http://doi.org/10.14393/REVEDFIL.v39a2025-77324

A dimensão ético-política da ontologia do Ser-mais em Paulo Freire

Damião Bezerra Oliveira[*]

Resumo: O objetivo da pesquisa foi reconstruir os aspectos fundamentais da ontologia freireana do Ser-mais, destacando nela a dimensão ético-política e algumas repercussões para se pensar a educação. O artigo resultou de investigação teórico-reflexiva sobre fontes bibliográficas, principalmente de Freire e Sartre. A abordagem pode ser considerada fenomenológica-existencial, em diálogo com a filosofia da práxis, que são duas concepções filosóficas influentes na constituição do pensamento de Paulo Freire, que delas se apropria, crítica e criativamente, de acordo com os interesses de uma práxis situada nos espaços e tempos existenciais dos sujeitos comprometidos com a política, a ética e a educação, como práticas de libertação. Por isso, o apelo da ontologia freireana se configura como compromisso dos sujeitos de se engajarem contra a opressão, que promove o ser-menos, a desumanização; e em prol da autoconstituição do Ser-mais em processo aberto e inacabado de exercício da liberdade.

Palavras-chave: Ontologia; Ser-Mais; Libertação; Ética; Paulo Freire.

[*] Doutor em Educação pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Professor na Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: damiao@ufpa.br. Lattes: http://lattes.cnpq.br/7717970084199162. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8247-8803.

The ethical-political dimension of the ontology of Being more in Paulo Freire

Abstract: The aim of this research was to reconstruct the fundamental aspects of Freire's ontology of being more, highlighting its ethical-political dimension and some of its implications for thinking about education. This article is the result of a theoretical-reflective investigation of bibliographical sources, primarily by Freire and Sartre. The approach can be considered phenomenological-existential, in dialogue with the philosophy of praxis, which are two philosophical conceptions that significantly influenced the development of Paulo Freire's thought. He critically and creatively appropriates these ideas in accordance with the interests of a praxis situated in the existential spaces and times of subjects committed to politics, ethics, and education as practices of liberation. Thus, the appeal of Freire's ontology is framed as a commitment of subjects to engage against the oppression that promotes being-less, dehumanization; and in favor of the self-constitution of being more in an open and unfinished process of exercising freedom.

Keywords: Ontology; Being More; Liberation; Ethics; Paulo Freire.

La dimensión ético-política de la ontología del Ser-más en Paulo Freire

Resumen: El objetivo de esta investigación fue reconstruir los aspectos fundamentales de la ontología freireana del ser-más, destacando en ella la dimensión ético-política y algunas de las repercusiones para pensar la educación. El artículo resultó de una investigación teórico-reflexiva sobre fuentes bibliográficas, principalmente de Freire y Sartre. El enfoque puede considerarse fenomenológico-existencial, en diálogo con la filosofía de la praxis, que son dos concepciones filosóficas influyentes en la constitución del pensamiento de Paulo Freire, quien se apropia de ellas de manera crítica y creativa, según los intereses de una praxis situada en los espacios y tiempos existenciales de los sujetos comprometidos con la política, la ética y la educación como prácticas de liberación. Por ello, el llamado de la ontología freireana se configura como un compromiso de los sujetos, de involucrarse contra la opresión que promueve el ser-menos, la deshumanización; y a favor de la autoconstitución del Ser-más en un proceso abierto e inacabado de ejercicio de la libertad.

Palabras clave: Ontología; Ser-Más; Liberación; Ética; Paulo Freire.

Considerações iniciais

Deve-se ressaltar, de início, em que sentido o termo ou a noção de ontologia se apresenta aqui. Não se adota a compreensão comum encontrável na tradição filosófica, em que se define "ontologia" como especulação acerca do ser como tal, podendo-se, nesse sentido, identificá-la à metafísica ou à metafísica geral (Aristóteles, 2002). Note-se, pois, que ao se falar de ontologia, soa a ideia de um estudo em que se busca a substância ou essência das coisas em geral, em possível contraposição a uma "fenomenologia", que se interessaria pela aparência dos fenômenos ou pelas coisas no modo como suas essências são apreendidas por um sujeito intencionalmente consciente (Abbagnano, 2001).

Freire não tratou sistematicamente de uma ontologia, embora se possa apreendê-la em suas obras, principalmente em *Pedagogia do Oprimido*. Na tarefa de aclaramento dos aspectos centrais da ontologia do Ser-mais, ir-se-á estabelecer aproximação da concepção de ontologia de Freire (1967, 1979, 2005, 2002, 2013) à ontologia de Sartre (1984, 1997), que se propôs a oferecer, como aparece no subtítulo de *O Ser e o Nada*, uma "ontologia fenomenológica", seguindo, de certo modo, Heidegger (1981, 2012), que mesmo tendo se proposto a retomar a questão do Ser como central à sua filosofia, não deixou de se dedicar, em *Ser e Tempo*, a apresentar uma "ontologia fundamental", na qual o ente humano – *Dasein* – assume o centro do palco do pensamento. Nas duas obras acima mencionadas, os autores pretendem questionar e superar a tradição metafísica ou onto-teo-lógica cuja origem sistemática pode ser encontrada em Aristóteles (Heidegger, 1981), embora não se deva esquecer, particularmente no que se refere a Sartre, a importância da herança da metafísica cartesiana (Bornheim, 2000; Moravia, 1985).

Sabe-se que Heidegger (2000) se recusou a identificar a sua filosofia a uma antropologia, esclarecendo que a reflexão acerca do *Dasein* seria apenas uma espécie de passo inicial necessário para se compreender o sentido do Ser, que é a questão real do seu pensamento. Esclarece que esse sentido não é produzido pelo *Dasein*, embora deste se precise para que o

Ser possa se revelar. Note-se que Heidegger, no seu cuidadoso trabalho hermenêutico com a linguagem, evita falar de "homem", "consciência", "ser humano" e "sujeito", em razão de esses termos carregarem fortes ressonâncias metafísicas e humanistas (Inwood, 2002).

Já Sartre (1984, 1997) abraça a "subjetividade do indivíduo" como um princípio da sua filosofia (Bornheim, 2000; Moravia, 1985); e embora se pretenda um crítico radical do humanismo – especialmente do cristão –, assume, provocativamente, que ao recusar essa tradição, fá-lo em nome de uma posição mais autêntica e radical que, de certo modo, exacerbaria a valorização do ente humano e da sua dignidade, bem como a sua autonomia e responsabilidade, ao atribuir a cada indivíduo a liberdade de se inventar e se reinventar, como se a vida fosse uma obra de arte que nunca se conclui enquanto o indivíduo existir; e, ao se engajar esteticamente com a existência, esse existente artista pode se apresentar como modelar, não exatamente pelo que criou, mas pelo gesto de assumir livremente a autoria da sua existência. Esta, por sua vez, não se deduz de uma essência prévia do ser humano, mas, antes, funda-se no "nada" que habita o "em-si" e do qual emergem as possibilidades do "ser-para-si" (Bornheim, 2000) sempre em devir no mundo e com os outros. Com essas significativas ressalvas, Sartre (1984) admite que o ente humano é o tema central do seu existencialismo.

O "ser-com" e a intersubjetividade mostram-se problemáticos no pensamento sartriano, em razão de se insinuar algo do "em-si" nessa relação. Isso ocorre porque resta certa opacidade em relação ao ser do outro que aparece para uma outra consciência como exterioridade (em si), na qual se esconderia uma interioridade (para-si), podendo-se pensar que o mesmo ocorra ao se inverter a relação (Sartre, 1984, 1997). Contudo, essa alteridade não pode ser um simples objeto da minha vontade de domínio e afã de poder, pois, se fosse assim, far-se-ia de um eu, inteiramente e com exclusividade, o sujeito das relações. No entanto, a impossibilidade de enxergar o ser do outro em sua inteira transparência, não impossibilita definitivamente uma relação intersubjetiva na qual um eu possa se colocar imaginativamente no lugar de um outro, de modo a exercitar a empatia e a

abertura em relação a ele, permitindo que o ser com os outros se constitua em um nós. De todo modo, a inteira supressão do conflito ou da tensão nas relações intersubjetivas não parece possível de ocorrer.

Apesar das diferenças inegáveis entre eles, a aproximação de Freire (2005) à ontologia fenomenológica e existencial[1] sartreana não é uma hipótese sem nenhum fundamento, pois, pode ser constatado com alguma facilidade que o pensador brasileiro foi leitor de Sartre, que, inclusive, é citado, por exemplo, em *Ação Cultural para Liberdade* (Freire, 1981) e em *Pedagogia do Oprimido* (Freire, 2005). Contudo, a formulação heideggeriana de um "ser-no-mundo-com-os-outros", que é tomada como ponto de partida na análise do *Dasein*, parece responder melhor às exigências da "ontologia do Ser-mais" de Freire do que a subjetividade cartesiana, adotada, em certa medida, por Sartre (Bornheim, 2000). Com isso, quer-se enfatizar a centralidade do "ser social" na ontologia freireana. De qualquer forma, uma subjetividade que não recaia em reducionismo subjetivista ou em individualismo solipsista, é uma exigência da ética freireana, que se baseia nos conceitos de liberdade e sujeito como finitude, devir e inacabamento, que ganham sentido pela relação de cada sujeito com os demais em um mundo comungado por eles.

Merece que se destaque, ainda, que a ontologia freiriana não se limita a ser uma gnosiologia, que trataria do ente humano como sujeito do conhecimento, consciência cognoscente ou "substância pensante". Tampouco se confunde com uma reflexão transcendental acerca das condições de conhecimento ou de ensino-aprendizagem. Freire (2005) reconhece o ente humano como vocacionado a ser-mais, e isso implica ser sujeito em sentido amplo, como um existente que é concebido em toda a sua complexidade de um ser-no-mundo em devir, do qual não se podem afastar as suas circunstâncias de vida, embora elas não sejam determinações (Freire, 2002). Daí porque ao sujeito freiriano se associam duas capacidades fundamentais: a de se colocar crítica e criativamente em

[1] Além das que são feitas a diversas obras de Sartre, encontram nas obras de Freire citações ou referências a Gabriel Marcel, Edmund Husserl, Karl Jaspers, Heidegger e Álvaro Vieira Pinto, explicitando-se o diálogo do pensador brasileiro com a corrente fenomenológica existencial.

relação com o mundo, de modo que o ente humano não se comporta passivamente com a situação ou com as circunstâncias existenciais dadas. Ressalte-se, com efeito, que a capacidade criativa e crítica, como simples promessa ou potência, importaria pouco, daí a necessidade de engajamento do sujeito, que se coloca em ação, exercitando-se na práxis (Sartre, 1984; Freire, 2005; Vázquez, 2007).

O que precedentemente se apresentou é tão-somente uma referência geral para situar um sentido possível de abordagem de uma "ontologia" em Freire, a ser adotada aqui. Observa-se que, como antes se enfatizou, a palavra "ontologia" porta uma carga semântica fortemente metafísica, que pode ser aferida na sua frequente presença na história da filosofia; e que, mesmo assim, pensadores que se opuseram à metafísica e quiseram criar uma terminologia para demarcar o afastamento em relação a ela – como foi o caso de Heidegger – não desistiram de usar o termo ontologia.

Feitos esses esclarecimentos preliminares, passar-se-á, em seguida, a apresentar de modo mais específico em que pode consistir a ontologia do Ser-mais, em Freire, buscando identificar nela uma dimensão axiológica – particularmente ético-política – e os seus desdobramentos na educação como ação formadora, mas também, e, principalmente, autoformadora, de sujeitos.

Ontologia do Ser-mais

É escusado dizer que se pode encontrar em Freire (2005, 1967, 1979, 2002) uma preocupação em compreender e transformar a realidade, o mundo sociocultural, tendo o ente humano como agente e sujeito de ações intersubjetivas e de produção dos meios de existência, mediante as suas relações com a natureza. Portanto, a ontologia do Ser-mais em Freire não se circunscreve à autoconstituição de sujeitos considerados na sua estrita individualidade, mas leva em conta as suas diferentes situações relacionais. Com efeito, é fundamental considerar a necessidade da presença do outro, em razão da inequívoca incompletude de cada indivíduo como tal, a qual deriva da finitude, historicidade e imperfeição do existente em seu devir.

Como a de Sartre (1997), a ontologia freiriana do Ser-mais secundariza o ser como "em-si", para se concentrar no "ser-para-si", no ente humano, como projeto e liberdade. Por isso, em contraposição ao para-si, pode-se dizer que o em-si é estável, opaco, sem fissuras, pleno, fora da história, completo, acabado, isolado, não dependendo de qualquer alteridade, o que lembra o modelar Ser de Parmênides, que consagrou a identidade como princípio ontológico (Bornheim, 2000). Essa compreensão de Ser gerou uma ontologia englobante, total, unitária, universal e necessária, que concebia também o homem como definido por uma natureza ou essência inalterável. Nota-se o esforço deliberado do pensamento de Sartre (1997, 2002), como do de Freire (2002, 2005), para deixar clara a improcedência e impropriedade de se deduzir a ontologia do "para-si", ou do "ser-mais", daquela ontologia que se mostra adequada ao "em-si". Acrescente-se que, em Freire, o Ser-mais não se separa de um dever-ser – dimensão axiológica –, o que o faz intrinsecamente ético-político. Por consequência, não é suficiente efetuar uma mera descrição fenomenológica do ser na sua aparição, fazendo-se necessário que o sujeito se coloque criticamente. No entanto, a crítica não pode ser apenas uma atitude intelectual de reprovação ou repulsa moral à desumanização, mas práxis.

Com isso, quer-se deixar claro que a ontologia freiriana não será corretamente compreendida caso se queira fazer dela uma "teoria do Ser" em geral, de acordo com essa tradição metafísica mencionada que remonta à Parmênides. Interessa, portanto, ao pensamento de Freire, enfatizar o "para-si", o ente humano como livre e autor da sua própria existência, sem que para tanto se tenha a necessidade de supor qualquer modelo essencial previamente admitido. De igual modo, em Freire (2005) o ente humano não é, no que ele tem de mais próprio, um vivente, ou um animal como os outros. Por isso, a sua ontologia não pode ser corretamente identificada a uma teoria geral dos seres vivos, sem mais (Freire, 1967, 1979). O fato de haver "evolução" da natureza viva ou mesmo do universo como um todo, não autoriza a se equacionar o inacabamento e a inconclusão humanos – concernentes a um ente consciente e livre – ao que ocorre com os demais seres vivos (Freire, 2002). O próprio Marx diferenciou o resultado material

da atividade da aranha ou da abelha – na sua suposta perfeição –, do trabalho humano de um arquiteto, indicando como parâmetros fundamentais de diferenciação, a consciência, a criatividade e a liberdade do ente humano, que se materializariam nas suas atividades (Marx, 1985). Freire (1967, p. 132) apresenta uma exemplo com sentido similar ao de Marx (quinta situação: "o caçador e o gato") em que se faz a distinção entre a atividade humana e a do animal.

Assim, esse ente humano desprovido de uma natureza ou essência que determine as suas atividades – embora se possa mencionar uma "condição humana" – é incompleto, e, por isso, precisa abrir-se à alteridade. Faz sentido dizer, portanto, que o ente humano se constitui pelas suas relações, posição que Freire compartilha com Sartre (Freire, 2005; Sartre, 1997, 1984; Bornheim, 2000), mas igualmente com Marx (1985). Com efeito, os pensadores citados tiveram que enfrentar um primeiro dualismo presente na tradição metafísica, configurado na relação de oposição dicotômica sujeito-objeto. Tal dicotomia terá desdobramentos epistemológicos e éticos fundamentais, especialmente sérios quando os entes humanos – que devem ser sujeitos, pessoas – são tratados como objetos –, coisificados, desumanizados. Por vezes, defende-se que as relações entre humanos como tais sejam restabelecidas como intersubjetivas (sujeito-sujeito, eu-tu, nós), mas sem se questionar suficientemente a manutenção da relação sujeito-objeto, quando o ente humano assume a sua posição de sujeito em reação aos demais seres isso se torna problemático, ao se verificar que a assunção do ser sujeito do homem se faz em detrimento dos demais entes da natureza, incluindo os outros seres vivos – especialmente os outros animais – que, por vezes, são colocados, nessa relação, como objetos.

Ora, parte da afirmação do Ser-mais do ente humano, depende de ele não ser tratado por opressores como um objeto, pois isso o diminui, fá-lo ser-menos. Porém, pode-se ampliar e aprofundar os questionamentos, perguntando se parece justificável tratar opressivamente todos os viventes não humanos, como se eles fossem coisas simplesmente dadas, em uma época, como a que se vive atualmente, em que a própria teologia se dispôs

a rever a interpretação do homem como a criatura para a qual todas as demais foram criadas (Wolff, 2012; Jonas, 2006). Nesse caso, não se aceita sem questionamento que o ser-menos das outras criaturas possa ser legitimamente uma condição do Ser-mais dos entes humanos.

Sob esse aspecto, não é apenas a "coisificação do ente humano" que se deve questionar, mas, também, a "coisificação de outros entes", que são chamados, por vezes, e, mesmo com certo exagero, de "sujeitos de direito". Em qualquer que seja o caso, há uma tendência a se reconhecer deveres dos humanos com relação aos animais – que, como os entes humanos, são sensíveis e passíveis de sofrimento – de igual modo, cobra-se dos indivíduos uma postura ética no cuidado com a natureza, inclusive considerando-se as necessidades das futuras gerações (Jonas, 2006). Em face disso tudo, precisar-se-ia rever a compreensão da relação sujeito-objeto e o sentido de cada termo da relação, o que terá repercussão na compreensão da ontologia e da ética, bem como no que pode ser uma adequada formação dos sujeitos humanos para os tempos atuais, mas sem perder de vista o futuro da humanidade.

Sob esse aspecto, uma ontologia do Ser-mais talvez tenha que questionar uma educação que, embora critique corretamente a coisificação dos entes humanos pelos seus semelhantes, ainda aceite – mesmo que tacitamente – a posição imperial dos humanos como os únicos sujeitos, ou que não considere graus de ser sujeito e graus de ser objeto, a fim de se superar uma concepção de tudo ou nada. Por certo, parece justo dizer que o ente humano não é uma coisa em nada diferente das demais, contrariamente ao que sustentam, por vezes, concepções naturalistas e materialistas de homem (Ritchie, 2012). Ou, menos radicalmente, continua sendo justo afirmar que o ente humano, sob muitos e importantes aspectos, não é um animal como qualquer outro (Wolff, 2012).

No entanto, a dignidade do sujeito humano deve ser sustentada sem se ter que sacrificar o resto da natureza, pela manutenção sub-reptícia, da dicotomia sujeito-objeto que se deixa ver, também, ao se sustentar uma concepção antropológica pela qual o homem se compõe, dualísticamente, por corpo e alma. Aqui, a relação de opressão pode se configurar pela

hierarquia entre as partes, de modo que se relega o corpo à condição de objeto, e a alma, de sujeito, que, como tal, deve assumir a condição de real agente da existência.

Ao de reconhecer a persistência sub-reptícia de uma relação sujeito-objeto, de modo nenhum se quer negar a validade do esforço do pensamento dialético e da fenomenologia existencial, que são mobilizados por Freire (2005) para superar dicotomias e dualismos, por meio de reposicionamentos das unilateralidades e pela admissão de unidades contraditórias ou de sínteses, na constituição da realidade, particularmente da humana. Se quer mostrar, pois, que apesar do preciosos e consistentes avanços da ontologia do Ser-mais, as tentativas de efetuar conciliações dos dualismos e dicotomias não conseguem apaziguar certos aspectos das tensões que podem ter sido negligenciados em razão de não terem adquirido o estatuto de questões fundamentais em determinados momentos pretéritos, como é o caso da crise ecológica, que exige o repensar da dimensão ético-política e formativa da existência (Jonas, 2006; Wolff, 2012).

Reconhece-se, contudo, que Freire (2005) mobilizou brilhantemente uma série de concepções filosóficas para costurar a sua ontologia, colocando-se contra as outras dicotomias, além da fundamental que opõe sujeito e objeto. Uma outra das mais significativas e centrais dicotomias, que constituem a tradição metafísica, opõe essência e aparência – ou mundo das ideias e mundo empírico, para citar uma figura recorrente. Propuseram-se a superar essas e outras dicotomias a filosofia da práxis e a fenomenologia existencial, que foram concepções com as quais Freire (1967, 1979, 2002, 2005) dialogou para construir o seu próprio pensamento, o qual ofereceu avanços significativos na superação de explicações simplificadoras e reducionistas acerca do ente humano.

Pelo apresentado, pode-se dizer que a ontologia em Freire (2005) não quer ser uma teoria geral sobre a essência necessária de todas as coisas, ou mesmo uma ontologia especial acerca da essência necessária de uma parcela da realidade. No pensamento freiriano se tem um significado restrito de ontologia como uma reflexão acerca do ente humano nas suas relações, mas que não pretende explicitar algo como propriedades

estruturantes, invariantes e fixas do ser humano, mas, antes, tematiza-se a historicidade e o existir social deste, em um processo contingente e nunca acabado de sua livre autoconstituição como sujeito. Por consequência, há de se reconhecer a flexibilidade e abertura da ontologia freiriana para acolher e refletir acerca de aspectos da existência que emergem da práxis de um ente em devir.

Observa-se, em decorrência do exposto, que a ontologia de Freire comporta uma inegável dimensão ético-política, mas que, de nenhum modo se confunde com o estabelecimento de uma doutrina moral fixa e à mão para responder às perplexidades da vida prática. Não é, portanto, e nunca quis ser, uma teoria pedagógica a serviço da educação moral – seja como forma ou conteúdo –, que prescreveria procedimentos ou imperativos orientadores das ações do entes sociais nos diversos espaços de interação com os outros. A ontologia do Ser-mais de Freire é crítica, sustenta a necessária abertura do espírito às práticas autenticamente dialógicas, o que pressupõe, a um só tempo, certo grau de "não-ser" e de "não-saber".

No centro da ontologia freiriana se encontra o conceito de sujeito, que comporta uma relevante dimensão social que se coaduna com a individual, e por isso se exclui qualquer atomização individualista. Sob esse aspecto, o autor valoriza a dimensão pessoal e subjetiva dos entes humanos, mas sem aderir a qualquer subjetivismo solipsista; com efeito, concede-se a devida importância à dimensão intersubjetiva da existência. Assim, a relação entre subjetividade e objetividade se apresenta em tensão dialética, de modo a evitar que a primeira se transforme em subjetivismo e a segunda em objetivismo (Freire, 2005), como ocorre quase sempre nas antropologias dualistas ou monistas disponíveis.

É com a mesma atitude de manutenção da tensão dialética entre subjetividade e objetividade que se evita dualizar ética e política, o individual e o social, na apreensão do ente humano. Com efeito, não teria qualquer sentido para uma compreensão suficiente das ações dos entes humanos, o ensimesmar-se do indivíduo, mesmo que se atribuísse a ele o livre-arbítrio como um atributo interno, inteiramente protegido de condicionamentos e determinações exteriores. A liberdade, pressuposto

axiológico central da ética freireana, não nega – em sentido vulgar de negação – o livre-arbítrio, mas exige a presença da pluralidade dos entes humanos e as suas interações como condição de exercício da liberdade e da autoconstituição dos sujeitos.

Por consequência, uma ontologia que aceita a liberdade como constitutiva da existência não se coaduna com os discursos das antropologias filosóficas, que pressupõem uma essência do humano como ponto de partida, o que indicaria, dessa maneira, o acabamento e a completude do sujeito. Por decorrência, ter-se-ia que admitir que o sentido das ações dos indivíduos – como definição e direção – já estaria dado, de modo que as ações perderiam o potencial de inaugurar o radicalmente novo, por serem sempre um tipo de atualização de uma propriedade essencial prévia. Se assim fosse, a liberdade se limitaria a ser um movimento de mera atualização de potencialidades, uma espécie de concretização de um "destino" contido, desde sempre, em cada indivíduo, restando a ele desenvolver-se, essencializar-se, vindo o sujeito a tornar-se o que é, em um devir confirmatório do dever-ser que seria, igualmente, um poder-ser determinado.

Contrariamente a essa imagem antropológica essencialista do ente humano, Freire (2005) defende que as ações dos entes humanos não se definem por uma essência a qual elas teriam que se adequar, mas, antes, tais ações se voltam ao futuro, a uma vocação ou projeto de ser que poderá ou não se concretizar, sendo passível, inclusive, de sofrer reconfigurações em face de insucessos e inadequações da práxis, o que significa dizer que são um exercício de liberdade (Freire, 1967, 1979), e por essa razão as ações se compatibilizam com a contingência e se afastam de qualquer meta teleológica a que se devesse chegar necessariamente.

Com efeito, a ontologia de Freire cerca-se dos devidos cuidados contra a admissão sub-reptícia de um determinismo histórico (Freire, 2002) que poderia fazer da vocação a Ser-mais, uma necessidade, um "fado", que teria o condão de conduzir o ente humano, mesmo sem engajamento consciente da vontade ou decisão, a determinados estados de coisas, aos quais se chegaria pela movimentação de estruturas de

assujeitamento, portanto, alheias às escolhas dos sujeitos. Ou, contrariamente, mas com a mesma gravidade, afirmar-se-ia que nada há a fazer em face da necessidade e inexorabilidade do "em si" no seu absoluto domínio reificante do "para-si".

Desse modo, embora a ideia de "vocação ontológica a Ser-mais" de Freire (2005) possa sugerir um chamamento ou apelo, pode ser mais coerentemente interpretada, no pensador brasileiro, como uma tendência ao aperfeiçoamento que não exclui contradições e tensões, nem inclui um acabamento. Essa vocação condiz com um expandir da vida sempre incompleto, em direção à reversão de uma situação histórica de desumanização, que nega a "vocação ontológica", mas de nenhum modo suprime a luta e o engajamento do sujeito contra um assujeitamento opressivo, o que confere ao "mais" do ser um sentido ético-político, que é conduzido pela liberdade de modo não linear, tensional e contraditório.

Sujeito ético-político

A ontologia freiriana admite a precedência do existir como espaço de autocriação, de autoconstituição, desde que se entenda tais ações como um processo aberto em direção a um Ser-mais, que não se totaliza, que deixa sempre aberta mais uma possibilidade, um "mais" indefinido pelo qual circula a liberdade, um ainda-não, que confere sentido ao continuar existindo como algo mais que um simples sobreviver conformado às possibilidades sedimentadas (passado que se torna "em-si"). Daí a importância de se ultrapassar os limites do que define o ente humano pela história realizada, por aquilo em que ele se tornou. O possível não é exatamente a potencialidade inscrita no ente humano, mas um se inventar dele que pode mesmo parecer impossível em determinadas circunstâncias em que o inédito se apresenta como inviável (Freire, 2005).

Com isso, não se nega, de maneira alguma, que haja uma dimensão físico-química, biofisiológica, do ente humano, que pode ser medida, quantificada, explicada e definida com métodos e técnicas que

funcionam nas ciências duras, por exemplo. Contudo, o "mais" do ser pode se situar, inclusive, na superação dessa dimensão em que a liberdade quase não atua, ou, pelo menos, não se faz notar na escala do tempo existencial. Se fosse possível isolar tal esfera objetal, sem cair em reducionismos, então se poderia explorar as possibilidades de ser dos indivíduos como potencialidades inscritas na "natureza" (em-si).

Essa dimensão definível, com potencialidades nela inscritas e desenvolvíveis, presta-se a deixar aparecer um ente humano-objeto. No caso de reducionistamente se tratar o ente humano como um todo pelas propriedades dessa dimensão objetal, far-se-á desaparecer a dimensão ético-política, pois os objetos são opacos, dirigidos pelas regularidades e leis da natureza, sem que caiba se falar, nesse caso, de decisão, livre-arbítrio, liberdade, valor ou dever-ser (Moravia, 1985). O Ser-mais exige um espaço axiológico que se associa à noção de vocação, de dignidade humana, de humanização, que depende de um poder-ser, da contingência e da práxis que podem levar a ser um "ainda-não", que só existe como utopia ou projeto (Sartre, 1997).

A temporalidade assume igualmente relevância na ontologia freireana. Sob esse aspecto, a história, a tradição, o que se mantém vigoroso vindo do passado, fortalece a liberdade. Contudo, precisa-se rejeitar a historicidade como coagulação ou sedimentação das possibilidades, o que estabeleceria o presente e o futuro como simples decorrências do passado – um "em-si" – que roubaria as possibilidades da práxis, da liberdade, pelo aprisionamento do "poder-ser-mais" dos sujeitos.

Também no âmbito psicológico pode se dar um tipo de "coisificação" do sujeito, mesmo que se possa dispensar a tese naturalista, que pensa o ente humano como não diferindo de modo especial de qualquer outro ente natural. A hipótese de que há um inconsciente que teria uma atuação importante nas decisões do indivíduo, e que, portanto, estas escapariam do seu controle, traz, com força igual àquela da tese naturalista, certa objetificação do sujeito, o que, por sua vez, descredenciaria a possibilidade de se atribuir liberdade e reponsabilidade ao ente humano pelas suas ações.

Por fim, pode-se encontrar a recusa da agência aos indivíduos no âmbito das ações que se dão na sociedade, mediadas pelas instituições, quando se concede centralidade às estruturas e regras que condicionam e até definem o sentido das interações humanas, não restando, portanto, espaço para se pensar em indivíduos conscientes, que decidem racionalmente a condução da sua existência (Freire, 2002).

Freire (2005) só vê sentido em falar de ação ético-política em se admitindo, como possível, que haja um sujeito consciente, mesmo reconhecendo que em função de determinadas condições sociais, econômicas, políticas e históricas, essa consciência possa estar enfraquecida (Freire, 1979). Mas, nesse caso, tem-se uma condição negativa, que transforma, em circunstancial ser-menos, desumanizado, um ser vocacionado a Ser-mais. De forma ilegítima e prejudicial, o que merece ser um sujeito (para-si), transforma-se em um quase objeto (em-si). Em tal condição, enfraquece-se a vida ético-política, desaparece a pessoalidade, a dignidade do ente humano, que só existe autenticamente como tal, quando, subjetiva e intersubjetivamente, age como sujeito consciente de si, portanto, de modo não sujeitado.

Ora, embora a humanidade e a condição de sujeito venham sendo historicamente roubadas ao ente humano, não se tem em tal fato a manifestação da construção de uma condição definitiva e essencializada como "em-si". O passado não determina o presente e nem o futuro. Mesmo que, por vezes, de tão oprimido e coisificado, o ente humano pareça admitir o acabamento do seu ser, um definitivo conformar-se com a situação dada, a ponto de temer a liberdade (Freire, 2005), ou de se mostrar indiferente a ela, a vocação ontológica a Ser-mais realiza um espécie de chamamento, de evocação do sujeito ao engajamento e à luta contra o que o oprime. O impulso à subversão é o desejo de Ser-mais de um sujeito que olha para o futuro como tempo de possiblidades. Nesse sentido, a esperança é uma antevisão ontológica de um poder-ser, o que convoca o sujeito à práxis; por isso, o "esperançar" é um neologismo de infinitivo verbal que reabilita a noção de esperança, retirando dela um sentido de passividade e quietismo (Freire, 2005, 2013, 2002).

Entre as ações de autoconstituição consciente do sujeito na sua práxis social encontra-se a educação como prática de libertação, que se contrapõe à formação reificante instalada e confirmada nos processos ordinários de socialização, inclusive na instituições escolares. A educação conscientizadora e dialógica se propõe a liberar o "para-si" do "em-si" que se sedimentou como ser sociocultural que é simplesmente reproduzido como um fato ou dado ao qual o sujeito se assujeita como agente que se comporta, de modo que renuncia a realmente existir.

Freire (2005) reflete acerca da educação baseado na sua ontologia do Ser-mais que pensa o sujeito como educável, situado no mundo como educador-educando, que precisa exercitar a capacidade de se problematizar e ao mundo como parte do esforço de libertação. Sob esse aspecto, o pensador dirige intensas e profundas críticas à chamada educação bancária, pois nela se reforça a dicotomia entre sujeito e objeto, reproduzida no modo como se efetua o ensino-aprendizagem que confronta educador e educando, em que se consolida uma relação de verticalização pela qual o educando assume a posição de objeto e, o educador, de sujeito. Tem-se, portanto, o reforço da dicotomia, no plano social, de "em-si" e "para-si", que é a condição ontológica que "naturaliza" as desigualdades sociais, as injustiças e a desumanização.

Nota-se que a educação é um componente onipresente na constituição dos entes humanos que, ao nascerem, já mostram a sua incompletude e necessidade do outro para a própria sobrevivência. Essa carência de ser, inconclusão, permanece como marca ontológica do sujeito. No âmbito cognoscente, a finitude se manifesta pelas limitações do saber. Ninguém jamais saberá de tudo, mas também não será um completo ignorante. Daí a importância da troca de saberes, da autocrítica e crítica mútua, como mediações adequadas para um sujeito em devir. Enfim, o diálogo, a escuta, a palavra viva e significativa, a conversa, a quebra do silenciamento do oprimido, o "falar-com": esse conjunto de interações promove a conscientização, deixa ver a liberdade na circulação do conhecimento, reconhece a condição de sujeito a todos os envolvidos nas trocas de experiências existenciais.

Pressupõe-se, nessas interações, a superação de uma relação sujeito-objeto, que usa o discurso estrategicamente para dominar, portanto, sem preocupação ética. Ao contrário disso, Freire (2005) defende uma relação intersubjetiva mediada por amor e humildade. Por consequência, renuncia a um possível conflito de vida ou morte por reconhecimento, de modo que o outro pode ser visto como alguém com quem se pode aprender e coexistir. Com efeito, perde sentido a educação como transmissão ou transporte da verdade de uma consciência plena de saber a outra totalmente carente (Freire, 2005). Havia, nessa crença da escola tradicional, um equívoco fundamental acerca do ser da consciência, que era vista como um lugar de depositar, de recepção e passividade; a lição da fenomenologia, bem assimilada por Freire, é de que a consciência é intencionalidade voltada ao mundo como campo de existência e de sentido no qual os sujeitos se educam e se constituem.

Desse modo, a ontologia do Ser-mais tem como tarefa "desconstruir" e demover o que se estabeleceu e sedimentou culturalmente por meios educativos opressores. Assim, o que se instalou pela educação bancária, como formação de um sujeito assujeitado, poderá ser superado igualmente por meio da educação que, para atingir os seus objetivos humanizantes de um Ser-mais, precisa, por certo, ser muito diferente da vigente: será uma educação como prática de liberdade.

Tal educação é capaz de despertar a liberdade, de levar o sujeito a superar o medo de assumir a autoria da própria vida, prescindindo de coisificação do outro, no âmbito das relações sociais; mas antes, a educação libertadora que se compromete com a intersubjetividade, precisa ser inventada e reinventada em face dos desafios que emergem das diversas situações históricas. Pode-se enxergar, em tal educação a ser inventada, a preocupação fundamental com a formação ético-política que só é possível quando ninguém é tratado como objeto, deixando-se que as liberdades se encontrem em uma porfia amorosa; isso é bem diferente da luta por reconhecimento entre senhor e escravo: por isso não se trata de deixar de ser objeto, de transformar-se em sujeito, com o objetivo de colocar o opressor na condição de objeto. Faz-se necessário superar o dualismo sujeito-objeto,

o que não se resolve pela inversão da relação, mas, antes, pelo estabelecimento de uma relação sujeito-sujeito (intersubjetividade).

Assim, a educação que se coloca a serviço da formação de sujeitos não poderá, para chegar aos seus fins – que é formar entes livres –, utilizar meios negadores desses fins, como faz a educação bancária. Por isso, desde o início, tanto quem ensina-aprendendo, quanto quem aprende-ensinando, terá a oportunidade de exercitar-se como sujeito do conhecimento e da existência, não colocando, em nenhum momento, ninguém em posição de objeto. O sujeito, agente da educação libertadora, vai se fortalecendo e cada vez mais tomando consciência de si.

Em termos de relação entre as vontades que define as posições de poder na educação bancária (Freire, 2005), o opressor impõe-se inteiramente, faz da sua vontade uma força que obriga e subordina o outro sem se dar ao trabalho de ouvir a sua palavra, de argumentar e com ele negociar o que pretende ensinar, não admitindo que tenha algo a aprender. Tem-se uma relação de poder extremamente assimétrica, castradora, coisificante. Sabe-se da impossibilidade de suprimir o poder nas relações dos indivíduos, mas é possível os posicionar de modo a estabelecer certo equilíbrio entre as vontades que porfiam, admitindo-se antagonismos, mas não uma briga de vida ou morte e irracional por reconhecimento (Hegel, 1993).

Talvez se possa encontrar uma oposição muito estrita em Freire (2005) – mesmo considerando a mediação dialética – entre a agencialidade do ente humano e a passividade dos demais entes, que são colocados como pertencentes a um mundo de objetos. Nesse ponto, pode-se entrever mais uma possível aproximação de Freire com Sartre (1984), pois ambos se opõem à concepção essencialista do ente humano, ao dizerem que o existente difere de um vegetal podre, de um objeto útil ou de qualquer coisa que pode ser definida e classificada em um sistema natural, metafísico ou teológico. Apesar do rigor com que Sartre (1997, 1984) se opõe ao essencialismo em nome da precedência da existência, nesse ponto ele enfatiza, como Descartes, a primazia da subjetividade. Assim, parece sustentar a ideia de que em tal subjetividade, que para ele não é puro pensamento – e nisso difere de Descartes –, o ente humano tem acesso a si

mesmo, assume a liberdade, decide, age e se constitui – nunca definitivamente, enquanto existir – acerca do seu ser em devir. Por outro lado, tem-se a opacidade e passividade do ser-em-si.

Ainda acerca desse tema, Freire (2005) assumidamente dialoga com Marx e Engels (1986) em torno dessa relação sujeito-objeto, que nesses filósofos alemães se exibe, por exemplo, na *Primeira Tese* (*Ad Feuerbach*). A compreensão de objeto abraçada pelo materialismo vigente, assim como pelo idealismo, é recusada:

> O principal defeito de todo materialismo até aqui (incluído o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, só é apreendido sob a forma de objeto ou de intuição, mas não como atividade humana sensível, como práxis, não subjetivamente. Eis porque, em oposição ao materialismo, o aspecto ativo foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo, que, naturalmente, desconhece a atividade real, sensível, como tal (Marx; Engels, 1986, p. 11).

No século XIX, emergiram concepções acerca de uma natureza em que não se tem mais um conjunto de entes bem-comportados e mantidos dentro das suas classificações e hierarquias. O movimento e a interação, que são características associáveis ao mundo dos viventes, estendem-se ao modo de ser cósmico. Por certo, ainda não se pode afirmar que haja intencionalidade e busca de uma finalidade nesse dinamismo. Seguindo-se em tal direção, sabe-se do primado ontológico que a dialética concede ao movimento, às forças em tensão, às interações, a ponto de se ter defendido uma "dialética da natureza" (Engels, 1979) em uma obra que, na atualidade, pode ter um interesse de quase curiosidade da história da dialética.

De todo modo, a própria ideia de "práxis" e, particularmente, a de trabalho, pressupõem a consciência, a intencionalidade e a capacidade de planejamento que são próprios dos seres humanos. Por isso, pôde-se dizer, como antes se mencionou, que as aranhas, para ficar somente com esse exemplo, não trabalham, apesar do resultado material e da aparente perfeição da sua "obra", que se explicam por uma espécie de programação

instintiva padronizada que dispensa, inclusive a criatividade, tida como predicado exclusivo dos entes humanos (Marx, 1985).

Em uma escala de hierarquização ontológica que tome o ente humano como referência, os seres inanimados, o reino mineral, subordinar-se-ia ao vegetal que, por sua vez, colocari-se-a abaixo do reino animal e, dentro deste, quanto mais um ente se aproxima do modo de ser humano, maior seria o seu valor ontológico. No entanto, pode-se dizer que nem todos os não-humanos são objetos da mesma maneira. De igual modo, os seres vivos, especialmente os animais que sentem e têm consciência desse sentir, não podem ser tratados como simples objetos a serem legitimamente dominados em nome dos interesses humanos. Ora, qualquer educação atual há de considerar a responsabilidade ética do entes humanos com relação à natureza.

Em face do exposto, pode-se dizer que a ontologia não consegue ter a necessária abrangência ao classificar tudo pela divisão entre sujeito e objeto como domínios isoláveis, que dissocia exterior e interior, consciência e inconsciência, transparência e opacidade. O problema irresolvido pela filosofia cartesiana de como se pode conciliar e conectar corpo e alma, sujeito e objeto, persiste como questão a desafiar a antropologia e a educação, muito embora se possa apontar as soluções dialética e fenomenológica ao problema, que recusam os dualismos, mas, igualmente de monismos reducionistas, sejam espiritualistas ou naturalistas.

Sujeito, diálogo e conscientização

Um dos atributos que distinguem o simples agente do sujeito propriamente dito é a capacidade de linguagem, de exercício do *logos*, que expressa a reflexividade da consciência no processo de comunicação em que o diálogo tem um papel fundamental. Acerca desse ponto, Marx (1985) nos ensina que uma aranha ao produzir a sua teia, manifesta agência, mas não se investe da condição de sujeito, por faltar a ela a consciência reflexiva do sentido da atuação e dos resultados da sua "arte" de tecer. Associando-se à

filosofia da práxis, tem-se a conexão importante, na constituição da ontologia freiriana, de sujeito, diálogo e conscientização.

Ontologicamente, a educação freiriana (2005) se dedica a formar sujeitos, e não apenas agentes como forças de ações sociais e políticas, pois, nesse caso, ter-se-ia um tipo de ativismo compatível com a atuação de sujeitos assujeitados. Por isso é tão importante se enfatizar a necessidade da ação livre e consciente de cada sujeito envolvido na ação social, portanto, a conscientização acerca dos objetivos que se pretende atingir como sujeito coletivo ou força intersubjetiva consciente. Sob esse aspecto, não se justificaria, eticamente, que apenas uma "vanguarda" ou "grupo dirigente" das ações se apresentasse como consciência do coletivo que, como tal, conduziria uma "massa" ainda inconsciente do sentido da ação em que se encontra envolvida.

Como Sartre (1997, 1984, 2002), Freire (2005) critica o autoritarismo reificante de certas lideranças políticas que, em nome da unidade da luta e da sua eficácia prática, usam métodos dogmáticos e estratégias de manipulação das chamadas bases, fazendo delas "quase-objetos" (em si), que seriam conduzidos por uma parcela consciente (para-si) desse coletivo, acreditando que as decisões desse grupo, com relação aos objetivos, reputados por ele como comuns, poderão ser reconhecidos e legitimados por todos ao final do processo de luta e justificados pela relevância dos resultados.

Assim, a ontologia de Freire exige que o ente humano se faça sujeito, que o em-si seja também para-si, e nesse projeto a educação assume-se como prática de liberdade. No processo formativo do sujeito, a educação precisa valorizar os indivíduos no estado em que se encontram, levá-los a tomar consciência da alienação em que vivem, sem tentar com uma ação externa e impositiva mostrar do que o "sujeito" teria necessidade. Por isso, valoriza-se, de início, não aquilo de que os indivíduos possivelmente careceriam, mas, antes, o que constitui a identidade que eles se autoatribuem.

Desse modo, começa a conscientização (Freire, 1979) como autoeducação, desalienação, que resulta do exercício de autocrítica, que

admite como legítima a provocação de um outro sujeito que se propõe a dialogar. Nesse encontro de mútua aprendizagem, os sujeitos em construção podem se criticar mutuamente e buscar juntos um consenso que alargue a mentalidade de ambos, por meio de uma síntese cultural que represente o resultado no qual se reconfigura e supera as limitações das posições particulares de cada um.

Daí a importância da disponibilidade dos interlocutores do diálogo para ouvirem um ao outro, admitindo-se, dos dois lados, que se pode estar errado e o interlocutor certo. Isso é parte indispensável em uma atitude de autocrítica e condição para se aceitar receber a crítica alheia. Tem-se, com efeito, o abandono do dogmatismo, que é uma exigência ética e política, particularmente significativa em uma democracia.

Assim, o diálogo se constitui em forma de abertura ao outro, uma admissão de inacabamento e incompletude de todo conhecimento que se possa ter, o que justifica a crítica e autocrítica como atitudes intelectuais que manifestam a consciência de certa ignorância alimentadora da dúvida razoável.

Com efeito, a conscientização a que se chega por meio do diálogo nunca é um gesto absoluto e final de uma consciência que atingiria a certeza definitiva ou absoluta acerca de si e do mundo. A conscientização é processo dialético aberto que, como tal, não pode atingir síntese final pela qual se fecharia o movimento e cessaria a tensão do pensar e repensar.

Ter-se-ia aqui a fecundação da dialética pela fenomenologia, que pensa a verdade como revelação de uma realidade que jamais se mostra inteiramente. Em decorrência disso, admite-se forçosamente que o objeto do conhecimento não se coloca sob o inteiro domínio do sujeito, mas sempre o resiste sob algum aspecto, preservando uma margem de não revelado, que é garantidora do próprio movimento e a interação dialética profícua de sujeito e objeto. A impossibilidade de o logos se absolutizar, de uma palavra final, é o que garante a necessidade de continuar o diálogo indefinidamente. Somente o indesejável dogmatismo pode fazer cessar a necessidade das interlocuções.

Decorrência do reconhecimento do diálogo é a de que ele somente se faz pela admissão de sua condição, que é a existência de uma relação

entre sujeitos. Note-se a obviedade: somente se pode dialogar com um sujeito, pois o objeto é mudo, podendo no máximo ser interrogado e dele arrancada uma resposta que o perguntador propõe como hipótese. É nesse sentido que se chegou a ressaltar a necessidade de interrogar a natureza para conhecê-la ou até em "torturá-la" para obter uma resposta às indagações. A experimentação, na medida em que interfere nos processos naturais e prepara um acontecimento artificial, pode ser aproximada dessa "sessão" de tortura. Por certo, tal tortura assume um sentido de algo mais que uma mera metáfora quando se trata dos experimentos com animais.

A preocupação ética com as pesquisas com animais que compartilham o sentir com os entes humanos deixa reconhecer nele certo traço de subjetividade que o afasta de uma compreensão mais estrita de objeto. Isso altera a relação dos entes humanos com os animais de uma escala "superior", ainda que ele não alcance o estatuto de pessoa, admite em certa medida um colocar-se no lugar dessa alteridade como passível de experimentar a dor e sofrer com ela.

No âmbito das ciências humanas e sociais, os entes humanos e os resultados das suas ações já não são tratados como "fato social", de modo que a relação sujeito-objeto do conhecimento que se estabelecia em tal perspectiva epistemológica altera-se, abrindo a possibilidade de se reconhecer a produção do conhecimento a partir de uma relação intersubjetiva na qual o estudado também se compreende e pode interagir com o pesquisador, questionando-o e o conhecimento produzido acerca de si. Não por acaso, Lévi-Strauss (1958, 1962) admite que as interpretações da própria existência pelos grupos estudados, por vezes, apresentavam-se superiores ao que o etnógrafo oferecia. Por decorrência, mais do que observar e participar do cotidiano da cultura estudada, a fim de realizar uma descrição, a mais densa possível, daquilo que provoca estranhamento por diferir sobremaneira da cultura e da formação do antropólogo, talvez seja mais adequado – inclusive eticamente – reconhecê-lo como sujeito de conhecimento com quem se deveria dialogar.

O diálogo freiriano pressupõe a valorização da cultura, especialmente dos saberes dos outros, favorecendo a troca cultural da qual

pode resultar uma síntese. A conscientização pressupõe interação, conscientizar e ser conscientizado, diferente de uma suposta ação de "civilizar", na qual se estabelece uma hierarquia entre um agente civilizador e um paciente, constituindo-se, na verdade, a invasão cultural e colonização da alteridade considerada subalterna é carente de compromisso com a "humanização".

A ideia de vocação ontológica a Ser-mais deixa inferir que esse ente humano é ainda um projeto que contém uma espécie de chamamento, de apelo, ou mesmo de necessidade, que a liberdade impõe aos entes humanos que, ao ser negado, não anula a liberdade, mas, antes, confirma-a na sua configuração de má-fé (Sartre, 1984). Portanto, o não-ente humano é o que efetivamente se coloca – mas que carrega um "nada" pleno de possibilidades (Bornheim, 2000).

Por isso, a conscientização fora do diálogo, como ação unilateral, transforma-se em doutrinação, em "conquista", ato de violência ontológica, ao se negar e reprimir, ou mesmo suprimir, o modo de ser do outro, moldando-o e formando-o de acordo com modelos alheios e estranhos a quem sofre a ação formadora.

A necessidade de respeito e de abertura eticamente orientada ao diálogo com outras culturas exige a renúncia ao etnocentrismo como apego dogmático à própria cultura, e uma relativização das culturas, desde que isso não represente uma adesão ao relativismo como indiferença ao outro, ou fechamento de cada um no seu próprio mundo cultural, do qual ninguém sai e no qual ninguém entra. A relativização da própria cultura é condição de um diálogo intercultural cujo pressuposto, para que ocorra, é a disposição sincera de ouvir e ser ouvido, renunciando, portanto, qualquer estratégia de usar o diálogo para, sub-repticiamente, conquistar e dominar a alteridade.

Com efeito, a conscientização exige a agência do sujeito mesmo, uma atitude de autocrítica, de autoexame, ainda que se possa admitir uma provocação vinda de um interlocutor. Nesse caso, há que se recusar toda tentativa de se impor uma cultura sobre as outras, de torná-la modelar. Nota-se a positividade de um diálogo democrático das culturas, como se todas elas representassem uma assembleia em que os próprios sujeitos –

sem necessidade de representantes das suas falas – debatem os pontos de vista de cada uma. Particularmente, faz-se indispensável combater com o suficiente rigor toda e qualquer hierarquia de raças, seja com alegações biológicas ou culturais. Esse é um ponto central de uma educação dialógica que queira pensar criticamente uma ontologia que não se pretenda ser fundadora, pois é a ética que deve ser tomada como o conhecimento "primeiro" na educação. Desde que não se pense a ética como doutrina moral que forma os caracteres por socialização de acordo com o *ethos* da sociedade ou grupo, mas como projeção e invenção livres dos modos de ser.

Com isso, quer-se chamar a atenção para o caráter reprodutor irrecusável que os processos de socialização – particularmente no que se refere ao comportamento moral – ordinariamente cumprem por meio de diversas instituições sociais, como resistência à dispersão ou alteração do tipo social.

A consciência formada social e culturalmente ensina e ajuda a aceitar os valores vigentes em uma cultura, mas não rouba toda margem de dissensões de indivíduos ou grupos. Daí a conscientização emancipatória e promotora da autonomia ter que se constituir em confronto com o mundo existente ou com aquilo que ele porta de desumanizador. Sempre se pode indagar: mas segundo quê valores, de que cultura? Sem entrar na importante questão só mencionada, pode-se dizer que a perfeita reprodução do tipo social na consciência dos indivíduos supõe uma sociedade altamente autoritária e repressiva, o que não combina com as formas democráticas de vida.

De todo modo, não é uma tarefa fácil distinguir uma decisão de um sujeito assujeitado, que consente com determinado estado de coisas, valor ou regra, instituídos socialmente, de maneira irrefletida e espontânea, sem experimentar constrangimento; e a decisão intencional, consciente e racionalmente voluntária de um autêntico sujeito, que se convenceu da razoabilidade da cultura instituída.

Considerações finais

Freire, na sua ontologia do Ser-mais, soube complementar, dialeticamente, os limites do existencialismo e os da filosofia da práxis, como também o próprio Sartre (1997, 2002) buscou fazer, ao escrever a sua *Crítica da Razão Dialética* para sanar limitações da sua ontologia "negativa" de *O Ser e o Nada*. Apropriando-se, a um só tempo, da filosofia da práxis e da fenomenologia existencialista, a ontologia freiriana confronta-se com uma questão fundamental do pensamento de Sartre, que é a do dualismo sujeito-objeto, investindo-se do cuidado de evitar tanto um posição reducionista, que leve ao realismo objetivista, quanto à posição oposta, que conduziria a um subjetivismo idealista. Note-se que, ainda com Husserl, na fenomenologia inaugural, apareceu a necessidade de introduzir o conceito de "mundo da vida", e que, em Heidegger, o ser-no-mundo e o cotidiano integram a sua analítica do *Dasein*. Trata-se de reconhecer a existência de um solo originário, inevitável, uma realidade de evidências em que todos vivem. A ontologia freiriana valoriza essa dimensão existencial, especialmente no processo de formação que, pelo diálogo crítico, aproxima a experiência popular do conhecimento científico, mas também do filosófico, no processo de conscientização dos sujeitos no qual a síntese cultural é um elemento central.

O diálogo com a filosofia da práxis irá contribuir com Freire na superação dos limites da filosofia existencial e da ontologia negativa do sujeito, o que tornou realizável a construção de uma ontologia do Ser-mais, que faz do "ser-com-os-outros" um autêntico nós, de modo a conceder sentido à noção consciência social e de construção de uma nova sociabilidade. Mas tudo isso é assumido sem qualquer desprezo à dimensão singular das vivências e experiências, da libertação e conscientização, que não se dissolvem ou são subsumidas por qualquer processo de totalização.

Merece destaque, igualmente, que a consciência, ao não ser definida como uma coisa, mas antes compreendida como ação de intencionalidade, contribui para se questionar tanto o materialismo, que digere a consciência,

quanto o idealismo, que faz dela um espaço de depósito, ou mesmo de digestão do mundo exterior. A fenomenologia irá ajudar a ontologia freiriana a pensar a educação como se efetuando por um sujeito que se faz consciente pela intencionalidade e relação com o mundo. Nesse movimento, pode-se pensar a educação como prática ético-política de libertação.

Mas a consciência do sujeito freiriano não se fecha em um domínio estritamente individual. Assim, para se entender a radicalidade do caráter social da ontologia de Freire, faz-se necessário ressaltar a influência nela da posição de Marx, que afirma não conceber o ente humano como um indivíduo vivendo isolado, mas sempre em um mundo comungado, no qual, em determinadas circunstâncias históricas, produz as suas condições de existência com os outros (Marx; Engels, 1986). Com essa dupla influência, do marxismo e da fenomenologia, Freire conforma-se com a ideia do caráter social do sujeito como parte da vocação ontológica deste, por isso vê criticamente a atomização dos indivíduos na sociedade e o individualismo como sintomas de enfraquecimento do amor e da solidariedade, indicativos de desumanização, de ser-menos.

A ontologia Freireana não se contenta em diagnosticar a situação histórica de desumanização e proclamar um dever-ser de superação. Há uma força crítica que questiona o ente humano como um ser-no-mundo com os outros e, por meio da educação, particularmente, defende a práxis, o engajamento dos sujeitos, que transforma as possibilidades de Ser-mais em efetividade, embora admitindo o inacabamento da tarefa de libertação.

Assim, para Freire (2005), a liberdade do sujeito não pode exigir a sua absolutização por alheamento do mundo, mas só terá sentido como libertação, esforço nunca concluído de autoconstituição de um Ser-mais que experimenta as resistências e tensões de um existir no mundo com os outros. Por consequência, mesmo reconhecendo a importância da consciência, ela precisa se fazer conscientização, um engajar-se que a faz depender do mundo, das vivências e experiências existenciais, o que leva Freire a assumir a tese fenomenológica, fecundada de marxismo, de acordo com a qual, na prática de liberdade, não existe consciência sem mundo e

nem vice-versa. Em outros termos, não existe liberdade senão na práxis criativa e mesmo revolucionária. Aqui, unem-se libertação e criatividade.

Muito embora seja inegável a defesa feita por Freire da libertação como uma práxis construída com profundo sentido ético-político, que leva à constituição do sujeito como Ser-mais, o pensamento do educador ainda se encontra dentro de algumas limitações da herança moderna, no que diz respeito à compreensão do sujeito, do objeto, e da relação destes, com repercussão no projeto de libertação com grande contribuição da educação. A relação do ente humano com a natureza, por exemplo, especialmente no que concerne aos animais e à flora, sem excluir mesmo o reino mineral, ganhou novos sentidos, como mostra o pensamento de Jonas (2006).

De igual modo, a explicitação da pluralidade de modos de ser e de culturas – com saberes e valores idiossincráticos – em luta por reconhecimento torna a ideia de uma ontologia, em certa medida, contestável, na medida em que se multiplicam as propostas de epistemologia, as cosmovisões, as antropologias, enfim, as explicações ou narrativas acerca do que seja a realidade; emergem muitos mundos da vida que deixam ver identidades e sujeitos antes silenciados. Com efeito, por mais que as formulações gerais de uma ontologia da libertação continue fazendo sentido, reivindica-se atenção às especificidades, às situações concretas com as suas respectivas expressões típicas dos múltiplos sujeitos em esforço de libertação, o que exige não se falar mais de uma vocação a Ser-mais, porém, de "vocações" que correspondem à pluralização desses sujeitos em um movimento que não parece indicar a unificação.

O Ser-mais do ente humano não pode depender do ser-menos dos outros entes não humanos, o que pode se expressar pelo domínio sobre os animais e das forças da natureza para se auferir lucros, em nome de um consumo sem limites. Assim, o diálogo continua um princípio ontológico indispensável, mas precisa ser ampliado: faz-se necessário aprender a escutar a natureza, deixá-la falar, com a disposição de senti-la e libertá-la da nossa necrofilia.

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. Trad. Conceição Jardim, Eduardo Lúcio e Nuno Valadas. Lisboa: Editorial Presença, 2001.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre*. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 2000.

ENGELS, Friedrich. *Dialética da natureza*. 3.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 45. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FREIRE, Paulo. *Conscientização*: teoria e prática da libertação, uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática de liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia*: saberes necessários às práticas educativas. 25. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança*: um reencontro com a pedagogia do oprimido. Saberes necessários às práticas educativas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Concepts fondamentaux*. Trad. Pascal David. Paris: Gallimard, 1981.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Trad. Helena Cortés e Artuto Leyte. Madrid: Alianza editorial, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. 2. ed. Trad. Paulo Meneses e José Nogueira Machado. Petrópolis, Vozes, 1993.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Librairie Plon, 1958.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme. *In*: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Présence de Rousseau*. Neuchâtel: La Baconnière, 1962.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã (Feuerbach)*. 5. ed. Trad. José Carlos Bruni e Marcos Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora HUCITEC, 1986.

MARX, Karl. *O Capital*: crítica da economia política. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

MORAVIA, Sergio. *Sartre*. Trad. José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1985.

RITCHIE, Jack. *Naturalismo*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. 6. ed. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Rita Correia Guedes. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética*: precedida por questões de método. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP & A Editora, 2002.

VÁZQUEZ, Adolfo Sànchez. *Filosofia da práxis*. Trad. Maria Encarnación Moya. São Paulo: Expressão popular, 2007.

WOLFF, Francis. *Nossa humanidade*: de Aristóteles às neurociências. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

Data de registro: 08/03/2025

Data de aceite: 24/09/2025