse a fundamentação fetichista do conhecimento científico na consciência pura e se reconhecessem as circunstâncias históricas concretas que condicionavam todo o pensamento. A ciência não devia ignorar seu papel social, pois só se conscientizando de sua visão crítica é que poderia contribuir para as forças que promoveriam as mudanças necessárias. (JAY, 2008, p. 65).

Outro expoente dessa primeira geração do Institut foi Theodor Wiesengrund-Adorno, o qual se ligou ao Institut em 1938. Com uma mentalidade filosófica e

uma sensibilidade musical aguçada, dedicou-se profundamente ao estudo da música, formulando uma crítica daquilo que denominou “indústria cultural”.

Por volta de 1930, o Institut passou por uma mudança com a chegada da psicanálise. E isso colaborou para que Herbert Marcuse se tornasse um novo membro do Institut. Segundo Jay (2008, p.66), em 1933, “Marcuse somou-se aos integrantes do Institut que se comprometiam com uma compreensão dialética e não mecanicista do marxismo”.

Quando buscamos um fio comum que perpassasse os estudos desses intelectuais, logo nos remetemos ao fato de serem de famílias judias pertencentes aos segmentos médios da população. Porém os membros do *Institut*, segundo Jay (2008), ansiavam por minimizar a importância de suas raízes étnicas em seus escritos.. Porém, segundo Jay (2008, p. 74), devemos nos atentar a essa influência, ainda que não diretamente.

Uma semelhança importante, particularmente crucial para a importância da Teoria Crítica, é a antiga idéia Cabalista de que a fala, e não as imagens, é a única maneira de nos aproximarmos de Deus. A distância entre o Hebraico, a língua sagrada e a fala profana da diáspora exercia um impacto sobre os judeus, que desconfiavam do universo corrente do discurso. Isso, afirmou Habermas, tem um paralelo na crítica idealista da realidade empírica, que atingiu o auge na dialética Hegeliana. Embora não se possa traçar uma linha muito exata dos antecedentes judaicos da Escola de Frankfurt até sua teoria dialética, talvez existisse de fato uma predisposição. O mesmo se poderia dizer da rápida aceitação da psicanálise, que se revelou especialmente simpática aos intelectuais judeus assimilados. (Isso não quer dizer, é claro, que o freudismo tenha sido uma “psicologia judaica”, como disseram os nazistas, apenas sugere uma filiação possível.

Erich Fromm, a quem faremos muitas referências por fazer parte do objeto da presente pesquisa, contrariamente aos autores mencionados, guardava versões de temas judaicos em sua obra.

Nascido em 1900, Fromm foi criado em um meio muito religioso. Durante a adolescência, sentiu forte atração pelas correntes messiânicas do pensamento judaico. “Mais do que qualquer outra coisa”, escreveu tempos depois, “eu me emocionava com textos proféticos, com Isaías, Amós e Oséias, não tanto por suas advertências e seus anúncios de desgraça, mas por sua promessa do ‘fim dos tempos’. [...] Quando eu tinha doze ou treze anos de idade, a visão de paz universal e de harmonia entre as nações me comovia profundamente.” Aos vinte e poucos anos, junto com Löwenthal, Fromm ligou-se ao círculo Rabino

Nobel. [...] Embora Fromm tenha perdido os atributos aparentes de sua ortodoxia em 1926, depois de submeter-se à análise pela primeira vez em Munique, em toda sua obra posterior persistiu uma atitude de religiosidade. (JAY, 2008, p.136).

Com a ascensão do nazismo, os membros da Escola de Frankfurt não tiveram outra alternativa, a não ser o exílio, vivido principalmente nos Estados Unidos. Em 1950, com o fim do Nazismo, a instituição voltou ao solo natal.

Cabe aqui descrever, resumidamente, o percurso de Fromm no Institut.

Em 1929, o Instituto Psicanalítico de Frankfurt, da corrente freudiana, se ligou-se à Universidade Alemã, e o Institut fez sua primeira tentativa de conciliar Freud e Marx, por meio do trabalho de Fromm.

Segundo Jay (2008, p.136), Fromm afirmava uma tese da antropologia filosófica. “Ele entendia a natureza humana como algo criado pela relação com o mundo e de integração com as pessoas.”

Fromm tem a base de muitos escritos influenciados por Freud. Porém, no seu percurso autoral distanciou-se de algumas de suas concepções cruciais, tais como a teoria da libido e do complexo de Édipo, por isso foi considerado por muitos um revisor. Com a entrada no Institut, esse distanciamento aumentou.

Embora Fromm nunca tenha desistido inteiramente de seus esforços para fundir psicanálise e marxismo, suas tentativas posteriores basearam-se menos em certos aspectos da obra freudiana e cada vez mais em achados psicológicos que o próprio Marx havia antecipado. Ao escrever sua autobiografia intelectual em 1962, Fromm considerou Marx uma figura muito mais importante em seu desenvolvimento: “Que Marx é uma figura de uma importância histórica e mundial”, escreveu, “com a qual Freud nem pode ser comparado nesse aspecto, é algo que precisa ser dito”. A concepção profética de paz universal, que ele havia aprendido na juventude, levou-o a apreciar ideia semelhante, proposta por Marx, e a se afastar das implicações menos afirmativas do pensamento de Freud, apesar de ele ter se mantido fiel a muitos conceitos freudianos. (JAY, 2008, p.137).

À medida que Fromm se distanciou de Freud, também distanciou-se do Institut. Em 1939, interrompeu o trabalho no Institut e passou a dedicar-se ao trabalho

clínico. Anos depois, escreveu *O medo à liberdade*. Jay nos traz uma análise muito interessante sobre o livro:

O que houve de novo em *O medo à liberdade* foi o interesse mais geral no que poderia se chamar de condição “existencial” do ser humano. Para Fromm, “o tema principal deste livro” era “que o homem, quanto mais conquista a liberdade, no sentido de emergir da unicidade original entre homem e natureza, e quanto mais se torna um indivíduo, menos alternativa tem senão de se unir com o mundo na espontaneidade do amor e do trabalho produtivo ou então buscar um vínculo de segurança por meio dos vínculos com o mundo que destroem sua liberdade e a integridade de seu eu individual”. A idéia de alienação que Fromm julgara muito sugestiva nos primeiros escritos de Marx, encontra-se claramente na raiz desta nova abordagem. O isolamento e a necessidade de relacionamento tornaram-se dois polos de seu pensamento.(JAY, 2008, p. 147-148).

Sobre a referida obra, porém, trataremos no item seguinte. Procuramos traçar até aqui alguns aspectos da teoria crítica no que respeita ao surgimento dessa escola de pensamento e a sua ligação com seus membros, em especial Erich Fromm. Esta etapa é importante, pois mostra ao leitor referências históricas de Fromm e o contexto de seu pensamento, visto que buscamos mostrar a construção que Freire faz para concatenar seus conceitos e a importância de Erich Fromm em dois de seus principais escritos: *Educação como Prática da Liberdade* (2007) e *Pedagogia do Oprimido* (2006).

CAPÍTULO II - O CONCEITO DE HOMEM EM FREIRE E FROMM

Nesse capítulo apresentaremos primeiramente a visão de Homem construída por Freire. Este conceito aparece em todos seus livros mencionados neste trabalho, por isso, buscamos excertos que melhor exemplifique ao leitor o que o autor pensa sobre o assunto. No segundo tópico exporemos o que pensa Fromm acerca do conceito, utilizando principalmente os livros *O conceito marxista de homem* e o livro *O coração do Homem*.

2.1 O conceito de homem em Freire

Muitas pessoas, ao lerem o título deste capítulo, podem perguntar-se: Não seria demasiadamente repetitivo estudarmos mais uma vez esse tema? Ou: Para que poderia contribuir um estudo sobre a concepção de homem de Paulo Freire?

Como educadora, envolvida e observando o cotidiano escolar, é importante pensarmos que nossa concepção de ser humano está diretamente ligada ao nosso ato de educar. E a concepção de ser humano faz-se na prática, nas leituras e nas vivências de cada indivíduo. Por isso, este breve texto vem mostrar e trazer ao leitor um pouco da construção que Freire faz, em seus textos, sobre sua concepção de ser humano, para melhor compreendermos seu pensamento e, posteriormente, relacionarmos à concepção de ser humano de Fromm, sendo essa influência ou convergência de pensamento o foco desta pesquisa.

Ao iniciar o estudo, buscando a concepção de homem em Paulo Freire, nossa dúvida inicial estava em onde começar esta empreita. Pelo primeiro livro de Freire? Pelo mais famoso? Ao refletir sobre o próprio nome dos livros: *Educação como prática da liberdade*, *Pedagogia do oprimido*, *Conscientização*, percebemos que o conceito o qual pretendia conhecer permeia todas as obras do autor. Isso porque Freire é um autor que escreve pensando nas relações humanas; no ser humano e sua relação com o mundo onde vive; no ser humano que pensa e que transcende nesse ato. Por isso, não haveria sentido pensar em um único livro de

referência para falar do conceito de “homem” no pensamento freireano, pois a ideia de homem como agente da transformação social, da transformação da consciência para a liberdade, é algo que permeia toda sua obra. .

No seu livro *Educação e atualidade brasileira* (2002, p. 10, grifos do autor), Freire nos traz a seguinte afirmação:

A possibilidade humana de existir – forma acrescida de ser –, mais do que viver, faz do homem um ser eminentemente racional. Estando nele, pode também sair dele. Projeta-se. Discernir. Conhecer.

É um ser aberto. Distingue o ontem do hoje. O aqui do ali. Essa transitividade do homem faz dele um ser diferente. Um ser histórico, um ser fazedor de cultura. A posição que ocupa na sua “circunstância” é uma posição dinâmica. Trava relações com ambas as faces de seu mundo – a natural, para o aparecimento de cujos entes o homem não contribui mas a que confere uma “significação que varia ao longo da história” (Corbisier, 1956:190) e a cultural, cujos objetos são criação sua.

Para Freire (2002, p. 35), existir é um conceito dinâmico, implica uma dialogação eterna do homem com o homem, do homem com as circunstâncias, do homem com seu criador. Ele afirma também que “é fundamental, contudo, partirmos de que o homem, ser de relações e não só de contatos , não apenas está no mundo, mas com o mundo. Estar com o mundo resulta de sua abertura à realidade, que o faz ser o ente de relações que é.” (FREIRE, 1971, p. 47).

Segundo o autor, as relações que o homem trava no mundo, e com o mundo, o distinguem totalmente dos outros animais. Só o ser humano é capaz de decidir, escolher e ter consciência de algo que o desafia. É um ser de consciência reflexiva, por isso crítica.

Freire (1971) nos chama atenção a outra característica unicamente humana, que é o fato de só o homem ter a possibilidade de transcender. Transcendência, para Freire, que não implica somente no que diz respeito ao espiritual, mas também na transitividade de consciência. A transcendência está também em sua finitude. Vejamos o que Freire (1971, p. 48) diz:

A sua transcendência está também em sua finitude. Do ser inacabado que é cuja plenitude se acha na ligação com seu Criador. Criação eu, pela própria essência, jamais será de dominação ou de domesticação, mas sempre de libertação. Daí que a religião – *religare* – que encarna este sentido transcendental das relações do homem, jamais deva ser um instrumento de sua alienação. Exatamente por que, ser finito e indigente, tem o homem na transcendência, pelo amor, o seu retorno à sua Fonte, que o liberta.

Para Freire, no ato de discernir, o ser humano se descobre um ser temporal. Por isso também um ser que transcende, pois, nessa temporalidade, cria sua historicidade. Freire nos remete ao exemplo de um animal, o gato. Um gato não tem a dimensão de tempo, não discerne e não transcende o que o tempo o faz viver em um tempo unidimensional, não tem consciência do hoje e, muito menos, do amanhã. Já o homem tem essa consciência: “o homem *existere* no tempo. Está dentro, está fora. Herda. Incorpora.” (FREIRE, 1971, p. 49).

E criando, modificando e interpretando, o homem faz história e cria cultura.

Freire compreende que o homem é um ser que se integra ao seu contexto, e essa integração não pode ser a simples acomodação ou o ajustamento, pois não teria sentido – ele seria um ser reflexo e não reflexivo. E é por ter tantas possibilidades, que o ser humano é o único que pode imprimir a marca da liberdade, buscando-a constantemente.

Portanto, enquanto o animal é essencialmente um ser da acomodação e do ajustamento, o homem é o da integração.

A sua grande luta vem sendo, através dos tempos, a de superar os fatores que o fazem acomodado ou ajustado. É a luta por sua humanização, ameaçada constantemente pela opressão que o esmaga, quase sempre até sendo feita – e isso é o mais doloroso – em nome da sua própria libertação. (FREIRE, 1971, p. 51)

Observando as referências que Freire nos traz, podemos perceber que ele se baseia em uma concepção de ser humano que cria história, faz cultura e tem, dentro de suas relações, o poder de construir sua história, ou seja, ele é um ser histórico. Mas, para Freire, um grande mal assola esse poder de decisão. Este mal é a massificação, que faz do homem uma “coisa”, faz dele um ser manipulado.

Tira-lhe a liberdade. Freire (1971, p. 52) cita Erich Fromm para elucidar seu pensamento sobre o assunto:

Libertou-se – diz Fromm – dos vínculos exteriores que o impediam de trabalhar e pensar de acordo com o que havia considerado adequado. Agora – continua – seria livre de atuar segundo a sua própria vontade, se soubesse o que quer, sente e pensa. Mas não sabe, *ajusta-se* (o grifo é nosso) ao mandato de autoridades anônimas e adota um eu que não lhe pertence. Quanto mais procede deste modo, tanto mais se sente forçado a conformar sua conduta à expectativa alheia. Apesar do seu disfarce de iniciativa e otimismo, o homem moderno está esmagado por um profundo sentimento de impotência que o faz olhar fixamente e, como que paralisado, para as catástrofes que se avizinham.

Por isso, Freire nos alerta para uma constante atitude crítica, para que o homem realize sua vocação natural de integrar-se, superando a atitude de ajustamento e acomodação, apreendendo temas e tarefas de sua época (FREIRE, 1971, p. 52).

Em seu livro *Ação cultural para a liberdade*, Freire retoma alguns conceitos, dentre eles o conceito, aqui discutido, de ser humano.

Freire retoma a discussão sobre o que diferencia o homem dos animais como seres históricos, críticos, fazedores de cultura, e nos diz:

Daí que a ação humana, ingênua ou crítica, envolva finalidades, sem o que não seria práxis, ainda que fosse orientação no mundo. E não sendo práxis seria a ação que ignoraria seu próprio processo e objetivos.

A relação entre consciência do projeto proposto e o processo no qual se busca sua concretização é a base da ação planejada dos seres humanos, que implica métodos, objetivos e opções de valor. (FREIRE, 1979, p. 52)

Podemos perceber que, mesmo utilizando esse referencial teórico de uma perspectiva dialética, com alguns conceitos que se referem a Marx, Freire ainda tenciona utilizar Erich Fromm para estruturar seu pensamento acerca da libertação humana.

Ele também retoma seu conceito de homem em seu livro *Extensão ou comunicação*, escrito em 1969. Para ao verdadeiro papel da educação com os camponeses, opondo-se ao papel da mera extensão – transmissão de saberes técnicos –, Freire (1983, p. 40) nos traz mais uma vez sua perspectiva: ele

entende o ser humano “enquanto um ser de relação , que está no mundo e com o mundo – estar sendo. E esta ação com o mundo não é apenas natureza, porque é cultura e história”. Por isso, segundo Freire, esta ação no mundo subentende uma teoria, quer saibamos ou não. Segundo ele, “cabe esta reflexão incidir sobre a ação e desvelá-la em seus objetivos, em seu meio, em sua eficiência” (FREIRE, 1983, p. 40).

Sendo assim, Freire, em todos os seus escritos, nos deixa claro que sua preocupação está voltada para esse ser humano em constante relação com o mundo ao seu redor, que toma decisões, reflete, cria; e para as escolhas que esse ser humano pode realizar, consciente ou não. Por isso, Freire também nos traz a questão da consciência:

O homem é um corpo consciente. Sua consciência, “intencionada” ao mundo, é sempre consciência *de* em permanente desapego 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. (FREIRE, 1983, p. 74-75, grifos do autor)

Por isso, segundo Freire, quando se pensa apenas em um “eu” interior, que não está ligado a sua realidade externa ou a um objetivismo acrítico e puramente materialista, não se constrói uma educação; antes, geram-se falsas concepções. Erram também as concepções idealistas separadas da realidade e do processo histórico. Consideramos importante o trecho que segue, pois Freire expõe e retoma – o sentido dessa concepção de homem – e qual educação se pretende:

É exatamente em suas relações dialéticas com a realidade que iremos discutir a educação como um processo de constante libertação do homem. Educação que, por isto mesmo, não aceitará nem o homem isolado do mundo – criando este em sua consciência – nem tampouco o mundo sem homem – incapaz de transformá-lo. Educação que, no fundo, se tornaria a - histórica; no primeiro caso, por “faltar” o mundo, concretamente; no segundo, por carecer de homem.

A história, na verdade, não existe sem os dois. Não é, de um lado, um processo mecanicista, em que os homens sejam meras incidências dos fatos; de outro, o resultado de puras ideias de alguns homens, forjadas de sua consciência.

Pelo contrário, como um tempo de acontecimentos humanos, a história é feita pelos homens, ao mesmo tempo em que nela se vão fazendo

também. E, se o que - fazer educativo, como qualquer outro que - fazer dos homens, não pode dar-se a não ser “dentro” do mundo humano, que é histórico-cultural, as relações homens-mundo devem constituir o ponto de partida de nossas reflexões sobre aquele quê -fazer. (FREIRE, 1983, p.76).

Para Freire, quando o homem transforma o mundo, ele sofre os efeitos dessa transformação. E, nesse processo, a tomada de consciência é fundamental. Para Freire (1983, p. 77), “não se chega à conscientização por uma via psicologista, idealista ou subjetivista”. Esse processo se torna essencial em Freire, e posteriormente iremos retomá-lo para compreendermos suas consonâncias com o pensamento de Fromm.

E, para Freire (1983, p. 77), a tomada de consciência, como uma operação própria do homem, resulta, como vimos, de sua confrontação com o mundo, com a realidade concreta, que se lhe torna presente como uma objetivação.

Até aqui, vimos que Freire compreende o Homem enquanto um ser de relações, por isso, implicado em uma dialogação com os demais. Esta relação em que se trava com o mundo, o diferencia dos outros animais, pois o Homem decide, planeja, é um ser de consciência.

Para o autor, o ser humano, por ser capaz de transcender no mundo, descobre-se um ser atemporal e dentro dessa temporalidade cria sua historicidade. Sendo ele um ser histórico, faz cultura. Porém, muitas vezes, o Homem é impedido de atuar, de decidir, esmagado pela opressão. Nesse sentido, como vimos, Freire retoma Fromm, para falar dos entraves que impedem o homem de ser livre. Freire também cita Marx para referendar o conceito de Homem e mesmo com uma mudança teórica em seus escritos, permanece citando Fromm.

2.2 O conceito de Homem em Erich Fromm

Erich Fromm é um autor que se preocupou, em grande parte de seus estudos, em esclarecer seu conceito de homem. Isso porque seus estudos tencionam compreender os fenômenos humanos sob uma ótica que une o social e o psicológico.

No livro *O coração do Homem* (1967b, p. 17), Fromm nos traz a seguinte questão: Seria o homem lobo ou cordeiro? Muitas pessoas acreditam que os homens são cordeiros porque são altamente influenciáveis, e, para Fromm, essa também foi a base do pensamento de muitos ditadores que conhecemos na história. Mas Fromm (1967b, p. 18) nos traz uma questão: Se o homem é um cordeiro, por que não vive como cordeiro? Por que tem escrito uma história tão sangrenta ao longo dos séculos?

Fromm (1967b, p. 18) indaga: “O Paxá Talaat sozinho teria exterminado milhões de armênios? Foi Hitler sozinho que matou milhões de judeus? Stálin sozinho exterminou milhões de inimigos políticos?”. Para Fromm, esses homens não estavam sozinhos. Todos esses fatos levaram pensadores como Hobbes à conclusão de que “o Homem é o lobo do seu semelhante” (FROMM, 1967b, p. 18).

Porém, esta pergunta – se o homem é lobo ou cordeiro – é apenas a formulação de uma questão que tem seus aspectos mais gerais e que tem sido um dos problemas mais básicos ao pensamento teológico do Ocidente: O homem é basicamente mau e corrupto ou bom, suscetível de aperfeiçoamento?

Para discorrer sobre esta questão, Fromm inicia nos trazendo à reflexão o mito bíblico de Adão e Eva, as interpretações que a Igreja fez dele, considerando a desobediência de Eva a raiz de todo pecado humano. Para Fromm, Deus nunca condenou o homem por causa da desobediência do Éden, mas, pelo contrário, esse fato trouxe ao ser humano liberdade para decisão nas escolhas. Porém, na evolução cristã, isso se encaminhou de forma muito diferente, pois, para a Igreja Católica Romana, essa atitude foi considerada pecado. Porém, esse dogma do pecado original teve oposições: pensadores do Renascimento pensavam de outra

forma: “mudem-se as circunstâncias que produzem o mal no homem e a bondade surgirá”.

Para Fromm, existem fenômenos que formam a base malévola e perigosa da orientação humana: o amor à morte, o narcisismo e a fixação incestuosa e simbiótica. Segundo Fromm (1967b, p. 24):

As três orientações, quando combinadas, formam a “síndrome de deterioração”, aquele que impele os homens a destruir por amor à destruição e a odiar por amor ao ódio. Em contraste com a “síndrome de deterioração”, descreverei a “síndrome de crescimento”; este consiste em amor à vida (em contraste com amor à morte), amor ao homem (em contraste com o narcisismo) e independência (em contraste com a fixação incestuosa simbiótica). Só em escassa minoria de pessoas qualquer um desses síndromes está plenamente desenvolvido. Mas não pode negar que todo homem avança na direção por ele escolhida: a de vida ou de morte; a do bem ou do mal.

Por isso, Fromm passa a analisar diferentes formas de violência, mas, como afirmou no excerto acima, ele acredita que o ser humano tenha escolha na direção que segue sua vida, quer para o bem, quer para o mal.

Para Fromm (1974, p. 42), um indivíduo representa a raça humana: ele é um exemplo específico da espécie humana. Isso porque, mesmo com suas peculiaridades, ele representa todas as características comuns aos homens. Por isso, para o autor, para analisar as características humanas, devemos analisar a personalidade.

Segundo Fromm (1974, p. 43), elementos diferenciam o homem da existência animal. Ele chama o primeiro elemento de “elemento negativo”, “a ausência relativa no homem de uma regulamentação instintiva do processo de adaptação no mundo que o rodeia”. Ou seja, se o aparelho instintivo animal não estiver apto a adaptar-se, ele perece. Segundo Fromm, quanto menos complexo e rígido for o equipamento instintivo dos animais, tanto mais será desenvolvido seu cérebro. Segundo Fromm (1974, p. 43):

O aparecimento do homem pode ser definido como tendo ocorrido no ponto do processo da evolução em que a adaptação instintiva atingiu seu mínimo. Ele apareceu, porém, com novas qualidades que o diferenciam do animal: sua consciência de si mesmo como entidade independente, sua capacidade de lembrar o passado, de visualizar o futuro e de indicar

objetos e atos por meio de símbolos; sua razão para conceber e compreender o mundo; e sua imaginação; graças à qual ele alcança bem além dos seus sentidos. O homem é o mais inerte dos animais, mas essa mesma debilidade biológica é a base de sua força, a causa primordial do desenvolvimento de suas qualidades especificamente humanas.

Para Fromm, a consciência de si mesmo, a razão e a imaginação romperam a “harmonia” que caracteriza a existência animal. Por isso, o homem vive dicotomias existenciais e históricas. Uma delas é a sua existência, pois não pode o homem livrar-se da morte. Outra dicotomia é a curta duração de sua vida, que o impossibilita de realizar todas as suas potencialidades.

Não obstante, para o autor, existem também as contradições históricas, nos âmbitos individual e social, nas quais vivem cada pessoa. Porém, para o autor, pode o homem criar muitos meios para enfrentar as contradições e as dicotomias existenciais:

Se ele enfrentar a verdade sem pânico, reconhecerá que não há outro significado para sua vida senão que o homem dá sua própria vida pela expansão de suas forças, vivendo produtivamente, e que só constante vigília, atividade e empenho, podem evitar que falhemos na única missão que importa – o desenvolvimento total de nossas forças dentro das limitações impostas pelas leis de nossa existência. O homem nunca deixará de ficar desconcertado, de ter dúvidas e de formular novas perguntas. Só reconhecendo a situação humana, as dicotomias inerentes à sua existência e sua capacidade para ampliar suas forças será capaz de ter êxito nessa missão: a de ser ele próprio e por si próprio, a de conseguir a felicidade por meio da concretização total das faculdades que lhe são peculiares – a razão, o amor e o trabalho produtivo. (FROMM, 1974, p. 47-48).

Como podemos observar, para Fromm, o homem é um ser em contradição. Ao mesmo tempo que é um animal e usa processos mentais, ele se dá conta de si mesmo, do seu passado e de seu futuro.

O homem se defronta com o assustador conflito de ser prisioneiro da natureza e no entanto ser livre em seus pensamentos; ser uma parte da natureza e no entanto ser, por assim dizer uma “curiosidade” da natureza; não está cá nem lá. A consciência de si próprio do ser humano tornou-o um ser estranho no mundo, separado, assustado e solitário. (FROMM, 1967 b, p.130).

Por isso, é o homem um ser de conflitos em torno de sua existência. Fromm (1967 b, p.130), nos traz a seguinte questão: “Que pode o homem fazer para encontrar

uma harmonia que o liberte da tortura da solidão, e lhe permita sentir-se à vontade no mundo, encontrar um sentimento de unidade?”

Para responder essa questão, o homem pode buscar respostas regressivas ou progressivas. Na situação regressiva, o homem que quer libertar-se do temor à incerteza experimenta voltar do lugar de onde veio, ligando-se à natureza, aos animais e aos seus ancestrais. Fromm nos dá o exemplo das religiões primitivas. Já a solução progressista é o encontro da humanidade de cada um. Ela foi visualizada pela primeira vez de uma forma radical, segundo Fromm, no período da história humana que compreende de 1500 e 500 a.C.:

Apareceu no Egito por volta de 1350 a. C. nos ensinamentos de Ikhnaton, com os hebreus aproximadamente na mesma época nos de Moisés; cerca de 600 anos a.C. a mesma ideia foi anunciada por Lao-Tsé na China, por Buda na Índia, por Zaratustra na Pérsia, e pelos filósofos na Grécia, assim como pelos profetas de Israel. A nova meta do homem, a de tornar-se completamente humano e assim realçar a harmonia perdida foi expressa em concepções e símbolos diferentes. (FROMM, 1967 b, p.132)

Nessa forma encontrada, a nova meta do homem, embora expressa de várias formas, era “resolver o problema da existência humana, dando várias respostas” à pergunta feita pela vida, a do homem tornar-se plenamente humano e assim perder o terror da separação.

Para Fromm (1967 b, p. 133), as religiões têm a ideia da alternativa entre luz e trevas (Pérsia); entre bênção e maldição, vida e morte (Antigo Testamento); ou a formulação socialista da alternativa entre socialismo ou barbárie. Essa questão, entre homem e liberdade, será discutida mais a fundo no capítulo posterior. Ela é o objeto da busca de Fromm, que primeiro situa o homem como um ser de relações e contradições, para, posteriormente, discutir o problema da liberdade.

Fromm aprofunda seu conceito de homem no livro *O conceito marxista de homem* (1967a). Logo na introdução do trabalho, destaca: “Abstive-me de apresentar meus desacordos com o pensamento de Marx, por que são poucos no que toca ao seu existencialismo humanista” (FROMM, 1967a, p. 10). Vemos aí uma

importante contribuição marxista na obra de Fromm, pois, diferentemente dos autores psicanalistas da época, Fromm tenciona utilizar muito da teoria materialista histórica para fundamentar seus conceitos.

Para discorrer sobre a natureza humana, Fromm (1967 a, p. 34) extrai de Marx a ideia de que o “homem como homem é uma entidade identificável e verificável, podendo ser definido como homem não apenas biológica, anatômica e fisiologicamente, mas também psicologicamente”. Fromm (1967a, p. 46) também nos traz categorias Marxistas, para construir seu conceito. Vejamos o que ele diz:

Toda a concepção de Marx a respeito da auto-realização do homem só pode ser plenamente compreendida em ligação com sua concepção de trabalho. Antes de mais nada, deve ser notado que trabalho e capital não eram, para Marx, meras categorias econômicas, impregnadas de juízo de valor numa posição humanista. O capital, aquilo que é acumulado, representa o passado, o trabalho, por outro lado, é, ou deveria ser, quando livre, a expressão da vida. “diz, Marx, no manifesto comunista”...o passado domina o presente. Na sociedade comunista, o presente domina o passado.

Após ler este capítulo escrito por Fromm, podemos compreender a relação do trabalho não alienado com a autorrealização do indivíduo, constantemente mencionada por Fromm para falar de liberdade humana.

Para Oliveira (2014):

A forte influência marxista que Fromm sofreu, desde o início de seu trabalho intelectual, fez com que ele ambicionasse uma psicanálise da “práxis”, ou seja, uma teoria prática que pudesse ser entendida e praticada por todos que honestamente se propusesse a entendê-la, seu interesse era escrever para “pessoas comuns”; todo o seu vasto conhecimento de sociologia, antropologia, história, psicanálise e filosofia, entre tantos outros temas por eles discutidos, se tornaram acessíveis a milhares de pessoas. (OLIVEIRA, 2014, p.1).

Por isso, concluímos que Fromm, ao analisar o homem, não o fazia isoladamente das outras esferas e baseava-se em categorias marxistas, como trabalho e alienação. Fromm vê o homem individual como fruto de um processo de construção, ao mesmo tempo que, em seu aspecto coletivo, ele é parte ativa nesse processo. Assim, como no âmbito de sua liberdade, o homem deve ter como objeto final de sua obra, seu próprio caráter, sempre melhorado.

Ademais, como nos traz Oliveira (2014, p. 2, grifos do autor):

Todo edifício teórico frommiano se sustenta nos alicerces de uma filosofia humanística que privilegia o “homem” como centro nervoso de toda objetivação epistemológica psicanalítica. Para Fromm, o “homem individual” é a porta de acesso ao “homem coletivo”, portanto, ao psicanalisarmos o homem particular, devemos nos ater aos vários fenômenos sociais e culturais que o formam, por isso, suas teorias não se restringem à análise parcial do sujeito individual, elas possibilitam um diagnóstico muito mais abrangente, ele foi o primeiro psicanalista a tentar organizar a audaciosa proposta de uma sócio-análise.

2.3- Dialogam Fromm e Freire sobre a concepção de homem?

Podemos perceber que Fromm discute o indivíduo muito mais isoladamente, mas que também considera a cultura que o cerca. Por seu foco ser a psicanálise e o entendimento do homem contemporâneo, Fromm compreende o estudo do ser humano como o estudo da personalidade humana. Já Freire quer nos mostrar, por meio de seu conceito de homem, que este não está isolado, sendo também fruto da cultura que o envolve. Porém, Freire não se atém ao estudo da personalidade humana, pois quer entender o ser humano como fazedor de história e de cultura.

Embora os dois autores tenham influências marxistas, eles diferem muito no momento de suas análises: enquanto Fromm se utiliza do termo “natureza humana” para referir-se ao ser humano, às suas escolhas e consequências, Freire utiliza o termo “condição humana”.

Para Fromm (1960, p. 28), a natureza humana é produto de sua evolução, e existem alguns fatores que lhe são imutáveis.

O indivíduo tem de aceitar o estilo de vida radicado no sistema de produção e distribuição radicado no sistema peculiar de qualquer sociedade. No processo de adaptação dinâmica à cultura, formam-se diversos impulsos poderosos que motivam as ações e sentimentos do indivíduo. Este pode ou não ter consciência de tais impulsos, mas de qualquer maneira eles são poderosos e exigem satisfação uma vez formados. Esta discussão girará sempre em torno da discussão principal desse livro: o de que o homem quanto mais liberdade adquire na aceção de emergir da união original com os outros homens e com a Natureza, tornando-se cada vez mais um “indivíduo” não tem outra alternativa que não a de unir-se ao mundo na espontaneidade do amor e do trabalho produtivo, ou de procurar uma espécie de segurança por meio de vínculos com o mundo que lhe destruam a liberdade e a integridade de seu eu individual. (FROMM, 1960, p. 28 e p. 29, grifos do autor).

Fromm está implicado em estudar a personalidade humana, seus impulsos, suas frustrações, para que o ser humano possa dar-se conta de sua situação e libertar-se, fazendo aquilo que lhe possibilita a plena realização.

Para Fromm, para analisarmos as características humanas, devemos fazer um estudo da personalidade. O autor como já indicado faz uma grande diferenciação entre os homens e os animais é o aparelho instintivo, que quanto menor e menos rígido, mais desenvolvido será o cérebro. Fromm retoma muitas referências marxistas, essenciais na construção de sua concepção, colocada mais claramente no livro aqui apresentado: O conceito Marxista de Homem.

Como vimos, Freire também acredita em um ser humano de consciência, no sentido de o homem reconhecer-se e ter consciência daquilo que é, mas não compreende uma libertação psicologizada. Para Freire, o homem deve passar da consciência intransitiva para a consciência transitiva, por meio da reflexão, mas, sobretudo, da práxis. Práxis que, por ser consciente, é libertadora, pois, para Freire, o foco não é cada um buscar sua própria realização, como enfatiza Fromm em *O medo à liberdade*. O foco, para Freire, é que, enquanto essa conscientização ocorre, mediatizada pelo mundo que nos cerca, é importante que o homem construa o processo de libertação em comunhão coletivamente.

No próximo Capítulo, discorreremos mais sobre o assunto da Libertação humana, trazendo ao leitor o que Freire e Fromm consideram ter aprisionado o Homem ao longo da história.

CAPÍTULO III – BASES HISTÓRICAS DO MEDO À LIBERDADE

3.1 A construção da noção de medo à liberdade por Fromm

Nesse capítulo, apresentaremos as bases históricas da noção de liberdade e do medo à ela, em Erich Fromm e Paulo Freire. inicialmente iremos expor o pensamento de Fromm sobre liberdade e posteriormente o de Freire. A intenção é, sobretudo, observarmos a construção desse conceito por Freire, acentuando o que o autor buscou em Erich Fromm para essa construção, e também atentarmos possíveis discordâncias.

Para trazer à baila esta discussão, percorremos os escritos: *O medo à Liberdade de Erich Fromm*. De Freire, *Educação como prática da Liberdade*, como obra principal para a discussão que, como o próprio tema diz, tem a preocupação de se debruçar sobre o que seria uma educação que visa a liberdade e que a ensine a exercê-la. Também utilizaremos o livro *Pedagogia do oprimido e Ação cultural e outros escritos*, este último que, nas palavras de Freire, pode aclarar possíveis vazios entre os dois livros mencionados. Procurei organizar a exposição de forma discutir nesse capítulo o conceito de liberdade apresentando pelos autores e como a construção desse conceito aparece nesses livros.

Borghetti (2013), em tese intitulada *O problema da liberdade nas obras de Freire e Erich Fromm*, resgata a obra de Fromm, para elucidar sua construção acerca do tema liberdade. Segundo o autor, analisando a obra de Fromm (1922), *A lei judaica: uma contribuição à sociologia do judaísmo à diáspora*, é possível entrever as raízes, as influências judaicas de sua concepção.

Ao escrever seu primeiro livro, *O dogma de Cristo: um estudo psicanalítico sobre a função psicológica da religião*, Fromm(1963) expressa que o ideal antropológico do judaísmo inclui a independência radical e a liberdade.

O livro *O medo à liberdade* foi escrito em 1940, durante a 2ª Guerra Mundial. Cabe aqui apresentarmos o problema da liberdade proposto por Fromm e a construção desse medo na sociedade moderna.

Fromm (1960) inicia o livro nos trazendo uma questão: Seria a liberdade um problema psicológico? Fromm (1960, p. 10) entende que, para compreendermos o processo social, é necessário compreender os processos que atuam no indivíduo, apreciando a cultura que o molda. E, para explicar por que as pessoas têm medo da liberdade e os processos sociais que levam a isso, Fromm elabora algumas questões a serem respondidas:

São estas as perguntas principais que se impõem quando contemplamos o aspecto humano da liberdade, a ânsia de submissão e a sede de poder: Que é a liberdade como experiência humana? É o desejo de liberdade algo inerente à natureza humana? É uma experiência idêntica independente do tipo de cultura em que a pessoa vive, ou difere de acordo com o grau de individualismo atingido em uma determinada sociedade? É a liberdade apenas a ausência de pressão externa ou é também a presença de algo? em caso afirmativo, de quê? Quais são os fatores sociais e econômicos da sociedade que contribuem para o anelo por liberdade? Pode a liberdade tornar-se um fardo por demais pesado para o homem suportar, algo de que ele procure escapar? (FROMM, 1960, p.15)

Fromm (1960, p. 15) deixa claro que a finalidade do livro é “analisar fatores dinâmicos da estrutura de caráter do homem moderno, que o levaram a querer desistir da liberdade em países fascistas e que predomina entre muitos”. Para isso, baseia-se em concepções freudianas para fazer essa análise, porém, em alguns momentos não concorda com a visão de Freud, como, por exemplo, no que se refere à interpretação da história como resultante de forças psicológicas por si mesmas, e não socialmente condicionadas (Fromm, 1960, p. 22).

Segundo o autor, a sociedade passou por muitas transformações econômicas e sociais que interferiram no processo de construção da personalidade do sujeito moderno. Para elucidar seu pensamento, ele recorre a um conjunto de fatos históricos que respaldam esse ganho de autonomia humana, analisando também o papel dos fatores psicológicos que atuam no indivíduo para explicar o aspecto

humano da liberdade. Ele explica, como podemos observar na citação abaixo, que a história humana pode ser caracterizada como um processo de individuação e liberdade crescente. Em suas palavras:

Encontramos a mesma ambiguidade da liberdade que examinamos antes. O indivíduo está livre da opressão dos grilhões econômicos e políticos. Ele também ganha em liberdade positiva graças ao papel ativo e independente que tem que desempenhar no novo sistema. Mas simultaneamente está livre daqueles vínculos que costumavam dar-lhe segurança e uma sensação de relacionamento. A vida deixou de ser vivida em um mundo fechado cujo centro era o homem; o mundo tornou-se ilimitado e ao mesmo tempo ameaçador. Ao perder seu lugar fixo em um mundo fechado, o homem perde a resposta para o significado de sua vida, o resultado é que dele se apoderou a dúvida de si próprio e da meta de sua vida. Ele está ameaçado por poderosas forças suprapessoais, o capital e o mercado. (FROMM, 1960, p. 60).

Muitas mudanças ocorreram da Idade Média para o Renascimento, principalmente no sistema produtivo. Essa mudança do sistema feudal para o capitalismo nascente fez com que o indivíduo não dependesse mais de um senhor, mas ao mesmo tempo, o fez sentir-se desprotegido. Aquilo que o prendia, (servir a um Senhor) também era o que lhe dava uma certa segurança. Fromm (1960, p. 89) discorre sobre essas mudanças para elucidar como isso contribuiu para que o indivíduo desenvolvesse o medo de exercer sua liberdade:

A decomposição do sistema medieval da sociedade feudal teve um alcance capital para todas as classes sociais: o indivíduo foi deixado sozinho e isolado. Esta liberdade teve uma dupla consequência. O homem foi privado da segurança que desfrutara, da sensação indisputável de pertencer a algo, e foi desvinculado do mundo que satisfizera sua busca por segurança, tanto econômica quanto espiritual. Ele se sentiu só e angustiado. Porém ficou livre para agir e pensar independentemente, para tornar-se seu próprio senhor e fazer de sua vida o que pudesse – e não o que lhe fosse mandado.

Outro aspecto levantado por Fromm (1960, p. 92) é a questão da Igreja. Como pode a Igreja ter contribuído para um novo tipo de dependência psicológica no indivíduo? Vejamos o que nos traz Fromm:

Por meio das doutrinas do protestantismo o homem foi preparado psicologicamente para o papel que deveria exercer no moderno sistema industrial. Este sistema, sua prática e o espírito que dele brotou, alcançando todos os aspectos da vida, afeiçoaram a personalidade total do homem e acentuaram as contradições que examinamos no capítulo

precedente: desenvolveram o indivíduo e o tornaram mais inerte; ampliaram a liberdade – e criaram dependências de uma espécie nova.

O autor destaca que, durante a Idade Média, a Igreja representava ao homem um vínculo primário. E, com as mudanças ocorridas socialmente, a Reforma Protestante fez com que esse vínculo fosse quebrado, pois, se antes, a Igreja era o intermédio do homem com Deus, agora não o era mais, pois a principal mudança que a Reforma trouxe foi a quebra desse “elo”. Aos poucos, o homem foi libertando-se de seus vínculos primários que lhe davam segurança, mas não soube lidar com isso, recorrendo a outros “Senhores”, na concepção de Fromm.

Segundo ele, o que o protestantismo começou a fazer, ao libertar o homem espiritualmente, o capitalismo prosseguiu, intelectual, social e politicamente. E a relação individualista com Deus foi a preparação psicológica para o caráter individualista das atividades seculares do homem. (Fromm, 1960, p. 96). Para Fromm (1960, p. 91), cujo interesse está centrado na análise da classe média, o protestantismo foi a resposta às necessidades humanas do indivíduo assustado, desarraigado, isolado, que tinha que enfrentar e relacionar-se com um novo mundo. São perceptíveis os argumentos que Fromm vai delineando, para explicar por que o homem teme a liberdade. Muitas são as mudanças sociais ocorridas, e Fromm as relaciona com as necessidades psicológicas do indivíduo. Eis um excerto em que esta ideia fica clara:

Traduzindo o mesmo princípio em termos mais gerais: o processo social, ao determinar o modo de vida do indivíduo – isto é, sua relação com os outros e com o trabalho – molda a estrutura de seu caráter: novas ideologias – religiosas, filosóficas ou políticas – resultam dessa estrutura de caráter assim modificada e exercem um atrativo sobre ela, intensificando-a, satisfazendo-a e estabilizando-a: os novos traços de caráter, a seu turno, tornam-se fatores úteis na ulterior evolução econômica e influem no processo social conquanto inicialmente se tenham formado com uma reação ante o desafio de novas forças econômicas, lentamente convertem-se em forças produtivas, fomentando e intensificando o novo desenvolvimento econômico. (FROMM, 1970, p. 91)

No entanto, essa expansão do processo de libertação é dialética, pois, afirma Fromm, o problema da liberdade não é quantitativo – de forma libertar-se de tudo

e de todos, cada vez mais –, e, sim, qualitativo. Ele nos traz a seguinte reflexão: O que adianta a liberdade de expressão, se não conseguimos pensar autonomamente? Para exercer a plena liberdade, temos que alcançar um novo tipo de liberdade, “aquela que nos habilita a realizar nosso próprio eu individual, a ter fé neste eu e na vida” (FROMM, ano, p. 94).

Segundo Fromm, Calvino e Lutero prepararam o homem para assumir determinado papel na sociedade moderna. A ideia pregada por ambos é a de que a finalidade da vida do homem é a glória de Deus e nunca a sua, e, dentro dessa perspectiva, segundo Fromm (1970, p. 98), se sentiria o homem mais insignificante, subordinado a coisas que não gostaria.

Uma vez pronto o homem para tornar-se apenas um meio para a glória de Deus que não simbolizava justiça nem amor, estava suficientemente preparado para aceitar o papel de um servo da máquina econômica – e, eventualmente, de um “Führer”

Fromm (1960, p. 100) sustenta ainda que o sistema capitalista de produção tornou o homem um instrumento para fins econômicos e acentuou o sentimento de insignificância e impotência individual para o qual o protestantismo constituirá a preparação psicológica. E, nesse esforço para escapar da insignificância e da impotência, muitos se submetem ao que Fromm denomina de “mecanismo de fuga”, buscando outras formas de autoridade: o autoritarismo, a destrutividade e o conformismo de autômatos.

O autor afirma que a dificuldade de reconhecer nossas verdadeiras necessidades e distinguir as necessidades inculcadas de “fora” está ligada ao problema da liberdade e da autoridade:

No decorrer da história, a autoridade da igreja foi substituída pela do Estado, a do Estado pela consciência, e em nossa era esta última teve seu lugar tomado pela autoridade anônima do senso comum e da opinião pública, como instrumento de conformismo. Por nos havermos libertado das formas ostensivas e mais antigas de autoridade, não vemos que nos tornamos presas de um novo tipo de autoridade. Transformando-nos em autômatos que vivem na ilusão de serem indivíduos dotados de vontade própria. Esta ilusão ajuda o indivíduo a permanecer alheio à insegurança, mas é só nisso que essa ilusão pode ajudá-lo. Basicamente o Eu do indivíduo é enfraquecido, de modo que ele se sente impotente e extremamente inseguro. Vive em um mundo com o qual perdeu qualquer tipo de relacionamento autêntico e que em tudo se tornou

instrumentalizado, onde ele se tornou parte da máquina feita por suas mãos. Ele sente, pensa e deseja o que acredita que deve pensar, sentir e desejar: nesse processo mesmo perde seu ego, sobre o qual deve ser erguida toda a legítima segurança de um indivíduo livre. (FROMM, 1970, p. 208)

Mas, para Fromm (1960, p. 209), desistir da espontaneidade e da individualidade produz uma mutilação da vida. Ele nos traz a seguinte questão: “Qual é pois, o significado da liberdade para o homem moderno?” E responde:

Ele se tornou livre dos vínculos externos que o impediriam de fazer e pensar o que acha adequado. Teria liberdade de agir segundo sua própria vontade, caso soubesse o que quer, pensa e sente, porém não sabe. Conforma-se com autoridades anônimas e adota um ego que não é dele. Quanto mais faz isso, tanto mais impotente se sente e tanto mais obrigado fica a conformar-se. A despeito de uma casca de otimismo e iniciativa, o homem moderno é dominado por um sentimento entranhado de impotência, que o faz encarar as catástrofes que se aproximam como se estivesse paralisado (FROMM, 1970, p. 209).

Para que o homem verdadeiramente possa ser livre, ele deve ser ele mesmo, exercer sua liberdade positiva. Fromm (1960, p. 211) afirma: “Por outras palavras, a liberdade positiva consiste na atividade espontânea da personalidade integrada em sua totalidade”. E assim considera atividade espontânea:

A atividade espontânea é a atividade livre do eu e implica, psicologicamente, o que significa literalmente o radical latino do termo, sponte: Por sua própria vontade. Por atividade não temos em vista “fazer alguma coisa, mas sim, a qualidade da atividade criadora que pode agir igualmente nas experiências emocionais, intelectuais e sensoriais da pessoa. Uma premissa dessa personalidade é a aceitação total e eliminação da repartição “razão e natureza”. Porque só se o homem não reprimir partes essenciais do seu ego, só ele se tornar transparente para si mesmo, e só as diferentes esferas da vida lograrem uma integração fundamental, é que será possível a atividade espontânea. (FROMM, 1960, p. 212)

Essa atividade espontânea é o caminho que Fromm acredita ser o da libertação do homem preso e isolado: vencer a solidão, unir-se ao mundo, à natureza e a si

mesmo. E, para Fromm (1960, p. 213 e p. 214), o amor é o principal componente dessa espontaneidade: não o amor encarado como a dissolução do eu em outra pessoa, porém o amor como afirmação espontânea dos outros. Em toda atividade espontânea, o indivíduo abraça o mundo: seu eu individual permanece intacto, e ele fica mais forte e consolidado. O autor finaliza sua exposição, resumindo sua ideia de liberdade nos trazendo uma alternativa que possa fazer o ser humano exercer sua liberdade plena:

Ao longo deste livro, nossa tese tem sido a de que a liberdade tem um duplo significado para o homem moderno: a de que ele se libertou das autoridades tradicionais e tornou-se um “indivíduo”, mas que ao mesmo tempo ficou isolado, impotente e convertido em um instrumento para fins estranhos a si mesmo, alienado de si e dos outros: além disso, que deste estado mina seu ego, enfraquece-o, amedronta-o, tornando-o disposto para obedecer a novos tipos de escravidão. (FROMM, 1960, p.220)

Ele ainda acrescenta que a liberdade positiva, ou seja, a liberdade que faz com que o indivíduo tenha realização plena, deve ser a meta de nossa sociedade. Para ele, o futuro da democracia depende da concretização do individualismo – não do individualismo invólucro, mas de um estado em que o ser humano possa ser feliz, fazendo aquilo que lhe aprouver, sem nenhuma justificativa *a priori*, sem manipulação. Segundo Fromm (1960, p. 220), “uma sociedade em que a consciência e os ideais do homem não sejam a interiorização de exigências externas, mas sejam realmente deles e expressem os objetivos oriundos da peculiaridade de seu próprio ego.”

No livro *O coração do homem* (1967), Fromm também discute o tema liberdade, porém, no sentido mais estrito da natureza humana sob ótica individual. Sabemos que Fromm, era psicanalista e suas pesquisas nos trazem, além dos autores mencionados por ele, suas vivências de atendimento clínico. Por isso Fromm estuda tão profundamente a questão do indivíduo.

Para Freud, o “pai” da Psicanálise, sua missão era libertar os indivíduos de suas neuroses, tornando-o um indivíduo sadio. Também por isso, por ser leitor de Freud, ora concordando ora refutando suas teorias, Fromm investiga

profundamente o que seria essa liberdade. Fromm nos traz, no livro *O coração dos homens*, as seguintes questões: “ O homem é livre para escolher o bem a qualquer momento , ou ele não tem essa liberdade de escolha por que é determinado por forças internas ou externas?(p.137).

A partir dessas questões, Fromm mais uma vez discute o tema liberdade, mais uma vez por um olhar mais psicológico e individual. Isso porém, não o impede de considerar também, como é seu estilo de análise, a visão da igreja, da filosofia e da religião, além das contribuições de Freud e Marx.

Para Fromm (1967) é um erro nos referirmos à liberdade de escolha do homem em vez de na de determinado indivíduo (p.42). Pois, quando nos referimos à liberdade em geral, incorremos no erro de tratar a questão de forma abstrata.

Outro equívoco, na visão do autor, é tratar o “problema da escolha do bem e do mal de maneira genérica, como se o homem tivesse a liberdade de escolher o bem” (p.142), pois, para Fromm “nosso conflito moral sobre a escolha surge quando tomamos uma decisão concreta e não quando temos que escolher entre o bem e o mal em geral.” (p.143). Segundo Fromm (1967):

A liberdade nada mais é do que a capacidade para seguir a voz da razão, da saúde, do bem estar, da consciência contra as vozes das paixões irracionais. A este respeito, concordamos com as opiniões tradicionais de Sócrates, Platão, os estoicos, Kant. O que estou procurando destacar é que a liberdade para seguir as ordens da razão é um problema psicológico que pode ser melhor examinado. (p.146)

Fromm (1967) nos deixa mais claro sua concepção no seguinte excerto:

A essa altura deve estar claro que podemos empregar o conceito de “liberdade” em duas acepções diferentes: numa, liberdade é uma atitude, uma orientação, parte da estrutura do caráter da pessoa madura, evoluída, produtiva; nesse sentido, pode-se falar em uma pessoa “livre” como se pode falar de uma pessoa amorosa , produtiva e independente. De fato, uma pessoa livre nesse sentido é uma pessoa amorosa, produtiva e independente; liberdade nessa acepção não se refere a uma escolha especial entre duas ações possíveis, mas à estrutura do caráter da pessoa interessada ; e nesse sentido, a pessoa que, “não é livre para escolher o mal” é a pessoa completamente livre. O segundo significado da liberdade é aquele que temos empregado principalmente até aqui, ou seja, a capacidade de fazer uma escolha entre alternativas opostas;

alternativas essas que, entretanto, sempre implicam uma escolha entre interesse racional e o irracional na vida e seu crescimento contra a estagnação e a morte, quando usada neste segundo sentido, o melhor e o pior homens não são livres para escolher, o que ocorre justamente com o homem comum com inclinações contraditórias, para quem o problema da liberdade de escolhas existe. (p.147-148)

Para Fromm (1967), o fator decisivo para escolhermos, dentro da sua acepção de liberdade, o melhor ao invés do pior, é a conscientização. (p.148) Conscientização do que constitui bem ou mal, das possibilidades a serem escolhidas, das consequências de suas escolhas. Para Fromm (1967), conscientização é:

Examinemos agora esses vários tipos de conscientização do que é bom e mal é diferente do conhecimento teórico do que é chamado bem e mal na maioria dos sistemas morais. Saber, baseado na autoridade da tradição do amor, independência e coragem são bons, e que ódio, submissão e covardia são maus, pouco significa, visto o conhecimento ser conhecimento alienado aprendido de autoridades, ensino convencional, etc., e é acreditado como verdadeiro só por provir dessas fontes. Conscientização significa que a pessoa torna seu aquilo que aprende, através da experiência, sentindo por si mesma, observando outros e, finalmente, adquirindo uma convicção em vez de uma “opinião” irresponsável. Mas decidir sobre princípios gerais não é suficiente. Além dessa percepção precisa-se ter consciência do equilíbrio de forças dentro de si mesmo, e as racionalizações que encobrem as forças inconscientes.(p.148-149).

Para Fromm, se a humanidade se destruir não será por causa da maldade do coração humano, mas sim, por causa de sua incapacidade de refletir sobre suas ações e consequências.

Fromm (1967) conclui que, as ações do homem são sempre provocadas por inclinações enraizadas em forças (geralmente inconscientes) operando em sua personalidade.(p.159)

Ou seja, essa força de escolha, para Fromm, já está, em grande parte, definida por questões psicológicas do indivíduo. O inconsciente pode determinar essas forças, sendo assim, não teria o indivíduo a liberdade de escolha.

Mas nos casos em que existe o que Fromm chama de “inclinações contraditórias” e que estas atuam no indivíduo, existe a liberdade de escolha.

A liberdade do homem reside em sua possibilidade de escolher entre as possibilidades reais existentes (alternativas). Liberdade nessa acepção pode ser definida “não como agir com a consciência da necessidade”, mas como agir baseado na consciência das alternativas e de suas consequências. (FROMM, 1967, p.160).

Até aqui tentamos mostrar qual é a concepção de Fromm sobre a liberdade e por que ele acredita que os homens temem a liberdade. Vimos que a liberdade é um problema moderno dado historicamente, e a liberdade positiva, a liberdade “para” só será exequível quando ela caminhar para um modo mais democrático, em que as pessoas façam o que querem não por pressões ideológicas ou obrigação, mas porque almejam a felicidade, almejam a liberdade.

Agora, iremos expor, o que pensa Freire sobre a liberdade, e como constrói esse conceito.

3.2 A construção da noção de medo à liberdade por Freire

Utilizaremos como referência primeiramente o livro *Educação como prática da Liberdade* (1971), delineando o pensamento freireano acerca da liberdade nesse livro. Depois, passaremos a exposição do conceito no livro *Pedagogia do Oprimido*. Para isso, muitas vezes, mostraremos as referências a que Freire faz a Fromm principalmente as citações e menções ao livro do livro *Medo à liberdade*.

Freire inicia o livro *Educação como prática da Liberdade* (1971) com reflexões sobre a existência e a historicidade humana. Para ele, quando o homem se integra ao mundo, ele interage, faz história, cria cultura. Reconhece suas tarefas e participa delas. Porém, existe um problema que impede o homem de criar e decidir. Vejamos o que Freire (2002, p.51) aponta:

Uma das grandes, senão 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.

Nesse sentido, vemos a primeira referência de Freire a Erich Fromm, em que Freire (1971, p. 44) faz menção ao livro *O medo à liberdade*:

Libertou-se – diz Fromm – dos vínculos exteriores que o impediam de trabalhar e pensar de acordo com o que havia considerado adequado. Agora - continua – seria livre de atuar segundo a sua própria vontade, se soubesse o que quer, sente e pensa. Mas não sabe, *ajusta-se* (o grifo é nosso) ao mandato de autoridades anônimas e adota um eu que não lhe pertence. Quanto mais procede deste modo, tanto mais se sente forçado a conformar sua conduta à expectativa alheia. Apesar do seu disfarce de iniciativa e otimismo, o homem moderno está esmagado por um profundo sentimento de impotência que o faz olhar fixamente e, como que paralisado, para as catástrofes que se avizinham.

Vemos que Freire já começa apresentando fatores que, segundo ele, impedem o homem de exercer sua liberdade de agir e decidir autonomamente. Em *Educação como prática da liberdade*, Freire (2007), assim como Fromm, aponta aspectos que fizeram com que nossa sociedade caminhasse para o “medo à liberdade”. Freire (1971, p. 42) afirma inicialmente que só o homem tem o poder de transcender no tempo: diferentemente dos outros animais, ele transforma o mundo a sua volta, cria cultura, estabelece relações:

Não houvesse essa integração, que é uma nota de suas relações, e que se aperfeiçoa na medida que sua consciência se torna crítica, fosse ele apenas um ser da acomodação e do ajustamento, e a História e a Cultura, domínios exclusivamente seus não teriam sentido. Faltar-lhes-ia a marca da liberdade. Por isso, toda vez que se suprime a liberdade, fica ele um ser meramente ajustado ou acomodado. E é por isso que minimizado e cerceado, acomodado a ajustamentos que lhes sejam impostos, sem o direito de discuti-los, o homem sacrifica imediatamente sua capacidade criadora.

Freire analisa historicamente o processo de colonização do Brasil. Para ele, o que poderia ser uma integração entre os homens caminhou no sentido da grande propriedade. Geograficamente, as propriedades rurais eram separadas por muitas léguas umas das outras. As pessoas que trabalhavam nessas fazendas, sem outras alternativas, acabaram por desenvolver uma dependência de seus senhores. Segundo Freire,

aí se encontram, realmente, as primeiras condições culturológicas em que nasceu e se desenvolveu no homem brasileiro o gosto, a um tempo de mandonismo e de dependência, de “protecionismo” que sempre floresce entre nós em plena fase de transição. (FREIRE, 1971, p. 69).

Podemos observar uma linha de pensamento muito parecida com a tese de Erich Fromm. Este afirma que o homem da Idade Média era preso por vínculos externos e totalmente dependente de um senhor feudal. Freire também constrói um pensamento semelhante, analisando a colonização brasileira e suas consequências. O que caracterizou nossa formação, afirma ele, foi o poder exacerbado. Esse poder associou-se à submissão e à acomodação, o que fez com que os homens não se integrassem socialmente, mas se ajustassem, criando uma cultura da submissão.

Esta foi, na verdade, a constante de toda a nossa vida colonial. Sempre o homem esmagado pelo poder. Poder dos senhores das terras. Poder dos governadores – gerais, dos capitães-gerais, dos vices-reis, do capitão-mor. Nunca, ou quase nunca, interferindo o homem na constituição e na organização da vida comum. (FREIRE, 1971, p. 74)

Fromm também discorre sobre o autoritarismo. Para ele, são mecanismos de fuga: o autoritarismo, a destrutividade e o conformismo de autômatos. Sendo

assim, essa não integração a que Freire se refere também dialoga com o pensamento de Fromm, pois, segundo este autor:

A automatização do indivíduo na sociedade moderna agravou a desorientação e a insegurança do indivíduo comum. Por isso ele se mostra pronto a sujeitar-se a novas autoridades que lhe ofereçam segurança e alívio face às dúvidas. (FROMM, 1960, p. 170)

Freire tem a preocupação de romper com a cultura do silêncio instaurada na sociedade brasileira. E o caminho encontrado é o caminho da educação, mas não qualquer educação – uma educação como prática da liberdade. Podemos observar que o conceito de liberdade é assunto central na obra de Paulo Freire e construiu-se em um período da história brasileira de grandes transformações sociais – certa estruturação democrática, crescimento do partido comunista, industrialização nacional, etc., marcando as circunstâncias de sua elaboração teórica. Segundo Marrach (2007), Paulo Freire tenta compreender o processo histórico brasileiro. Nota que a colonização no Brasil teve um caráter fortemente predatório e que a escravidão impediu a formação de uma sociedade livre, permeável à participação do povo. Nossa inexperiência democrática provinha, portanto, de uma estrutura social vertical, bloqueadora do diálogo.

Ao tratar da questão da liberdade em *Educação como prática da liberdade*, Freire faz referência a todo o processo pelo qual o Brasil passava, de sua fase de transição de uma sociedade fechada (antidemocrática) a uma sociedade aberta. E também argumenta que o povo temia a liberdade. Segundo Marrach (2007, p. 3):

Eis aqui o primeiro recorte histórico de Freire: a transição do antigo regime para a época contemporânea. Aqui a referência é *O Medo à Liberdade* de Erich Fromm. Ao libertar-se dos poderes tradicionais do rei, da igreja e da aristocracia, o homem moderno, isolado, sente medo da solidão e medo da liberdade. Agarra-se então aos novos poderes da autoridade anônima, da opinião pública, da publicidade, dos mitos difundidos pela imprensa, pelo rádio e pela TV.

Ele recorre ao livro de Fromm, *O medo à liberdade*, também para falar do ajustamento do indivíduo na sociedade. Segundo Fromm, esse ajustamento ocorre porque os indivíduos não sabem como agir diante da liberdade, sentem medo, se veem isolados. Mas, para a superação desse medo, Freire propõe uma atitude crítica. Porém, o que vê, a cada dia, é um homem isolado, esmagado, convertido em espectador, com medo da liberdade. (FREIRE, 1971, p. 45). O autor passa, então, a analisar as transformações que a sociedade brasileira sofreu, para explicar conceitos-chave de seu pensamento. E analisa que nossa sociedade passou de uma “sociedade fechada” para uma sociedade em trânsito. Ao dizer “sociedade fechada”, Freire (1971, p. 48) está se referindo ao Brasil Colônia.

O ponto de partida de nosso trânsito foi exatamente aquela sociedade fechada que já nos referimos. Sociedade, acrescente-se, com o centro de decisão de sua economia fora dela. Economia, por isso mesmo, comandada por um mercado externo. Exportadora de matérias primas. Crescendo para fora. Predatória. Sociedade reflexa na sua economia. Reflexa na sua cultura. Por isso alienada. Objeto e não objeto de si mesma. Sem povo. Antidualógico, dificultando a mobilidade social ascendente. Sem vida urbana ou com precária vida urbana. Com alarmantes índices de analfabetismo, ainda hoje persistentes. Atrasada. Comandada por uma elite superposta a seu mundo, ao invés de com ele integrada.

Para Freire, essa sociedade fechada aos poucos foi rachando-se, ou seja, abrindo-se pouco a pouco e rompendo com a estrutura escravocrata e antidialógica que era o Brasil Colônia. O País passou, então, a ter uma abertura para o mercado externo, e começaram a surgir pequenos centros urbanos. Iniciou-se o que Freire (1971, p. 55) denomina de “fase de trânsito”:

Encontrava-se então o povo, na fase anterior do fechamento de nossa sociedade, *emerso* no processo. Com a rachadura, e a entrada da sociedade na fase de trânsito, *emerge*. Se na imersão era meramente espectador do processo, na emersão descruza o braço e renuncia a expectativa e exige a ingerência. Já não se satisfaz em assistir. Quer participar. E a sua participação, que implica em uma tomada de consciência apenas e não ainda numa conscientização - desenvolvimento da tomada de consciência – ameaça as elites detentoras de privilégios.

E, nesse período, ou fase, era necessário inserir o povo no processo, criticamente. Por isso, Freire apresenta sua proposta, que é a inserção do povo não pelo medo, mas por uma educação corajosa. Nesse processo, a subjetividade das pessoas também ia se modificando. Freire caracteriza essa mudança, descrevendo-as como níveis de consciência, como explicitaremos.

Para Freire (1971, p. 59), na sociedade fechada, existia a consciência intransitiva, “pela quase centralização dos interesses do homem nas formas vegetativas de vida”. Nada se questionava; se algo era injusto ou exploratório, era considerado vontade de Deus, ou havia outras explicações mágicas. Faltava-lhe o teor da vida por um plano mais histórico, e é essa a consciência que ainda hoje impera em certas zonas do País. Porém, à medida que o homem começa a se interessar mais por seu “entorno”, ele se “transitiviza” e amplia seus interesses. E, do estado de consciência intransitiva, ele pode passar a um estado de consciência transitiva. Transitiva, porém ingênua, caracterizada pela simplicidade de interpretação dos problemas, e, para chegar a ela, é preciso uma educação dialógica e ativa, voltada para a responsabilidade política e social (FREIRE, 1971, p. 60. Nesta posição, já se inicia algum tipo de questionamento.

Estes níveis de consciência descritos por Freire aparecem para compreendermos as transformações pelas quais passava a sociedade brasileira. Vejamos a confirmação desse pensamento:

A passagem da consciência preponderantemente intransitiva para a predominantemente transitivo-ingênua vinha paralela à transformação dos padrões econômicos da sociedade brasileira. Era a passagem que se fazia automática. Na medida realmente em que se vinha intensificando o processo de urbanização e o homem vinha sendo lançado em formas de vida mais complexas e entrando, assim, num circuito maior de relações e passando a receber maior número de sugestões e desafios de sua circunstância, começava a se verificar a transitividade de sua consciência. (FREIRE, 1971, p. 62)

Para Freire, a consciência transitivo-ingênua pode evoluir para a transitivo-crítica ou para a massificação, se não houver um processo educativo paralelo a isso. Freire (1971, p. 69) resgata a história brasileira, a chegada da família real, a

mudança de costumes, a transferência de poder, do patriarcado rural consolidado nas casas grandes, para a cidade. Junto com essas mudanças, ocorreu um processo de europeização, aguçando no Brasil um movimento antigo de opressão, não só de servos e senhores, africanos e indígenas por portadores exclusivistas europeus, mas agora instaurado nas cidades. A inexperiência democrática, concebida historicamente no Brasil, pode explicar a origem do paternalismo e do mutismo brasileiro.

Freire faz uma retomada histórica dos acontecimentos que marcaram nossa economia. Outras mudanças ocorreram no Brasil e, diante dessas modificações, o País começava a encontrar-se consigo mesmo. Começava aí uma pequena participação popular. Porém, para que a mudança ocorresse, ela deveria vir acompanhada de educação.

O nosso grande desafio, por isso mesmo, nas novas condições de vida brasileira, não era só o alarmante índice de analfabetismo e sua superação. Não seria a exclusiva superação do analfabetismo, a alfabetização puramente mecânica, que levaria a rebelião popular à inserção. O problema para nós prosseguia e transcendia a superação do analfabetismo: se situava na necessidade de superar também a nossa inexperiência democrática. Ou tentar, simultaneamente, as duas coisas.

Freire parte de uma análise histórica para explicar o motivo de nossa sociedade não evoluir para uma sociedade aberta, democrática. Para ele, nossa inexperiência democrática e o mutismo político instaurado advêm de uma colonização compulsória, à qual, em momento algum, interessavam a integração e a construção de uma sociedade; era preciso, antes, explorá-la comercialmente, tirando tudo que pudesse enriquecer Portugal. Ao invés de uma formação de centros urbanos com base na solidariedade, compondo pequenas comunidades, o que aconteceu foi o “surgimento de núcleos urbanos de cima para baixo, criados compulsoriamente com populações arrebanhadas.” (FREIRE, 1971, p. 78). Freire aponta para uma rachadura social nesse momento em que a sociedade

escravocrata, baseada no latifúndio, passou a ser modificada com a chegada da família real e com a abolição da escravatura.

No livro “Extensão ou comunicação” Freire também reforça esta concepção acerca da liberdade. Segundo ele

Esta é a razão, pela qual, para nós, a “educação como prática da liberdade” não é a transferência ou transmissão do saber nem da cultura, não é a extensão de conhecimentos técnicos, não é o ato de depositar informes ou fatos nos educandos; não é a perpetuação dos valores de uma cultura dada” não é o “esforço de adaptação do educando ao seu meio”.

Para nós, a educação como prática da liberdade é sobretudo e antes de tudo, uma situação verdadeiramente gnosiológica. Aquela em que o ato cognoscente não termina no objeto cognoscível, visto que se comunica a outros sujeitos, igualmente cognoscentes. (FREIRE, 1983,p.78)

Para Freire, essas mudanças poderiam trazer uma nova mentalidade, se acompanhadas de uma educação para isso. Mas não qualquer educação. Uma educação em que o indivíduo pudesse exercer sua liberdade e não tivesse medo dela.

3.3 Dialogam os autores na questão da liberdade?

Iniciamos esse capítulo percorrendo o livro de Fromm “O medo à liberdade” para mostrar como Fromm descreve a construção desse medo na sociedade moderna. Vimos que Fromm nos traz um resgate histórico da sociedade feudal para a sociedade Capitalista, analisando o homem frente a estas mudanças, concatenando o ser social com o ser psicológico.

Ao falarmos de Freire, que também nos traz um homem que teme à liberdade em sua análise também histórica, mas menos psicológica desse homem, pode-se perceber referências e citações que Freire nos traz de Fromm, por isso que ao falar do pensamento freireano nessa construção, foi imprescindível mencionar as passagens em que Freire recorre ao autor, pois, só assim será possível compreender o significado dessa referência.

Fromm retoma o contexto social europeu, Freire nos traz o contexto brasileiro. Fromm descreve como consequência de diversos fatores sociais, inclusive da Igreja, um homem que tornou-se isolado, Freire, descreve um homem de consciência intransitiva, imerso em sua historicidade. Porém, Freire constata que, essa mesma consciência construída poderá transcender, mudando-se as condições – sobretudo as educativas e sociais a uma consciência crítica. Fromm, apesar de muito analisar o homem, nessa construção vê uma saída diferente, onde cada ser humano deve buscar sua auto-realização, ou seja, individualmente.

Já Freire, nos traz uma saída coletiva. E é nesse aspecto que Freire se distancia de Fromm, para criar um único aspecto, em que vê uma alternativa para o homem moderno que ainda está preso por uma construção cultural cerceadora e limitadora de consciência. Para Freire (1971, p. 93), a saída para a realização efetiva da liberdade humana é pela via de um processo educativo. Mas – reiteramos – não qualquer educação, e sim, uma educação que, continuamente, leve o homem a mudar seu espaço e suas atitudes, a educação do “Eu me maravilho”.

CAPÍTULO IV - A SUPERAÇÃO DO MÊDO Á LIBERDADE SEGUNDO FREIRE E FROMM.

Neste capítulo, iremos abordar a proposta de Freire e a proposta de Fromm para que o ser humano possa exercer sua liberdade. Muito desse caminho, Freire descreveu em seu livro *Pedagogia do Oprimido* e, debruçando-nos nessa leitura pudemos perceber que Freire supera muitos dos conceitos utilizados em obras anteriores, traçando assim sua estratégia para a superação da opressão.

Nossa intenção é expor como os dois autores pensam o que seria a saída para se alcançar a liberdade, estabelecendo um diálogo entre os autores, trazendo ao leitor pontos convergentes e divergentes na questão proposta.

Ao ler *Pedagogia do oprimido*(PO), podemos perceber um novo caminho teórico tomado por Freire. Se, em outros escritos, como *Educação como prática da liberdade*(EPL), o autor assinalava uma postura psicológico-social, destacando os níveis de consciência e a construção de nossa sociedade, para descrever o que tornou a sociedade brasileira em sociedade fechada, em *Pedagogia do oprimido* ele recorre a outros conceitos, referendados agora, principalmente, por autores marxistas.

Pedagogia do oprimido é fruto de reflexões de Freire feitas no Chile, durante o exílio. Uma reflexão histórica e crítica sobre o processo pelo qual passou e ainda passava. Já é amplamente aceito ser este escrito o mais importante de sua obra, no qual podemos perceber uma mudança epistemológica de seu caminhar teórico. Mas, nas palavras do próprio autor, o livro pretende aprofundar alguns pontos de *EPL*. Freire se coloca diante de um problema, o da humanização, reconhecendo a desumanização do ser humano como realidade histórica. Para Freire (2005, p. 32), a desumanização impede o ser humano de ser mais, em sua vocação ontológica, e o leva a ser menos. Porém, segundo o autor, esse destino não está dado; é resultado de uma ordem injusta, mas que

pode ser transformada. Cabe aqui descrever um pouco sua linha de pensamento, para podermos perceber possíveis influências de Erich Fromm nesse livro.

Freire discorre inicialmente sobre a superação da contradição opressor-oprimido. Se, em *EPL*, ele ainda estava imerso na concepção de um aprisionamento psicológico individual, em *PO* ele começa a esboçar um caminho de libertação coletiva dessa opressão para esse indivíduo aprisionado. Para Freire (2005, p. 33 e p. 34), é tarefa do oprimido libertar-se a si e aos opressores. E, para isso, ele apresenta a proposta da *PO*: a “pedagogia que faça da opressão e de suas causas objeto da reflexão dos oprimidos, que resultará o seu engajamento necessário na luta por sua libertação, em que a pedagogia se fará e se refará”. Mas, nessa perspectiva, Freire enfrenta questões a serem pensadas, tendo a preocupação de considerar que, nesse descobrimento do ser humano como ser desumanizado ou oprimido, não venha se tornar o opressor. E elucida essa preocupação, como vemos:

Raros são os camponeses que, ao serem “promovidos” a capatazes, não se tornam mais duros opressores de seus antigos companheiros do que seu patrão mesmo. Poder-se-á dizer – e com razão – que isso se deve ao fato de que a situação concreta, vigente, da opressão, não foi transformada. E que, nesta hipótese, o capataz, para assegurar seu posto, tem de encarnar, com mais dureza ainda, a dureza do patrão. Tal afirmação não nega a nossa - a de que, nestas circunstâncias, os oprimidos tem no opressor, seu testemunho de “homem”. (FREIRE, 2005, p. 36).

Freire recorre também ao livro *Medo à liberdade*, de Fromm, para explicar essa atitude do oprimido. Como vimos, segundo Fromm, quando o homem se vê liberto, surge o antagonismo de também observar-se sozinho. E essa liberdade desconhecida faz com que ele busque vínculos que lhe dêem segurança. Freire considera profundamente a questão do medo da liberdade. E, ao mesmo tempo em que amplia sua visão de que libertar-se é uma questão coletiva e educativa, também carrega como pressuposto que o medo de conquistar a liberdade impede essa mudança. Porém, em *PO*, ao tratar dessa questão, ele amplia o medo meramente psicológico, tratando-o como consciência opressora, entre

expulsarem ou não o opressor “de dentro de si”. Para Freire (2005, p.38 e p.39), este é o ponto de enfrentamento do indivíduo, e sua libertação torna-se um parto. Para falar de consciência opressora, Freire (2005, p. 40) também recorre a Hegel, dizendo que “o que caracteriza os oprimidos como consciência servil em relação à consciência do senhor, é fazer-se quase ‘coisa’ e transformar-se em consciência para outro.” Refere-se ao fato de que essa consciência se concretiza, quando, no ato da práxis, do reconhecimento do oprimido, ela se transforma. Este é o momento em que ele escreve uma frase conhecida: “Dizer que os homens são pessoas, são livres, e nada concretamente fazer para que essa afirmação se objective, é uma comédia.” (FREIRE, 1980,p.59)

Para Freire (2005, p. 42), este é o problema mais grave da libertação: a realidade opressora, ao constituir-se como quase um mecanismo de absorção dos que nela se encontram, funciona como uma força de imersão das consciências.

Podemos perceber que Freire cita Marx para explicar sua tese de libertação humana, fugindo do imobilismo e do fatalismo, baseando-se nos conceitos de práxis, consciência opressora e na relação dialética subjetividade-objetividade. Segundo Freire (2005, p. 42), a práxis é a reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo, e sem ela é impossível a superação da relação opressor-oprimido. Ele formula sua pedagogia do oprimido também com contribuições de Marx e autores marxistas, como Lukács. Vemos a confluência de pensamento na citação abaixo:

De qualquer forma, o dever que Lukács reconhece ao partido revolucionário de “explicar às massas sua ação” coincide com a exigência que fazemos da inserção crítica das massas da sua realidade através da práxis, pelo fato de nenhuma realidade se transformar em si mesma. (FREIRE, 2005, p. 45)

Freire (2005, p. 46) resume a *PO* em dois momentos diferentes. No primeiro momento, os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se com a práxis, com sua transformação; no segundo,

transformam a realidade opressora, e a pedagogia deixa de ser a do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação.

Freire quer nos mostrar essa faceta da violência que cerca os oprimidos, o sentimento de posse daqueles que detêm o poder. Para respaldar essa afirmação, Freire (2005, p. 51) recorre ao conceito de consciência necrófila de Fromm (1967), citando o livro *El corazón del hombre*. Esse sentimento de posse faz com que os opressores transformem tudo que os cerca em objeto de seu domínio, construindo, assim, uma concepção mercadológica de existência, em que o dinheiro se torna a medida de todas as coisas, e o lucro, seu objetivo principal.

Para elucidar melhor tal conceito de consciência necrófila, é necessário relatar a forma como Fromm o apresenta. Em *O corazón dos hombres*, em edição de 1967, nas palavras do próprio autor, Fromm retoma ideias de obras anteriores, porém retoma mais a fundo a natureza do Bem e do Mal.

No capítulo II do livro, Fromm retrata diferentes formas de violência. Ele aborda tendências de violência que vão contra a vida, que podem ser denominadas a essência do verdadeiro mal: a necrofilia, o narcisismo e a fixação simbiótica pela mãe. Na página 41, Fromm (1967) descreve o significado da palavra necrofilia:

Literalmente “necrofilia” significa “amor aos mortos”, assim como “biofilia” significa “amor à vida”. O termo é costumeiramente utilizado para designar uma perversão sexual, qual seja o desejo de possuir o corpo morto (de uma mulher) para relações sexuais ou um desejo mórbido de estar na presença de um cadáver. Mas, como ocorre amiúde, uma perversão sexual apresenta apenas uma imagem mais ostensiva e clara de uma orientação encontrada em muitas pessoas sem mescla sexual alguma.

Segundo Fromm (1967, p. 41), a necrofilia como orientação geral nunca foi descrita na literatura psicanalítica, por isso ele segue descrevendo algumas características de um indivíduo com orientações necrófilas, de amor à morte, como Fromm denomina. Dentre essas características, vale destacar que pessoas com orientação necrófila são fascinadas por tudo que não é vivo, são pessoas muito apegadas ao passado, sua força está voltada para destruição da vida. A pessoa necrófila é atraída pela escuridão e pela noite. Fromm cita Hitler como um

exemplo de pessoa necrófila, por ele ser fascinado pela destruição e pela morte. Porém, em cada indivíduo, a necrofilia pode manifestar-se de maneiras diferentes.

Fromm (1976, p. 43) diz que a pessoa necrófila ama tudo que não cresce, tudo que é mecânico. Esta citação é utilizada por Freire em *PO*:

Enquanto a vida se caracteriza pelo crescimento numa maneira estruturada e funcional, a pessoa necrófila ama tudo que não cresce, tudo o que é mecânico. É impelida pelo desejo de transformar o orgânico em inorgânico, de aproximar-se da vida mecanicamente, como se todas as pessoas vivas fossem coisas. Todos os processos, sentimentos vivos e pensamentos vivos são transformados em coisa. Memória em vez de experiência, ter em vez de ser, é o que interessa. (FROMM, 1976, p. 44, apud FREIRE, 2006)

Podemos observar que o conceito de necrofilia de Fromm vem de seu conhecimento psicanalítico, e ele tenta buscar explicações para a violência do opressor sobre os oprimidos. E é nessa análise feita por Fromm que Freire dialoga para falar sobre essa violência que sofrem os oprimidos. Fromm (1976, p. 51) apresenta-nos os fatores que contribuem para o desenvolvimento das orientações biófilas (de amor à vida) e de necrofilia na sociedade ou em determinado grupo. Para ele, o amor à vida é tão contagioso quanto o amor à morte. E uma condição significativa para o desenvolvimento do amor à vida é a liberdade, como nos deixa ver Freire:

Finalmente, uma condição significativa para o desenvolvimento da biofilia é a liberdade. Mas “liberdade de” grilhões políticos não é o suficiente. Para desenvolver-se o amor à vida tem de haver uma liberdade “para”: liberdade para criar e construir, para admirar-se e para aventurar-se. Essa liberdade exige que o indivíduo seja ativo e responsável, não um escravo ou um bem alimentado dente de roda de máquina. (FROMM, 1986, p.56-57, apud FREIRE, 2006, p. 62, grifos do autor)

Na página 57 de *O coração dos homens*, Fromm resume o desenvolvimento do amor à vida e afirma que ele se desenvolverá em uma sociedade onde houver segurança e as pessoas viverem com condições materiais básicas de bem-estar, moradia, educação, justiça; onde cada homem possa ser um membro responsável dessa sociedade, em que deve haver muitas possibilidades, uma

das quais, de grande importância para Fromm (1976, p. 57), é a possibilidade de criar:

Mesmo uma sociedade onde a segurança e a justiça estejam presentes pode não ser favorável ao amor à vida se a auto-atividade criadora do indivíduo não for fomentada. Não basta os homens não serem escravos; se as condições sociais oferecem a existência de autômatos, o resultado não será amor à vida, porém amor à morte.

Freire (2005, p. 32) também compartilha destas afirmações, no sentido de que a humanização é a vocação dos homens. Porém, essa humanização é constantemente negada pela injustiça, pela exploração, pela opressão e pela violência. Mas afirmada no anseio de liberdade, justiça e luta dos oprimidos. Para Freire, a desumanização é resultante de uma ordem injusta. E, em *PO*, ele também nos propõe uma reflexão no sentido de superar essa ordem. Freire (2005, p. 35) pensa uma pedagogia que possibilite ao indivíduo exercer sua capacidade de “ser mais”, porém não restringe essa pedagogia, de forma alguma, ao saber escolar; antes, tenta compreender a opressão humana como construção histórica dada pelos opressores. Por isso, descreve uma pedagogia do oprimido, pois, quem melhor do que ele se encontra preparado para entender o significado da sociedade opressora? Vejamos o que Freire (2005, p. 34) nos fala sobre esta pedagogia:

A nossa preocupação, neste trabalho, é apenas apresentar alguns aspectos do que nos parece constituir o que vimos chamando de pedagogia do oprimido: Aquela que tem de ser forjada com ele e não para ele, enquanto homens ou povos na luta incessante na recuperação da humanidade. Pedagogia que faça da opressão e de suas causas objeto da reflexão dos oprimidos, de que resultará o seu engajamento necessário na luta por sua libertação, em que esta pedagogia se fará e refará.

Porém, reconhecer-se oprimido significa lutar para sua superação, o que não é fácil, pois pode ocorrer que o oprimido, travestido da antiga visão de mundo, passe a ser o opressor. Segundo Freire, “o medo da liberdade” pode conduzir o oprimido a oprimir. Freire (2005, p. 36) explica: “Este medo da liberdade também se instala nos opressores, mas obviamente de maneira diferente. Nos oprimidos, o medo da liberdade é medo de assumi-la. Nos opressores, é o medo de perder

a 'liberdade' de oprimir". E, mais uma vez fazendo referência ao livro *O Medo à liberdade* de Fromm, Freire salienta (2005, p. 37, grifos do autor):

Os oprimidos, que introjetam a "sombra" dos opressores e seguem suas pautas, temem a liberdade, na medida em que esta, implicando a 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. A liberdade, que é uma conquista, e não uma doação, exige uma permanente busca.

Este "vazio" a que Freire faz referência é posto por Fromm, quando descreve que o homem se libertou dos grilhões da Idade Média, porém, vê-se isolado e só, procurando outras formas de preencher o vazio; aprisiona-se, temendo a liberdade. Como vimos no capítulo anterior deste trabalho, Fromm, em *O medo à liberdade*, faz um estudo de por que o homem moderno teme a liberdade. Vejamos uma breve referência de Fromm, que coaduna com a visão posta por Freire:

A história da Europa e da América a partir do fim da Idade Média vem ser a história do surto do indivíduo em sua plenitude. É uma marcha que se iniciou na Itália, durante o Renascimento, e que só parece ter atingido agora o seu clímax. Foram necessários mais de quatrocentos anos para desagregar o mundo medieval e libertar as pessoas da peias mais aparentes. Porém, embora em muitos aspectos o indivíduo tenha crescido, tenha se desenvolvido mental e emocionalmente, participando das realizações culturais de maneira jamais antes vista, cresceu também o hiato entre "liberdade de" e a "liberdade para". O resultado desta desproporção entre a emancipação de qualquer vínculo e a falta de possibilidades para a realização positiva da liberdade e da individualidade, conduziu, na Europa, a uma fuga apavorada da liberdade para o jugo de novos grilhões ou, no mínimo, para um indiferentismo total. (FROMM, 1960, p. 40)

E este é um ponto central que a pedagogia do oprimido enfrenta: A contradição opressor-oprimido introjetada, pois, pautado na referência de Fromm que, como descrito acima, afirma que, se outrora, na Idade Média, o homem estava preso por grilhões externos, como, por exemplo, o senhor feudal, ou por pressões psicológicas que exercia a Igreja, agora, não existindo mais essas relações, ele procura se sujeitar a outros "senhores", tendo assim o opressor introjetado, buscando sempre alguém para sujeitar-se e sentir-se protegido.

Freire, a todo momento, quer elucidar os motivos não somente históricos e sociais da situação da opressão, mas também os motivos psicológicos do homem que teve sua existência condicionada pela opressão e, ao libertar-se, torna-se opressor também. Sem compreender esses objetivos, não conseguiríamos entender a proposta da pedagogia do oprimido de Freire, para quem essa pedagogia não pode ser realizada pelos opressores. Mas Freire (2005, p.46) nos coloca uma questão: “Se a prática desta educação implica o poder político e se os oprimidos não o têm, como então realizar a pedagogia do oprimido antes da revolução?”. Freire nos responde a esta indagação, traçando um caminho educativo, uma educação sistemática e trabalhos educativos realizados pelos oprimidos. Ele divide a pedagogia do oprimido como caminho libertador em dois momentos: o primeiro, de desvelar a opressão pelo oprimido e o comprometimento com a práxis; e o segundo, o da pedagogia do oprimido em processo de libertação.

Observamos, então, que, mesmo encontrando uma saída para o medo da liberdade, utilizando novos conceitos e reformulando um pensamento, Freire continuou dialogando com o pensamento de Fromm. Ao falar sobre consciência opressora, Freire (2005, p. 52) retoma Fromm, para explicar o que ele chama de ânsia de posse dos oprimidos:

Essa tendência dos opressores de inanimar tudo e todos que se encontra em sua ânsia de posse, se identifica, indiscutivelmente com essa tendência sadista . “ El placer del dominio completo sobre otra persona (o sobre otra creatura animada), diz Fromm, es la esencia misma del impulso sádico. Outra manera de formular la misma ideas de sirque el fin del sadismo es convertir um hombre em cosa , algo animado em algo inanimado, ya que mediante el control completo y absoluto el vivir pierde uma cualidad esencial de la vida: La libertad.”.

Na mesma lógica com que tenta explicar essa dominação do opressor, essa busca pelo poder, Freire cita Herbert Marcuse, elucidando que os opressores se utilizam da ciência e da tecnologia para manipular as pessoas. Para Marcuse, a ciência e a técnica funcionam como ideologia para legitimar o sistema, e aquilo que poderia servir para emancipação dos homens acaba agindo como “mãos do capital”. Freitag (1988, p. 35) apresenta assim o pensamento de Marcuse:

A ciência e a técnica nas mãos dos poderosos (que controlam o Estado) controlam a vida dos homens, subjuga-os aos interesses do capital, escravizando-os às máquinas. A produção de bens segue uma lógica técnica, e não a lógica das necessidades reais dos homens. Produz-se com eficácia o que dá lucro e não aquilo que os homens necessitam ou gostariam de ter e usar. A ciência e a técnica como forças produtivas estão hoje a serviço do valor de troca, isto é, de produção de mercadorias. A sua dimensão emancipadora, crítica, negadora foi sufocada, abafada ou desviada. Isso porque a moderna economia capitalista conseguiu suprir necessidades básicas, atendendo assim a algumas reivindicações dos homens.

Vemos, desse modo, que Freire recorre a mais de um autor da Escola de Frankfurt, o que evidencia a importância da influência desta corrente na formulação de seu próprio pensamento. Podemos observar como essas leituras repercutem ao longo de seu livro, abordando a temática central, a libertação do oprimido.

Freire nos traz novas referências, quando se reporta a uma liberdade de consciência, fazendo menção a Hegel. Muitas são as menções de Freire a esse autor em *PO*. Segundo Torres, a estrutura dialética da *PO* é muito semelhante à de Hegel. Para Torres (2003, p. 204), os dois autores partem da mesma premissa; a situação da servidão, não obstante a percepção que a consciência tem da servidão, tanto como um fato social e concreto, quanto na formação do ser genérico. Vejamos:

Em Hegel, Freire encontra as fontes de uma análise da situação de opressão e a elabora em relação à prática pedagógica. Hegel descreve a gênese intersubjetiva originária da opressão. Freire descreve e analisa o desenvolvimento social dos mecanismos de opressão como formas de subordinação da consciência, ou seja, como servidão social ou, simplesmente, como “coisificação”. A diferença importante aqui entre Hegel e Freire será, e com razão, a superação da positividade da negação determinada hegeliana na Pedagogia do Oprimido.

Para Torres, Freire rompe com o pensamento hegeliano, quando afirma que a superação das contradições é um processo lógico e que, após o estranhamento, virão a reconciliação e a síntese. Ele descreve essa diferença:

As diferentes formas de consciência que Freire identifica, particularmente em seus trabalhos dos anos 60 e 70, não são etapas de desenvolvimento de uma Razão imaginária à procura da sua própria racionalidade. Claramente, para Freire, a educação não pode ser reduzida à construção

de premissas para argumentação lógica. Se a educação é o ato de conhecer, deve ir além da razão e chegar à prática. Deve mover-se para além das restrições do iluminismo e do idealismo, e mesmo para além da experiência vivida, e alcançar a emancipação e a libertação utópicas. Sim, a educação é o ato da razão (teórica e prática), mas um ato político da razão. (TORRES, 2003, p. 206)

Torres acrescenta que Freire assume que a educação é peça fundamental que colabora com o oprimido no processo de sua libertação, nas palavras do autor, em sua “organização social.” (p.2)

Em seu livro *Conscientização*, Freire (1980) aprofunda-se no significado da práxis da libertação. Ele nos coloca questões para reflexão. A primeira é a da opressão. Segundo Freire (1980, p. 57 e p. 58), ninguém melhor do que os oprimidos para compreender a realidade opressora. Os oprimidos só conseguirão sua liberdade, procurando-a em sua práxis e reconhecendo nela que é necessário lutar para consegui-la. Ele nos faz uma alerta para a contradição existente nesse processo: que o oprimido não se converta num opressor. Outra questão levantada é que, nesse processo, muitos oprimidos buscam fazer a revolução em benefício próprio, pois “a sombra de seu opressor projeta-se continuamente sobre eles”. Para Freire (1980, p. 58-59, grifos do autor):

Se o que caracteriza os oprimidos é a sua subordinação à consciência do amo, como afirma Hegel, a verdadeira solidariedade supõe que se combata a seu lado para transformar a realidade objetiva que fez deles “seres para o outro”. O opressor não é solidário para com o oprimido senão quando deixa de olhá-los como categoria abstrata e os vê como pessoas injustamente tratadas, privadas de suas palavras, de quem se abusou ao venderem seu trabalho; quando cessa de fazer gestos piedosos, sentimentais e individualistas e arrisca um ato de amor. A verdadeira solidariedade não se encontra senão na plenitude deste ato de amor, em sua relação existencial, em sua práxis.

Freire considera que somente os oprimidos podem libertar seus opressores, libertando a si mesmos, e nos coloca também a questão da dependência: existe uma relação intrínseca entre dependência e cultura do silêncio:

Desta maneira, a tarefa fundamental dos países subdesenvolvidos – o compromisso histórico com seus povos – é superar sua “situação limite” de sociedades dependentes, para converterem-se em seres para – mesmos. Sem isto, estas sociedades continuarão a experiência da “cultura do silêncio”, que, havendo resultado das estruturas de dependência, reforça estas mesmas estruturas. Há, portanto, uma

relação necessária entre dependência e “cultura do silêncio”. Ser silencioso não é ter uma palavra autêntica, mas seguir as prescrições daqueles que falam e impõem sua voz. Alcançar o estado de “ser para si mesmo” representa para as sociedades subdesenvolvidas o que eu chamo de possibilidade “não –experimentada.” (FREIRE 1980, p.62)

Freire (1980, p. 63) reporta-se a uma reflexão importante para ele sobre o desenvolvimento: libertação é uma possibilidade que ainda não foi experimentada, e a modernização traz consigo a “invasão cultural” que deforma o ser da sociedade invadida, a qual chega a ser uma espécie de caricatura de si mesma. Ele faz um estudo da cultura do silêncio que, instaurada na América Latina, faz parte de um conjunto maior: ela nasce da relação do Terceiro Mundo com a metrópole.

As relações entre o dominador e o dominado refletem o contexto social amplo, mesmo sob aspecto pessoal, e supõem que os dominados assimilem os mitos culturais do dominador. Do mesmo modo, a sociedade dependente absorve os valores e o estilo de vida da sociedade da metrópole, posto que a estrutura dessa última manipula a sociedade dependente. Daí resulta o dualismo da sociedade dependente, sua ambiguidade, o ser e o não ser ela mesma, assim como a ambivalência que caracteriza sua longa experiência de dependência, expressa numa atitude de atração e de repulsa pela sociedade metropolitana. (FREIRE, 1980, p. 64).

Também no livro *Conscientização*, Freire (1980, p.58) retoma Fromm para falar de sua proposta de libertação. Sua perspectiva é a de que os homens se libertam em comunhão. O oprimido tem uma dependência emocional do opressor, e essa dependência pode ser necrófila, de destruição da vida. Essa referência a Fromm retoma a concepção de Freire sobre a luta que o oprimido deve travar para exercer sua liberdade. Nesse sentido, a luta também deve ser dialógica e coletiva, resistindo a uma mera existência de autômato:

Desde o começo mesmo da luta pela humanização, pela superação da contradição opressor-oprimido, é preciso que eles se convençam que essa luta exige deles, a partir do momento em que aceitam, a sua responsabilidade total. É que esta luta não justifica apenas ^{em} que passem ter liberdade para, criar e construir, para admirar-se e a aventurar-se. Tal liberdade quer que o indivíduo seja ativo e responsável, não um escravo, nem uma peça bem alimentada da máquina. Não basta que os homens não sejam escravos, se as condições sociais fomentam a existência de autômatos, o resultado não é amor a vida, mas amor à morte. (FREIRE, 2005, p. 62)

Ao mesmo tempo que vemos com clareza esse resgate da história que Fromm faz para explicar por que os homens temem a liberdade, vemos que Freire também faz um resgate do histórico brasileiro e, mesmo ele tendo reelaborado muito seu pensamento acerca da liberdade, vemos também uma proposta inovadora que visa a romper com o medo da liberdade, de Fromm, encontrando uma saída a este problema. Medo esse que pode ser rompido pela práxis revolucionária do oprimido, constituída, também, de uma ação dialógica com o ato de educar. Por isso, uma libertação em comunhão.

Após discorrer sobre a libertação dos oprimidos e sobre a realidade do oprimido e do opressor, Freire parte para um enfoque mais pedagógico, as relações educativas. Freire discorre sobre uma educação bancária a serviço da opressão e faz muitas referências a Fromm. Cabe aqui uma apresentação do assunto abordado por Freire, para entendermos as influências de Fromm.

A educação bancária, para Freire (2005, p. 67), é uma educação narradora, em que os educandos se assemelham a potes vazios que precisam ser preenchidos de conhecimento. Para esse tipo de educação, depositam-se valores e conhecimentos, estimulando a cultura do silêncio: “Na educação bancária, o saber é uma doação dos que se julgam sábios aos que se julgam nada saber”.

Segundo Freire (2005, p. 68), na educação bancária:

- a) O educador é quem educa, os educandos são educados;
- b) O educador é quem sabe; os educandos, os que não sabem;
- c) O educador é o que pensa; os educandos, os pensados;
- d) O educador é quem diz a palavra; os educandos, os que a escutam docilmente;
- e) O educador é o que disciplina; os educandos, os disciplinados;
- f) O educador é o que opta e escreve sua opção, os educandos, os que seguem sua prescrição;
- g) O educador é o que atua; os educandos, os que têm a ilusão de que atuam, na atuação do educador;
- h) O educador escolhe o conteúdo programático, os educandos, jamais ouvidos nessa escolha, se acomodam a ele.
- i) O educador identifica sua identidade do saber com sua autoridade funcional, que opõe antagonicamente à liberdade dos educandos; estes devem adaptar-se às determinações daquele;
- j) O educador, finalmente, é o sujeito do processo; os educandos, meros objetos.

A concepção de educação bancária partilha da visão de um caráter paternalista, dando o nome aos oprimidos de “assistidos”. Nessa visão, os oprimidos são pessoas marginalizadas que necessitam ser incluídas na sociedade. Porém, Freire contesta esta visão: para ele, essas pessoas nunca estiveram fora da sociedade, mas é a estrutura social que os oprime. Necessitaria, pois, o oprimido se reconhecer como “ser para si”, descobrindo sua visão de “ser mais”, humanizando-se. (FREIRE, 2005, p. 60 e p. 71). Porém, Freire acredita que, na busca por essa vocação, os oprimidos podem reconhecer a contradição dessa educação bancária e engajar-se na luta por sua libertação. Segundo Freire (2005, p. 74), o educador teme o diálogo, pois não percebe que “somente na comunicação tem sentido a vida humana”. Uma educação sem diálogo provoca uma superposição dos homens, que são reduzidos a coisas. Nesse sentido, Freire (2005, p. 74) utiliza mais uma vez o conceito de necrofilia, como observamos no trecho que segue:

Dela, que parte de uma concepção falsa dos homens – reduzidos a meras coisas, não se pode esperar que provoque o desenvolvimento do que Fromm chama de biofilia, mas o desenvolvimento de seu contrário, a necrofilia.

“Mientras la vida (diz Fromm) se caracteriza por el crecimiento de una manera estructurada, funcional, el individuo necrófilo ama todo que no crece, todo lo que es (?) mecánico. La persona necrófila es movida por um deseo de convertir lo orgánico em morgánico, de mirar La vida mecánicamente, como se todas as personas vivientes fuesen cosas. Todos os procesos, sentimientos y pensamientos de vida se transforman em cosas”.

Nessa parte de sua análise, Freire (2005, p. 75) recorre muitas vezes a Fromm, pois este descreve essa relação do ser humano, quando dele é tirado o direito de agir no mundo e de pensar sobre o mundo. Segundo Fromm, quando os homens se veem impedidos de atuar, eles sofrem. Esse sentimento faz com que se submetam a uma pessoa ou a um grupo com o qual se identifiquem. Vejamos a explicação que Freire encontra em Fromm para a utilidade da educação bancária:

A opressão, que é um controle esmagador, é necrófila. Nutre-se de amor à morte e não amor à vida. A concepção “bancária “ a que ela serve, também o é. No momento mesmo em que se funda em um conceito mecânico, estático, espacializado da consciência e em que transforma, por isto mesmo, os educandos em recipientes, em quase coisas, não pode esconder sua marca necrófila. Não se deixa mover pelo ânimo de libertar seu pensamento pela ação dos homens uns com os outros na tarefa comum de refazerem o mundo e de torná-lo mais e mais humano. (FREIRE, 2005, p. 75).

Podemos observar que Freire emprega o conceito de necrofilia de Fromm para falar sobre uma educação que molda e mortifica as pessoas, no sentido de aprisioná-las, de fazer com que não consigam ver a saída para tal opressão. Essa educação leva o homem ao ajustamento ao mundo, inibindo-o de criar e atuar. Nesse sentido, Freire também recorre à explicação que Fromm traz, no que diz respeito às pessoas procurarem grupos que lhes deem segurança.

Quando, porém, por um motivo qualquer, os homens se sentem proibidos de atuar, quando se descobrem incapazes de usar suas faculdades, sofrem.

Este sofrimento provém “do fato de terem perturbado o equilíbrio humano” (Fromm). Mas, o não poder atuar, que provoca o sofrimento, provoca também nos homens o sentimento de recusa à sua impotência. Tentam, então, “reestabelecer a sua capacidade de atuar” (Fromm).

“Pode, porém, fazê-lo? E como?”, pergunta Fromm. “Um modo, responde, é submeter-se a uma pessoa ou grupo que tenha poder e identificar-se com eles. Por esta participação simbólica na vida de outra pessoa, o homem tem a ilusão de que atua, quando, em realidade, não faz mais que submeter-se aos que atuam e convertem-se em parte deles.” (FREIRE, 2005, p. 75).

Por isso, segundo Freire (2005, p. 75 e p. 78), é que os oprimidos manifestam essa identificação com líderes carismáticos e manifestações populistas. Mas Freire tem uma proposta para a superação dessa educação. Para ele, a educação libertadora difere do ato de depositar ou narrar. Antes deve ser um ato cognoscente, em que o educador é um mediador do sujeito de uma educação problematizadora. Essa educação exige a superação da contradição educador-educando. E, assim, como nessa concepção ninguém se liberta sozinho, nas palavras do autor, ninguém educa ninguém, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo.

A educação como prática da liberdade, ao contrário daquela que é prática da dominação, implica a negação do homem abstrato, isolado, solto, desligado do mundo, assim também como a negação do mundo como uma realidade ausente dos homens (FREIRE, 2005, p. 81). E, por isso, o que era antes fatalismo cede lugar à busca pela transformação, e, aprofundando a retomada de consciência da situação, os homens são capazes de transformar a sua realidade histórica (FREIRE, 2005, p. 85).

Podemos ver que, nesse trajeto, na busca pela transformação da realidade, Freire escolhe o caminho da educação. Freire foge à posturas fatalistas, descrevendo na prática o que seria a libertação dentro da sociedade capitalista. E essa forma prática envolve desde a ação dialógica, as confluências objetivas e subjetivas que ele descreve, até a escolha que o professor faz de seus conteúdos. Freire pensa uma revolução pelo diálogo. Mas não qualquer diálogo, um diálogo onde os oprimidos tenham voz e possam se articular, conhecer e reconhecer formas de luta contra opressão, se conscientizando desta para superá-la. Revolução que pode e deve iniciar-se com os oprimidos. Por isso, negar o diálogo é ter medo da liberdade.

Uma vez mais quero afirmar que não há dicotomia entre diálogo e ação revolucionária. Não há uma etapa para o diálogo e outra para a revolução. Ao contrário, o diálogo é a própria essência da ação revolucionária...Na teoria desta ação, os atores conduzem às atividades de maneira intersubjetiva sobre um objeto – a realidade que os mediatiza – tendo como objetivo a humanização dos homens. (FREIRE, 1980, P.84-85)

Se analisarmos a proposta educacional de Freire, perceberemos que sua principal preocupação é fazer com que os oprimidos, como categoria de classe e histórica, se libertem. Reportando-nos a obras posteriores à análise social que ele nos traz em *Educação como prática da liberdade* (1971), podemos perceber um avanço na construção de sua proposta de libertação humana.

No livro *Ação cultural para a liberdade*, Freire (1979) nos apresenta a conquista da alfabetização como uma ação para a libertação. Voltando-nos à época em que

Freire compartilha seu método, em que um terço da população não era alfabetizada, entendemos o porquê de o autor apontar a educação como uma ferramenta para a libertação. E este é um outro momento, um momento em que Freire discorre sobre esta práxis libertadora.

Freire inicia discorrendo sobre a educação de jovens e adultos. Sobre a visão ingênua que alguns têm de tratar o analfabetismo, como se fosse uma erva daninha. Para Freire (2002, p.18), “uma visão crítica é aquela em que o analfabetismo não é uma erva daninha, e sim a expressão de uma ordem social injusta”.

Freire analisa que os homens são seres históricos, capazes de optar e decidir, diferentemente dos animais, que têm uma rotina instintiva. O ser humano faz escolhas, projetos e os concretiza. Faz opções de valor. Nesse sentido, a alfabetização de adultos deve ser analisada de tal forma que se reconheçam nos métodos suas opções, sua visão de mundo, sua filosofia.

Mediante questões distorcidas acerca do analfabetismo, Freire (2002, p. 57) nos traz a reflexão de que a classe oprimida só superará a condição de explorada pela transformação radical da sociedade. Em suas palavras:

... o processo de alfabetização como ação cultural para a libertação é um ato de conhecimento em que os educandos assumem o papel de sujeitos cognocentes em diálogo com o educador, sujeito cognoscente também. Por isso, é uma tentativa corajosa de desmitologização da realidade, um esforço através do qual, num permanente tomar distância da realidade em que se encontram mais ou menos imersos, os alfabetizados dela emergem para nela inserir-se criticamente. (FREIRE, 2002, p. 58).

Outro aspecto abordado por Freire (2002, p. 64) é a introjeção de valores da cultura dominante. Para ele, isso é um fenômeno cultural e social, e sua extrojeção demanda uma ação revolucionária da sociedade. Isso seria decorrência de uma ação cultural:

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 essa extrojeção. (FREIRE, 2002, p. 64-65).

Freire reconhece em sua pedagogia uma força motriz utópica. Utópica, necessariamente, por não prever um futuro, mas a serviço das classes oprimidas, faz-se na prática social. Para Freire (2002, p. 72), “os oprimidos devem encontrar em sua realidade histórica os caminhos de ida e volta e o desvelamento da realidade, na prática dirigida de sua transformação.” E continua:

Vista assim, a conscientização não se dá antes ou depois da alfabetização. Ela se dá neste como na post-alfabetização ou em atividades de educação política envolvendo analfabetos e não necessariamente ligadas a um esforço alfabetizador. (FREIRE, 2002, p. 72)

E, nesse caminho para a conscientização, Freire nos apresenta o que ele classifica como níveis de consciência que o indivíduo, obviamente influenciado pela cultura e por questões sociais do meio onde vive, desenvolve. Esses níveis de consciência são conceitos-chave para entendermos o processo de conscientização e a proposta de seu livro, que é o desenvolvimento de uma ação cultural para a libertação. Freire retoma, neste livro, os níveis de consciência descritos em outros trabalhos para relacionar com os escritos de Fromm: “A consciência crítica não se constitui através de um trabalho intelectualista mas na práxis – ação e reflexão” (FREIRE, 2002, p. 96)

Ao falar da consciência ingênua, Freire (2002, p. 97) cita Fromm, discorrendo sobre o “irracionalismo” mitificante. Freire afirma que, segundo o psicanalista Michael Maccoby, assistente de Erich Fromm, as pesquisas sugerem uma relação entre a mitificação da tecnologia e as atitudes necrófilas. Freire faz menção a Fromm para falar da utopia revolucionária que é biofílica, pois tende a ser dinâmica, não estática, ao vivo e não ao morto. Freire cita Fromm mais uma vez, para nos trazer o conceito de biofilia e necrofilia, e aborda o conceito de necrofilia para descrever as atitudes dos reacionários. Vejamos o que Fromm (apud FREIRE, 2002, p. 93) sinaliza:

Necrofílica, a rigidez reacionária prefere o morto ao vivo: o estático ao dinâmico; o futuro como repetição do presente ao futuro como aventura criadora; as formas patológicas de amor ao amor verdadeiro; a esquematização fria à emoção da vida; o gregarismo à verdadeira comunhão; a organização dos seres humanos como objetos e não estes se organizando como sujeitos; os mitos que são impostos aos valores encarnados; às prescrições à comunicação; os “slogans” aos desafios.

Freire encontra no conceito de biofilia e necrofilia de Fromm uma rica chave interpretativa para descrever a atitude do ser humano que busca a liberdade, que toma a consciência crítica para torná-la uma consciência de classe, porque ama a vida, ama construir. Vemos este conceito permeando os três livros analisados neste trabalho, a saber “*Educação como prática da Liberdade*”, “*Pedagogia do Oprimido*” e “*Ação cultural para a libertação*”.

Outra aproximação entre o pensamento de Freire e a Escola de Frankfurt, consiste, especificamente, em uma das elaborações de Theodor Adorno, no que diz respeito à coisificação do homem, à perda de sua “consciência” como sujeito histórico:

Se fosse obrigado a resumir em uma fórmula esse tipo de caráter manipulador - o que talvez seja equivocado, embora útil à compreensão – eu o denominaria de o tipo da consciência coisificada. No começo, as pessoas desse tipo se tornam, por assim dizer, iguais a coisas. Em seguida, na medida em que o conseguem, tornam os outros iguais a coisas. (ADORNO, 1995, p. 130)

Freire escolhe o método histórico para elucidar a questão dos oprimidos. Para ele, estes vivem um fatalismo, fruto de uma situação histórica. Ele destaca a relação do indivíduo com sua visão de Deus:

Quase sempre este fatalismo está referido ao poder do destino ou da sina ou fado – potências irremovíveis – ou a uma distorcida visão de Deus. Dentro do mundo mágico ou místico em que se encontra a consciência oprimida, sobretudo camponesa, quase imersa na natureza encontra no sofrimento, produto da exploração em que está, a vontade de Deus como se Ele fosse o fazedor desta “desordem organizada”. (FREIRE, 2005, p. 55)

Freire trata essa relação como de uma consciência oprimida em construção histórica e dialética e simplesmente como um medo da liberdade. O problema está, para Freire, na consciência humana e não na crença em Deus, não sendo, por conseguinte, essa crença uma fuga à liberdade.

Freire não somente pensa a liberdade; ele acredita que afirmar que os homens são pessoas e, como pessoas, devem ser livres, mas não fazer nada para que

esta afirmação se torne realidade, sem dúvida é uma comédia (FREIRE, 1980, p. 59). E é em razão dessa postura e dessa mudança social desejada que ele se debruça em seus escritos. Observamos essa construção entrelaçada com o pensamento de Fromm para descrever muitos conceitos. Para aprofundarmos a discussão percorri outros trabalhos de Freire, e um deles é o livro *Conscientização* (1980), que já nos indica no tema mais um conceito muito utilizado pelo autor.

Freire em seu livro: *Conscientização* (1980) dedica um dos capítulos para discorrer sobre a práxis da libertação. Freire nos traz três palavras-chaves para compreendermos a luta que o ser humano deve travar por sua liberdade. São elas a opressão, a dependência e a marginalidade.

Este livro vem retomar questões escritas no livro *Pedagogia do Oprimido*, fazendo uma síntese de seu pensamento.

Segundo Freire, os oprimidos não obterão a liberdade por acaso, senão procurando –a em sua práxis e reconhecendo nela que é necessário lutar para consegui-la. (p.57.)

Freire(1980) traça então, linhas de ação. A primeira delas é uma relação pedagógica. Segundo Freire, “nas sociedades em que a dinâmica estrutural conduz à escravização de consciências a pedagogia dominante é a pedagogia das classes dominantes”. (p.77).

Para Freire, é por meio de uma educação alienante, que a classe dominante impõe seu saber enquanto “legítimo” às classes dominadas. Desse modo, serve esta educação como ferramenta para legitimar o status quo. Por isso “uma educação como prática da liberdade requer uma pedagogia do oprimido.” (p.76).

O método reside no processo de mudança de consciência – a conscientização. Freire nos explica esta questão

O método gera um processo de mudança e termina por identificar-se com ele, posto que a pedagogia coincide com um estilo muito exato de prática social, o da tomada de consciência, ou melhor, o da conscientização. Certamente, esta objetivação - condicionada pela posição que o indivíduo ocupa na sociedade – pode alcançar diferentes níveis: a superação de uma atitude mágica dá, gradualmente, primeiro uma opinião vaga – frequentemente tomada de outrem-, depois uma

preensão não crítica dos fatos e, enfim, no caso da conscientização, uma captação correta e crítica dos verdadeiros mecanismos e fenômenos naturais ou humanos. (FREIRE, 1980,P.77)

Qualquer que seja, o grau de apropriação, o processo deve estar imbricado na conjuntura social em que o indivíduo vive.

E esta educação a que Freire quer explicar e construir, por ser parte de um processo, não poderá ser neutra. Na medida em que vão conscientizando-se , transformam sua situação.

Segundo Freire (1980), o educador tem suas próprias ações, e as mais perigosas para a ação da liberdade são aquelas que se transmite sob a cobertura da autoridade pedagógica sem reconhecerem-se como ação.p.71

Podemos observar que, na perspectiva do pensamento freireano, importa esclarecer o significado dessa educação libertadora. Consideramos importante salientar aqui como Freire resume esta ação libertadora:

A ação libertadora deve reconhecer esta dependência como um ponto frágil e tratar de transformá-la em independência, graças à reflexão e à ação. Contudo, até mesmo líderes bem intencionados são capazes de conceber a independência como um presente. A libertação dos oprimidos é uma libertação de homens, não de coisas. Consequentemente, da mesma forma em que a pessoa não se liberta apenas por seus esforços pessoais , assim não pode ser libertada pelos outros. A libertação-fenômeno humano- não pode ser obtida por seres semi-humanos. Toda vez que se trata os homens como seres semi-humanos estes se desumanizam. E quando os homens já estão desumanizados por causa opressão que sofrem, não se pode empregar para sua libertação métodos desumanizantes. (FREIRE, 1980, p.85)

Vê se então, que para Freire, a libertação do oprimido se dá pelo diálogo, pois só este pode trazer a conscientização, e esta por conseguinte, converter-se em ação cultural para a libertação.

Freire quer nos trazer com isso, o caráter eminentemente pedagógico da luta, da revolução.

Dessa forma, conseguimos compreender melhor o seu método, que consistia em denunciar a realidade, no nível da alfabetização e pós alfabetização. Por isso,

problematizava questões existenciais dos educandos projetando imagens (cenas do cotidiano), escolhidas de acordo com a temática abordada, trabalho, condição humana, etc. para assim, problematizar e desvelar sua condição. Daí então, aprofundando este saber, conduzir assim à conscientização. (p.89).

“Se a auto inserção crítica na realidade, ou melhor, sua conscientização, faz com que sua apatia se transforme num estado utópico de denúncia e anúncio, parece viável”. (p.89).

Sendo assim, para Freire (1980):

A conscientização é mais do que uma simples tomada de consciência. Supõe, por sua vez, o superar da falsa consciência, quer dizer, o estado de consciência semi-intransitivo ou transitivo ingênuo, e uma melhor inserção crítica da pessoa conscientizada numa realidade desmistificada. (p.90)

Cabe aqui, destacar também, que Freire pensa em uma ação cultural para a liberdade, esclarecendo que, esta ação constitui-se na conscientização. Segundo Freire (1980)

“Empreendem-se revoluções para libertar o homem, precisamente por que os homens podem saber que são oprimidos e ser conscientes de sua realidade opressora na qual vivem. (p.95)

Em seu livro *Educação e mudança* (1979) ,26 ed. Freire retoma muitos assuntos discutidos até aqui, porém nos dando novos elementos para compreensão do que de fato seria uma educação para a liberdade.

Freire nos traz uma análise do sentido da educação na mudança social. Consideramos que este livro muito contribuiu para que eu pudesse concatenar e compreender melhor alguns conceitos freireanos, por isso gostaríamos de trazer aqui o que considero primordial para complementar o que já foi descrito até aqui. Em *Educação e mudança* (1979) Freire expõe o compromisso do ser humano em construir sua libertação. O autor continua utilizando algumas ideias frommianas e as cita para discorrer sobre a questão da frustração do indivíduo.

Freire nos traz a seguinte temática: O compromisso profissional com a sociedade, para então discutir o que seria esse “compromisso”.

Para Freire:

Somente um ser que é capaz de sair de seu contexto, de “distanciar-se” dele para ficar com ele; capaz de admirá-lo para, objetivando-o, transformá-lo e transformando-o, saber ser transformado pela sua própria criação; um ser que está sendo num tempo que é só seu, um ser histórico, somente este é capaz, por tudo isto, de comprometer-se. (FREIRE, 1979), P.17.

Podemos observar, que sua análise parte novamente de uma concepção de homem como alguém com poder de transcender no tempo e transformar sua realidade. Para Freire (1979) “ esta realidade proibitiva ou não de pensar e do atuar autêntico, é criação dos homens.” (p18). Então, sendo esta realidade histórica, criada pelos homens, não pode ela se autotransformar, mas, segundo Freire “os homens que criam são os mesmos que podem seguir transformando”. (p.18).

Para Freire, na medida em que o homem atua encontra obstáculos, mas pode com ação e reflexão, superar tais obstáculos. Freire faz referência à Erich Fromm, sobre o que o autor afirma no livro “O coração dos homens”, para dizer que, quando os homens não conseguem superar tais obstáculos sente-se frustrado. Sendo o assunto – o compromisso do ser humano, Freire (1979) diz que:

O compromisso com a existência humana só existe no engajamento com a realidade, de cujas “águas” os homens verdadeiramente comprometidos ficam “molhados”, ensopados. Somente assim, o compromisso é verdadeiro. (p.19).

Para Freire, o verdadeiro compromisso é a solidariedade.

Este compromisso, segundo Freire, enfrenta obstáculos e se desfaz com a alienação. Para combatê-la é necessário ao homem conhecer a realidade em que atua, refletindo e não buscando formas reduzidas ou “importadas” para resolver as questões sociais que se apresentam. A preocupação de Freire aqui é dar respaldo a uma educação que faça diferença na mudança social.

A educação é uma resposta da finitude da infinitude. A educação é possível para o homem, por que este é inacabado e sabe-se inacabado. Isto leva-o à sua perfeição. A educação, portanto, implica uma busca realizada por um sujeito que é o homem. O homem deve ser sujeito de sua própria educação. Não pode ser o objeto dela. Por isso, ninguém educa ninguém.(FREIRE, 1979,P.28-29)

E esta é a preocupação constante de Freire: que a educação possa levar a uma mudança social. Neste mesmo livro, ele nos explica qual seria o papel do trabalhador no processo de mudança.

Para Freire (1979), é preciso que o trabalhador se preocupe em compreender que a estrutura social é obra dos homens e sua estrutura também o é.(p.48).

Isso significa, que sua tarefa fundamental é a de serem sujeitos e não objetos de sua transformação. Sendo assim, deve este trabalhador, fazer sua opção.

Deste modo, a opção feita pelo trabalhador social irá determinar tanto o seu papel como seus métodos e suas técnicas de ação. É uma ingenuidade pensar em seu papel abstrato, num conjunto de métodos e técnicas neutras para uma ação que se dá entre homens, numa realidade em que não é neutra. Isso só seria possível se fosse possível um absurdo: que o trabalhador social não fosse um homem comprometido com os demais aos mesmos condicionamentos da estrutura social, que exige dele como dos demais uma opção frente às contradições constitutivas da estrutura . (freire, 1979,p.49)

Esta mudança de percepção, e o encontro com o seu “ser mais” é uma mudança que não teme à liberdade. Segundo Freire (1979): “A mudança não é algo exclusivo de alguns homens, mas daqueles que a escolhem”.p.52

Freire não está se referindo à uma mudança de percepção como algo idealizado e nem de maneira mecanicista, mas o homem pode adquirir esta percepção participando de sua realidade. Segundo Freire (1979), a mudança de percepção não é outra coisa senão a substituição de uma percepção distorcida da realidade por uma percepção crítica da mesma.(p.60)

Podemos perceber que, Freire segue utilizando Fromm para elucidar seu pensamento sobre como superar a situação de opressão dos oprimidos para que de fato possam ser libertos. Esta liberdade só tem sentido para Freire na perspectiva de uma construção de uma práxis libertadora, como podemos observar nas descrições acima. Freire não acredita na libertação pela autoconsciência individual, ou no fato do ser humano buscar compreender o que

é melhor para seu “bem estar” individual. Ele está preocupado com a libertação coletiva, com o desvelar da realidade opressora, com a luta concreta, relacionando subjetividade com objetividade.

Procuramos apresentar neste capítulo, como Freire constrói seu caminho para a libertação, caminho este que é pedagógico, mas que apresenta momentos diferentes – o primeiro, o de desvelar a opressão comprometendo com a práxis e o segundo de uma pedagogia de permanente libertação, a pedagogia do oprimido.

Freire utiliza Fromm para discorrer sobre as facetas da violência, mas avança, no sentido de atribuir esta violência a que sofrem os oprimidos, como fruto de uma ordem social injusta. Fromm, por sua vez, quer compreender o que fez o homem ficar impotente diante das atrocidades históricas, como o nazismo, por exemplo. Freire, ao mesmo tempo em que segue esse caminho de compreender, acredita na construção de uma sociedade que pode superar as contradições históricas existentes coletivamente.

CONCLUSÃO

Ao tratar da questão da liberdade em *Educação como prática da liberdade*, Freire faz referência a todo o processo pelo qual o Brasil passava na época, década de 1960, a fase de transição de uma sociedade fechada (antidemocrática) a uma sociedade aberta.

Em *Pedagogia do oprimido*, Freire (2005, p. 58) faz menção a Fromm para discorrer sobre um dos agravos à liberdade: “É esse caráter de dependência emocional e total dos oprimidos que os pode levar a manifestações que Fromm chama de necrófilas. De destruição da vida. Da sua ou da do outro, oprimido também”. Não obstante, nesse mesmo livro, o autor fala da relação opressor-oprimido, referindo-se ao fato de que, muitas vezes, ao livrar-se da dominação, o oprimido passa a ser opressor. Vemos nisto uma estrita ligação com a ideia de Fromm, em *O medo à liberdade*. Vejamos as citações de Fromm e Freire, respectivamente, que confirmam esse encontro:

Enquanto uma classe lutava por se libertar da dominação, ela própria acreditava estar lutando pela liberdade humana, e, assim, era capaz de apelar para um ideal – o anseio de liberdade que existe arraigado em todos os oprimidos. Na longa e praticamente contínua batalha pela liberdade, contudo, as classes que lutavam contra a opressão em determinada fase, uma vez obtida a vitória, enfileiravam-se ao lado dos inimigos da liberdade para defender novos privilégios. (FROMM, 1960, p. 13).

Freire também destaca essa problemática, citando o *Medo à liberdade*, de Fromm: muitos, antes eram oprimidos, quando conseguem libertar-se, tornam-se os mais duros opressores. Freire explica que isso ocorre porque a situação concreta de opressão não foi mudada, não houve um processo educativo para essa mudança.

Nesses moldes, observando a referência a Fromm em *Pedagogia do oprimido* e o caráter dessa obra e sua fase, Erich Fromm pode ser considerado um referencial de relevância para Freire, especialmente em dois momentos distintos e cruciais de sua obra.

No livro organizado por Gadotti, *Paulo Freire: uma biobibliografia*, (1996, p. 163) há alusão a uma mudança epistemológica que teria ocorrido em Freire, do livro *Educação como prática da liberdade* para *Pedagogia do oprimido*.

O deslocamento das teses epistemológicas reflete-se também na mudança das fontes inspiradoras e bibliográficas da *Educação como prática da liberdade* (Scheler, Ortega y Gasset, Mannheim, Wright, Mills, Wintehead etc.) para a *Pedagogia do Oprimido* (Marx, Lênin, Mao, Marcuse etc.) o que não significa que as primeiras tenham se tornado irrelevantes. Essas mudanças têm significativas implicações em relação ao entendimento e ramificações de determinados conceitos-chave: o conceito de transformação em *Educação como Prática da Liberdade* significa participação e integração no sistema democrático, isto é, uma espécie de concepção liberal. Na *Pedagogia do Oprimido* e ensaios subseqüentes, transformação inclui a possibilidade de subversão e revolução, isto é, uma opção e uma prática política “radical”.

Mesmo com a mudança epistemológica do livro *Educação como prática da liberdade*, para o livro *Pedagogia do oprimido*, com a inclusão de conceitos novos, como o de classe, o de opressor e o de oprimido, Freire não rompe com as influências de Fromm e agrega suas análises e contribuições, principalmente no que se refere à construção do conceito de libertação.

Temos, como destaque, que Freire vê a libertação humana em dois momentos: O primeiro, de desvelar a opressão, comprometendo-se com a práxis; e o segundo, a construção de uma pedagogia dos homens/oprimidos, a qual deveria estar, necessariamente, em constante libertação. A práxis torna-se o elemento fundamental da proposta freireana, assim mesmo, neste novo quadro conceitual, Freire não deixa de lado os elementos que ele chama de “consciência opressora” recorrendo ainda Fromm aos conceitos de *biofilia* e *necrofilia*, para explicar a violência do opressor sobre os oprimidos.

Fromm pensa em como seria um mundo onde exista a liberdade, e Freire também coaduna com este pensamento, porém, para Freire, nada fazer para que a liberdade se concretize é uma farsa. Nisto, vemos o diferencial de Freire: a proposta de uma educação libertadora.

Vimos no livro *Conscientização* (FREIRE, 1980), um amplo sentido de liberdade para Freire. O autor compreende a liberdade como processo educativo, reflexivo e emancipador. Esta liberdade não é somente uma liberdade individual, pois para o autor, os homens libertam-se em comunhão, compreendendo, então, que a liberdade tem como finalidade e causa a transformação social - a revolução cultural.

Diferentemente de Fromm, que não precisa, com maior detalhamento, propostas concretas de mudança, fica nesse livro mais claro o sentido de uma conscientização empenhada politicamente em libertar o ser humano de um sistema opressor e excludente. Mas cabe ao ser humano reconhecer-se como oprimido e empenhar-se nessa luta.

Percebemos que, embora Freire tenha repetido reiteradamente alguns temas em todos os seus escritos, avançando progressivamente em sua análise, o tema liberdade permanece como assunto central.

Sua concepção de homem aparece relatada e exemplificada em todos os livros aqui mencionados. Não obstante, a busca desse ser humano por liberdade e a proposta para que ela seja alcançada, construindo para isso um caminho, são o escopo maior de sua obra. Esse caminho não é algo dado, é construído com conscientização – outro tema muito abordado pelo autor. A conscientização leva à práxis, e, para Freire, não há práxis revolucionária sem teoria revolucionária. Vemos aí uma clara influência marxista em seus escritos, já mencionada e elucidada anteriormente. E por ser a conscientização algo tão importante nesse processo, é que Freire buscou a fundo discutir. Ele caracterizou os níveis de consciência como transitiva, intransitiva e transitivo-crítica, trazendo-nos a ideia de que a mudança de mentalidade é caracterizada também pela historicidade do período vivido.

Vemos que Freire avança em seu pensamento acerca da liberdade, quando se aprofunda em tais níveis de reflexão, trazendo uma proposta educativa para que o indivíduo, como ser social, possa, em comunhão, buscar meios de libertar-se da opressão social.

Borghetti, em sua tese de doutorado (2013), nos traz uma pesquisa sobre o entrelaçamento do pensamento de Paulo Freire e Erich Fromm, especificamente no que tange ao conceito de liberdade. Borghetti reconstrói o pensamento de Freire, utilizando, além dos livros do autor, as anotações escritas nos seus livros pessoais do autor, encontrados no Instituto Paulo Freire.

Para Borghetti (2013, p. 244), em *Educação como prática da liberdade*, a liberdade é definida como fenômeno relacional e político, opondo-se à ideia de liberdade sinônima de soberania e da habilidade de tornar manifestas ao mundo as escolhas interiores da vontade. Nesse ponto, encontramos no autor uma leitura aproximada do que temos tentado fazer, no sentido de entender a liberdade em Freire.

Porém, falando do livro *Pedagogia do oprimido*, Borghetti (2013, p. 245) diz:

Em *Pedagogia do Oprimido*, Freire assume um posicionamento utopista misturando-se a posições marcadas pelo marxismo, perdendo a originalidade inicial que diferenciava e, ao mesmo tempo, justificava seu posicionamento proporcionando-lhe certa estabilidade de julgamento teórico em sua proposta educativa. Assume certo viés “positivista”, ao tentar justificar seu posicionamento, tomando como base de sustentação teórica o marxismo científico, afastando-se de suas bases teóricas originárias, bem enfatizadas em seus escritos anteriores a esta obra. Neste sentido, foi vítima de um processo histórico iniciado no século XIX que, segundo Massimi (2012), desconsideraria o saber acumulado ao longo dos séculos na história ocidental, em detrimento da aplicação do método científico.

Temos, aqui neste trabalho, um pensamento diferente do descrito neste ponto da tese de Borghetti. Compreendemos, sim, uma mudança teórica nos escritos freireanos, a partir do livro *Pedagogia do oprimido*, porém de nenhuma forma essa mudança teórica enfraquece seu pensamento. Freire encontra, no materialismo histórico, respostas e questionamentos à situação do conflito de classes existente ao longo da história nas mais diversas sociedades, fazendo do binômio *oprimido/opressor* suas novas categorias, a partir das quais constrói seu renovado construto conceitual. Freire extrapola o âmbito de Homem, na perspectiva,

sobretudo, individual-psicológica, característica marcante de *Educação como prática da liberdade*.

Ao dizer que esta mudança implica numa certa falta de *originalidade* e *viés positivista*, sem aprofundar de maneira ampla tais considerações, Borghetti incorre em uma atitude problemática, pois recai no que chamamos de conhecimento preconcebido, preconceito. Ou seja, não detalha os porquês de sua crítica, restringindo-se apenas a afirmar algo, sem demonstrar a verdade dos fatos ou argumentos, como se isso fosse suficiente para justificar a opinião. O positivismo, em sua origem, buscava alcançar as leis gerais da sociedade, no caso de Comte, e posteriormente compreender os fatos sociais, como diria Durkheim. Nos dois casos as verdades não eram óbvias em si mesmas: tinham de ser encontradas, achadas e daí assumidas. Outros autores, estudiosos do pensamento freireano, também têm opinião similar a nossa:

Por outro lado, Paulo Freire, como vimos em seu método histórico, tem um modo dialético de pensar, não separando teoria e prática como faziam os positivistas clássicos. Em sua obra, teoria, método e prática formam um todo, guiado pelo princípio da relação entre o conhecimento e o conhecedor, constituindo portanto, uma teoria do conhecimento e uma antropologia nas quais o saber tem um papel emancipador. (GADOTTI, 1996, p. 85).

Em outro momento de seu texto, Borghetti (2013, p. 245) afirma que os escritos posteriores a *Pedagogia do oprimido*, analisados em sua tese, estão sob influência marxista, e a liberdade aparece como um ato social utópico de mútua libertação de oprimidos e opressores.

Como Freire não encontra explicações suficientes na psicologia pragmatista e behaviorista, difundidas nas idéias educacionais de então, acaba apoiando-se em categorias marxistas de compreensão da sociedade, distanciando-se da filosofia existencialista, base que sustentou seus primeiros escritos, fragilizando aquilo que poderia ter sido inovador em seu pensamento: a tentativa de propor uma educação genuinamente brasileira, capaz de integrar passado e presente. (BORGHETTI, 2013, p. 253).

Consideramos aqui que o real motivo de Freire buscar em Marx alguns conceitos e explicações não foi, de maneira nenhuma, a fragilidade da psicologia ou de qualquer linha teórica. Nas palavras do próprio Freire, o que o fez recorrer a Marx

em seus escritos foram as demandas da própria realidade. Freire não recorre a Marx para explicar a realidade, mas, antes, observando a estrutura e as condições da realidade imposta, encontra em Marx respostas aos seus anseios. Assim sendo, de que maneira essa marca marxista tiraria o aspecto inovador de seu pensamento? Ao contrário, o fato de reconstruir, em termos nacionais e conceituais, as contribuições marxianas e marxistas, aliadas à filosofia sociológica psicanalítica de Fromm, a uma compreensão da dialética hegeliana, à forte influência cristã, etc., dá à sua obra mérito, não descrédito, pois o que vemos na obra de Freire não é um ecletismo¹ universalista, mas, sim, um método sintético e histórico – se, por um lado, com fontes internacionais, por outro, com a objetividade e a vibração de um brasileiro lendo o Brasil de seu tempo. Não transpondo conceitos, mas refazendo, adequando e suplantando os limites da teoria, para uma melhor abordagem científica.

Finalizamos este trabalho, mas de maneira alguma consideramos que é um estudo finalizado, há ainda muito a que se pesquisar na temática abordada.

Nossa perspectiva é de que, o educador necessita perceber as possibilidades de superação da realidade estabelecida, das relações de aprendizagem concretas, para assim, transformar não apenas os aspectos individuais, mas atuar em um projeto coletivo de libertação.

¹ Borghetti (2013, p. 251) deixa em aberto, em discussão, a possibilidade do ecletismo na obra de Freire. Como procuramos mostrar, somos contrários a esta posição.

Referências

ADORNO, T. *Educação e emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

BORGHETI, R. S. *O problema da liberdade nas obras de Paulo Freire e Erich Fromm*. Tese (Doutorado em Psicologia) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Ribeirão Preto, 2013.

FREIRE, A.M. *Paulo Freire: Uma história de vida*. São Paulo: Vila das letras, 2006.

FREIRE, P. *Educação como prática da liberdade*. Prefácio de Francisco Welfort. 30. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

_____. *Ação cultural para liberdade*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. *Conscientização*. 3. ed. São Paulo: Moraes, 1980.

_____. *Educação e atualidade brasileira*. 2 ed. São Paulo, Cortez, 2002.

_____. *Extensão ou comunicação*. Prefácio de Jacques Chonchol. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

_____. *Pedagogia do oprimido*. 44. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FREITAG, B. *A teoria crítica: ontem e hoje*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

FROMM, E.. *Análise do Homem*. 10 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

_____. *O medo à liberdade*. 7. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1960.

_____. *O dogma de Cristo: um estudo psicanalítico sobre a função psicológica da religião*, 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

_____. *Conceito marxista de homem*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1967a

_____. *O coração do homem*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1967b.

GADOTTI, M. (Org.). *Paulo Freire: uma biobibliografia*. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 1996.

MARRACH, S. *O olhar freireano sobre a história e a educação para a autonomia*. São Paulo: Unimep, 2007.

OLIVEIRA, M. *O conceito Frommiano de Homem*. Disponível em: <<http://www.Sbph.com.br>>. Acesso em: 20 nov . 2014, às 20h.

NOBRE, M. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

TORRES, C. A. (Org.). *Teoria crítica e Sociologia política da Educação*. São Paulo: Cortez; Instituto Paulo Freire, 2003.

ZANELLI, J. C. *Formação profissional e atividades de trabalho: a análise das necessidades identificadas por psicólogos organizacionais*. Tese de Doutorado, Faculdade de Educação, Unicamp. Campinas, 1992.

Obras consultadas:

- BOFF, L. Um dos fundadores da teologia da libertação. In: GADOTTI, M. (Org.). *Paulo Freire: uma biobibliografia*. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 1996. p. 497.
- DAMKI, I. R. *O processo de conhecimento na pedagogia da libertação: as idéias de Freire, Fiori e Dussel*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- _____. *Pedagogia da esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- _____. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996. (Coleção Leitura).
- _____. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. 7. ed. São Paulo: UNESP, 2000.
- _____. *Pedagogia da tolerância*. São Paulo: Unesp, 2005.
- FREIRE, P.; SHOR, I. *Medo e ousadia: o cotidiano do professor*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- FROMM, E. *Psicanálise da sociedade contemporânea*. 10. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- MARTIN, J. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- MESZÁROS, I. *A educação para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MORAES, R. A. *Mídia, política e Educação*. Disponível em: <http://www.geocities.com/aula_virtual>. Acesso em: 10 out. 2008, às 14h.
- PUCCI, B. A teoria da semicultura e suas contribuições para a teoria crítica da educação. In: PUCCI, B.; RAMOS-DE-OLIVEIRA, N.; ZUIN, A. Á. S. (Org.). *A Educação danificada: contribuições à Teoria Crítica da Educação*. Petrópolis, RJ: Vozes; São Carlos: Edufscar, 1998. p. 1-22.
- SOUZA, A. I. (Org.). *Paulo Freire: vida e obra*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2001.