

cR

Centro
de Referência
Paulo Freire

**Este documento faz parte do acervo
do Centro de Referência Paulo Freire**

acervo.paulofreire.org



InstitutoPauloFreire

(D)

Vanilda P. Paiva

Existencialismo Cristão e Culturalismo: sua Presença na Obra de Freire

O próprio Paulo Freire tem indicado explicitamente ter sido o existencialismo a corrente filosófica que maior influência exerceu sobre o desenvolvimento de suas idéias pedagógicas. E não se trata do existencialismo em geral, mas daquele que se desenvolveu em conexão com os princípios que, para o cristianismo, devem reger a relação com o próximo. De tal influência e de sua íntima interligação com o culturalismo trata este artigo. Abordaremos aqui não apenas o como a síntese "existencial-culturalista" está presente na pedagogia de Freire mas também os caminhos percorridos por tais idéias entre os grupos cristãos até chegar ao pedagogo pernambucano, incluindo em tal percurso a penetração daquelas idéias entre os ideólogos isebianos.

Não há dúvida de que, se Vieira Pinto exerceu uma fundamental influência sobre Freire do ponto de vista filosófico, grande parte da sua reflexão sobre a cultura teve como ponto de referência alguns dos mais conhecidos ensaios de Roland Corbisier. Em seu livro *A filosofia no Brasil*, Hélio Jaguaribe aponta os filósofos cristãos

Ortega y Gasset e Gabriel Marcel como os principais inspiradores da posição filosófica sustentada por Roland Corbisier ao longo dos anos 50: ele estaria dedicado, no início da década, “a formação de uma nova consciência cultural, procurando, na base de uma cosmovisão existencial-culturalista, interpretar a cultura e a vida brasileira”.¹ Jaguaribe cunhou o termo “existencialismo-culturalista” para designar o movimento que resulta da confluência do existencialismo com o que ele denomina como “culturalismo”. Este seria marcado pelo “reconhecimento da cultura como ordem própria de valores e pela compreensão dos valores como algo de ocorrente no curso do processo histórico e a ele submetido”, resultando do encontro da evolução da historiografia desde Ranke, com o historicismo de Dilthey e a filosofia dos valores da escola de Baden. A crescente “interligação entre a filosofia da existência e o culturalismo” característica do nosso tempo encontraria — conclui-se das indicações de Jaguaribe — especial acolhida entre historiadores e sociólogos: são aí citados como “existencial culturalistas”² entre outros, Max Weber, Alfred Weber, Spengler, Raymond Aron, Gurvitch e Toynbee.

O culturalismo brasileiro teria sido iniciado nos anos 40 por Miguel Reale, enquanto que a síntese entre o existencialismo e o culturalismo teria tido em Vicente Ferreira da Silva o seu representante mais destacado.³ Tais idéias tiveram especial oportunidade de difusão após a criação, pela Reitoria da USP em 1949, do Instituto Brasileiro de Filosofia, responsável pela Revista Brasileira de Filosofia e organizador de Congressos Nacionais de Filosofia que, nos primeiros anos, obtiveram grande êxito. Seu principal animador foi o próprio Miguel Reale; do IBF participou ativamente Roland Corbisier, fazendo parte Hélio Jaguaribe da secção carioca do mesmo Instituto. No entender deste autor que, aliás, partilhava da posição por ele caracterizada, o “existencialismo-culturalista” difundido pelo IBF tornou-se uma das correntes dominantes da filosofia brasileira.

1. FILOSOFIA DA EXISTÊNCIA E “CULTURALISMO POLÍTICO”: OS “ISEBIANOS HISTÓRICOS”

Atentando para os autores citados por Freire nos deparamos praticamente com todos os “isebianos históricos”, os quais — por sua vez — na sua grande maioria, participaram de alguma maneira do

1. Jaguaribe, Hélio. *A filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro, MEC/ISEB, 1957, p. 49. Trata-se de um texto anteriormente publicado pelo “Jornal do Comércio” em seu 125.º aniversário (out./1952).

2. *Ibidem*, p. 45.

3. *Ibidem*, p. 48.

IBF. Interessa-nos aqui, além das idéias e posições defendidas pelos isebianos, também aquelas que caracterizaram a obra de Vicente Ferreira da Silva, pela influência por ele exercida sobre os intelectuais brasileiros de orientação existencialista e especialmente sobre aqueles que eram alcançados pelas idéias difundidas pelo IBF. Começemos por este autor, não sem antes dizer o seguinte. Embora não seja impossível que Freire tenha tomado contacto com algum escrito de Ferreira da Silva — já que, em virtude do êxito dos Congressos da Filosofia promovidos pelo IBF, seus Anais bem como a própria Revista Brasileira de Filosofia foram lidos por muitos interessados em problemas filosóficos em todo o país no início dos anos 50 — é pouco provável uma influência direta do segundo sobre o primeiro: esta, se existiu foi mediatizada pelos trabalhos de Roland Corbisier. No entanto, vale a pena expor as posições de Ferreira da Silva porque entre elas e as de Freire existem inúmeros pontos em que se observa proximidade e até mesmo certa coincidência. Produto de um quadro de influências comuns, característico da vida intelectual brasileira no pós-guerra, tais posições comuns resultam mais diretamente do fato de terem ambos, no que concerne à reflexão sobre as relações interpessoais, se apoiado ampla e explicitamente sobre a obra de Karl Jaspers. Freire chegou a elas em virtude de suas preocupações pedagógicas enquanto que Ferreira da Silva, em função delas, desembocou em preocupações de caráter pedagógico. A grande diferença entre eles está no fato de que Ferreira da Silva permaneceu preso a preocupações restritas ao plano do indivíduo, enquanto que Freire parece ter chegado a Jaspers através da influência dos isebianos.⁴

Vicente Ferreira da Silva, embora partilhasse das idéias de autores considerados “culturalistas” (como Spengler, Toynbee e outros),⁵ defendia uma posição explicitamente idealista, ocupando-se dos temas clássicos do existencialismo: o outro como problema, o reconhecimento e a comunicação das consciências, o encontro com o próximo. Sua reflexão apóia-se em Hegel; este porém, para ele, apesar de ter tido, entre outras virtudes, a de ter “colocado o problema do reconhecimento das consciências num plano volitivo e não contemplativo”, teria desconhecido os “direitos da individua-

4. Os livros de Jaspers citados por Freire são: *Razão e anti-razão do nosso tempo*, traduzido por Vieira Pinto (apesar de já existir uma tradução portuguesa) e publicado pelo ISEB em 1958 e *Origen y Meta de la história*, cuja publicação em espanhol em 1950 tornou possível a enorme influência exercida pela obra sobre grande número de intelectuais brasileiros. Freire leu este livro em 1961, utilizando-se do exemplar pertencente a Jomard Moniz de Brito.

5. Como facilmente se pode observar nos artigos e ensaios, que compõem a parte II (“Sobre o homem, o mundo e a história”) do vol. II de suas *Obras Completas*, São Paulo, IBF, 1964-66.

lidade existente” ao ver no binômio luta-trabalho a essência da dialética das consciências. Com isso, ele teria deixado de lado o que há de “festa, regozijo e pura expressão lúcida na evolução da cultura e da consciência humana”.⁶

Vemos aqui que o ponto de partida da reflexão de Ferreira da Silva é a dialética do Senhor e do Escravo, a luta pelo reconhecimento das consciências e a consciência da dominação que destrói a possibilidade de comunicação entre os homens.⁷ Mas a problemática hegeliana é apenas o ponto de partida: o tema do encontro com o outro é tratado a partir das obras de Heidegger, Jaspers e Martin Buber e os demais temas conexos (como o próprio reconhecimento, o sentido da dialética intersubjetiva) embora estejam marcados pela citação de autores como Max Scheler, Hui-zinga, Ortega y Gasset, Berdiaeff, Gabriel Marcel (autores, portanto, existencialistas e culturalistas) são pensados com base numa fonte principal: a obra *Von der Wahrheit* de Karl Jaspers.⁸ Heidegger é importante para ele mas sua reflexão situava-se no terreno da ontologia; Buber é também importante, mas permaneceria na superfície, na exortação à comunicação possível dos espíritos. Jaspers seria o meio termo, aquele a quem preocupa a superação das formas deficientes de comunicação com o outro, aquele que apresenta o ser-com-o-outro como condição para o desenvolvimento do ser-para-si-mesmo. Como os demais existencialistas de inspiração cristã Jaspers enfatiza a necessidade de superar as “formas imeritórias do existir” através do amor que permite o diálogo, que possibilita a comunicação existencial, que se manifesta como ato humanizador por excelência.⁹ Somente ele seria capaz de fazer com que o homem se voltasse para outro homem buscando despertá-lo para o existir autêntico. O verdadeiro contacto interpes-

6. Ferreira da Silva, Vicente. *Dialética das Consciências*. In: *Obras Completas*. vol. I, op. cit., p. 171.

7. As referências a Hegel estão quase sempre ligadas à parte B (capítulo IV) da *Fenomenologia do Espírito* (sobre a autoconsciência) que, aliás, é o capítulo que Freire citará na *Pedagogia do Oprimido*. Compare-se o livro de Vicente Ferreira da Silva com Hegel, G. W. F. *Fenomenologia del Espiritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 107-139.

8. Jaspers, Karl. *Von der Wahrheit*. München, Piper Verlag, 1947, Como sabemos a influência de autores alemães entre nós resultou em grande medida da tradução de muitas obras pela editora mexicana Fondo de Cultura Económica, o que não foi o caso da obra em questão. Vicente Ferreira da Silva lia e citava profusa e por vezes confusamente em alemão.

9. Ferreira da Silva, Vicente. *Dialética...* In: *Obras Completas*. Vol. I. op. cit. “O amor, diz Jaspers, faz o eu encontrar-se com o eu do outro... ele é tornar-se a si mesmo com o outro através da comunicação”. Seria a “forma eminente do reconhecimento das consciências, a conduta comunicativa por excelência”. Ver pp. 207-212.

soal permitiria "sacudir as consciências, retirá-las do seu sono indifferente, conturbar a paz da superfície, denunciar o compromisso consigo mesmo, lembrar ao homem a sua condição, ampliar a consciência de seu próprio poder ser".¹⁰ Neste movimento amoroso próprio do diálogo estaria implícita a tendência para a confissão, para a irrupção do verdadeiro. Pensando tal movimento, o autor brasileiro termina por identificar uma analogia da forma pedagógica subjacente às idéias de Jaspers com o diálogo socrático,¹¹ uma analogia que tem sido freqüentemente apontada no trabalho de Freire.

Como veremos, os "isebianos históricos" beberam nas mesmas fontes que Vicente Ferreira da Silva. Parece distingui-los o fato de que aqueles dirigiram suas preocupações para a sociedade enquanto este permaneceu, como nos mostra sua produção ulterior,¹² preso à reflexão sobre o indivíduo, condenando mesmo o caminho seguido pelos isebianos.¹³

O hegelianismo, porém, não era privilégio de Vicente Ferreira da Silva. Sua presença, "indigenizada" ou não, pode ser facilmente percebida no "coquetel filosófico"¹⁴ isebiano. Facilmente encontramos também a utilização de conceitos e idéias provenientes da obra de Jaspers, embora sem a mesma freqüência e sistematidade observada nos escritos de Ferreira da Silva: sabe-se, afinal, que o livro *Origem e Meta da História* fez furor no pós-guerra entre o grupo de intelectuais ligados ao IBF, tornando-se a discussão a respeito do "tempo-eixo" uma discussão "em moda" naqueles meios. A importância dada a este livro pode ser avaliada pela resenha de 27 páginas escrita por Jaguaribe e publicada na *Revista Brasileira de Filosofia*, em que o autor conclui que a com-

10. Ibidem, p. 213.

11. Ibidem, p. 226.

12. Ferreira da Silva, Vicente. A filosofia do reconhecimento. In: *Obras Completas*. vol. II. op. cit., pp. 217-233.

13. Quando critica em Guerreiro Ramos a ênfase dada à realidade nacional, Ferreira da Silva o faz em nome de uma reflexão que não ultrapasse os limites do indivíduo. Ferreira da Silva, V. "Em busca de uma autenticidade" *Obras Completas*, op. cit., vol. II, pp. 255-257.

14. A denúncia do "coquetel filosófico" por Michel Debrun ("O problema da ideologia do desenvolvimento", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Belo Horizonte, vol. II, Nr. 2, 1962, p. 242) e por Gérard Lebrun ("A 'Realidade Nacional' e seus equívocos", *Revista Brasiliense*, São Paulo, Nr. 44, 1962, pp. 42-62) refere-se à obra de Vieira Pinto. Mas o ecletismo que o informa esteve presente na obra de, praticamente, todos os "isebianos históricos". Já Maria Sylvania de Carvalho Franco denuncia os "arranjos indijénistas" do marxismo, do existencialismo, da fenomenologia. O Tempo das ilusões. Chauí, Marilena/Carvalho Franco, M. S. *Ideologia e mobilização popular*. Rio de Janeiro, CEDEC/Paz e Terra, 1978, p. 165.

preensão da história em Jaspers e Alfred Weber não entram em choque, mais bem se complementam.¹⁵

A influência de autores existencialistas marcou igualmente, por outro lado, a atividade intelectual dos chamados "isebianos históricos",¹⁶ combinando-se com a de autores catalogados como culturalistas e predominando, entre eles a da obra de Ortega y Gasset. Esta "influência preponderante" foi, aliás, assinalada pelo Pe. Vaz em 1957 entre os autores por ele apontados como "culturalistas" brasileiros e cujos nomes coincidem exatamente com os dos "isebianos históricos". Mas seria, para o Pe. Vaz "ine-xato falar de orteguismo puro ... (se) Ortega lhes fornece uma temática fundamental e uma característica direção de análise, a influência dos existencialistas como Jaspers e Marcel é neles também perceptível".¹⁷ Tal grupo de culturalistas estaria, no início dos anos 50, dedicado à tentativa de aplicar suas idéias na formulação e solução dos problemas brasileiros: estaríamos diante de um "culturalismo político e militante", do qual seria o ISEB um produto.¹⁸

Na obra de Hélio Jaguaribe, cujo encaminhamento posterior para posições em que predomina uma racionalidade tecnocrática e para estudos na área da ciência política fazem esquecer mais rápido as posições que anteriormente defendeu, encontramos os traços característicos daquilo que ele mesmo definiu como "culturalismo". Não queremos aqui fazer a exegese do pensamento pré-isebiano dos isebianos. Acreditamos, porém, que não é possível entender as formulações daqueles autores sem considerar as posições que eles defenderam no período imediatamente anterior, simplesmente porque eles não rompem com tais idéias: eles as combinam, ecleticamente, com outras — resultado de influências novas —

15. Nesta resenha Jaguaribe mostra sua adesão às idéias essenciais defendidas por Jaspers, buscando mostrar sua proximidade com as obras de Mannheim e de Alfred Weber. Sua filosofia da história, com ênfase no caráter transitório do fenômeno histórico, na compreensão da história como processo inacabado, na teoria das etapas históricas e na concepção do "tempo-eixo" faziam dele um pensador que levava mais adiante as idéias defendidas por Alfred Weber em sua sociologia da cultura. Veja-se Jaguaribe, Hélio. *Origem e meta da história*. *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, Vol. II, fasc. 3, julho-setembro, 1952, pp. 531-558.

16. Deixamos aqui de lado dois autores em geral catalogados como "históricos": Nelson Werneck Sodré, por considerar que suas posições não podem ser identificadas com as dos demais componentes do grupo, e Cândido Mendes de Almeida, pela pouca ou nenhuma influência exercida sobre Freire.

17. Vaz, Henrique Lima. Apêndice ao livro de Leonel Franca. *Noções de história da filosofia*, 19.^a ed., Rio de Janeiro, Ed. Agir 1957, p. 356.

18. *Ibidem*, p. 357.

que facilitam a passagem do "culturalismo" especulativo ao "culturalismo" militante. Não há dúvida de que, como afirma Caio Navarro de Toledo em relação à influência existencialista, as opções teóricas dos isebianos não resultaram de uma análise histórico-social do subdesenvolvimento. Sobre eles ecoaram, por certo, os acontecimentos nacionais (de forma especial os resultados das eleições de 1950) mas estes foram interpretados com as categorias e a partir da teoria de que eles dispunham anteriormente. Com elas eles trabalharam suas novas preocupações, que resultaram de uma certa abertura para a percepção ou para nova interpretação da realidade econômica e política e da sua sensibilização diante das injustiças sociais,¹⁹ não devendo ser esquecido em tal evolução o papel desempenhado tanto pelo clima de eferescência ideológica que caracterizou o pós-guerra no Brasil quanto, mais tarde, pelos rumos tomados pela reflexão de alguns dos existencialistas franceses (a abertura para a realidade político-social, e para as contradições do colonialismo e do neocolonialismo na África). Eles saíram, assim, do plano especulativo para a elaboração de um instrumento de intervenção no real, desenvolvido no plano em que eles se sentiam capazes de fazer algo e ao qual atribuíam eficácia própria: no plano das idéias. Consideremos, por tudo isso, aquilo que diz Jaguaribe nos anos que precedem a criação do ISEB.

Pode-se afirmar que, no início dos anos 50, as preocupações e as análises de Jaguaribe inspiraram-se na obra de Ortega y Gasset e que o vitalismo orteguiano contribuiu para que ele desembocasse na reflexão sobre a realidade brasileira. A "crise brasileira" por ele então denunciada era interpretada como "crise da cultura", resultante do fato de que o dogmatismo que o modelara não respondia à vida, à circunstância que caracterizava o momento vivido; ela não mais oferecia idéias e instrumentos adequados à interpretação da realidade transformada.²⁰ Seu ponto de partida

19. Toledo, Caio Navarro de. *ISEB: Fábrica de Ideologias*. São Paulo, Ed. Ética, 1977, pp. 110-111.

20. Jaguaribe, Hélio. Idéias para a filosofia no Brasil. *Anais do I Congresso Brasileiro de Filosofia*. IBF, São Paulo, vol. I, março de 1950, pp. 159-169. A p. 169 ele deixa ver claro a sua adesão ao vitalismo de Ortega y Gasset: "Falar em razão vital é abrir toda uma problemática... Limitar-me-ei a lembrar que, segundo a expressão de Ortega, 'yo soy yo y mi circunstancia'. Filosofar é na vida e para a vida, na circunstância e para ela. A filosofia brasileira, nesse sentido, ou será brasileira ou não será filosofia... Porque a circunstancialidade significa apenas que o ponto de partida autêntico de toda a cogitação é a perspectiva em que me encontro... a filosofia brasileira, cuja circunstancialidade é necessária e inevitável, só poderá ser autêntica se assumir plena consciência dessa circunstancialidade". Constatamos, assim, que em Ortega se encontra não apenas a raiz do "historicismo desenfreado" de alguns isebianos mas também da própria preocupação em pensar

era a discussão de "crise da cultura ocidental", como era moda na Europa desde Leo Frobenius e especialmente depois do aparecimento do famoso livro de Spengler (autores, aliás, bastante citados nos escritos mais antigos dos diversos isebianos). Como parte da civilização ocidental, também a sociedade brasileira estaria em crise: a abordagem das questões de "ordem universal" eram secundadas por indagações a cerca das peculiaridades da 'circunstância brasileira' esclarecia Jaguaribe perguntando: "que devemos fazer com relação à técnica? Como evitar a massificação?... Precisamos reconstruir nossas crenças ... intervir em nosso futuro.²¹ Vemos aí que a indagação sobre a 'circunstância' nacional é ela mesma marcada pelos temas clássicos dos livros de Ortega: a civilização dominada pela técnica e a ascensão das massas, sua rebelião (capaz de provocar o surgimento de ditaduras irracionais e escravizantes), a destruição das crenças pelo mundo moderno. E, sem dúvida, o livro de Ortega *Ideas y Creencias* serviu como um dos principais esteios do "pensar a crise do nosso tempo": Esta crise é a crise da cultura — diz ele, numa argumentação orteguiana — porque nascemos num determinado contexto cultural e histórico, recebendo pela tradição um repertório de crenças e usos que mediatizam nossas relações com as coisas, com os demais homens e conosco mesmo. Esta "cultura ambiente" (língua, valores etc.) nos proporciona a nossa visão de mundo que apresenta falhas, brechas, na medida em que o mundo se transforma. Nestes casos os usos e costumes tornam-se insuficientes para orientar a vida e é preciso renová-los; as brechas abertas na cultura devem ser recompostas através do esforço cognoscitivo: "As idéias, diz Jaguaribe, são o resultado de nossa reação em face da insuficiência das crenças anteriores".²² Ora, se ele interpretava a nossa "circunstância" do início dos anos 50 como caracterizada por uma crise (da cultura, e — portanto — das crenças que orientam a vida social), havia que realizar um esforço de interpretação da realidade transformada para, através dela, recompor as brechas abertas pela mudança.

No livro publicado no ano seguinte²³ Jaguaribe defende as mesmas idéias. O seu vitalismo vai desembocar nos artigos publica-

a realidade (a circunstância) brasileira. Jaguaribe justifica seu historicismo afirmando, que "toda filosofia depois de Dilthey, Ortega e Heidegger teria que procurar tanto a validade formal quanto a validade histórica de suas formulações, ou seja, nas suas palavras "almejar sua 'atualidade'" (p. 167).

21. *Ibidem*, p. 164.

22. Jaguaribe, Hélio. Que é filosofia? *Revista Brasileira de Filosofia*, IBF, vol. I, 1951, fasc. 1-2, pp. 164-181.

23. Jaguaribe, Hélio. *A filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro, NEC/ISEB, 1958, (publicado pela primeira vez em 1952). A crise brasileira era apresentada como parte da crise da cultura ocidental e ele a via

dos em 1953 e 1954 nos *Cadernos do nosso tempo* e que constituem o ponto de partida (que contém idéias básicas) para o desdobramento do nacionalismo-desenvolvimentista.²⁴ Em 1953 Jaguaribe pretende diagnosticar a crise brasileira, de modo a retirar dela “o máximo de rendimento ... como fator estimulante da cultura.”²⁵ Mas já aí ele começou a abandonar o plano da especulação: o seu problema principal é a crise provocada pelo desenvolvimento, como estimulá-la e como recompor as idéias e crenças de modo a acelerá-lo. Ao deixar o plano da especulação Jaguaribe passou a buscar apoio também em economistas, sociólogos, cientistas políticos e não mais apenas em filósofos, sendo facilmente identificável a leitura de Pareto, de Max Weber e de Karl Mannheim. O seu problema já então é o da construção da Nação, a intervenção do Estado para assegurar o desenvolvimento, a racionalização das atividades do Estado, a adoção de uma política externa que atendes-se os interesses nacionais e não de blocos econômico-militares, a elaboração de um projeto social que possibilitasse reduzir o antagonismo entre as classes. A crise da cultura brasileira era o resultado do processo de crescimento econômico, da industrialização substitutiva de importações nos últimos anos: somente entendendo este processo é que se poderia preparar a recomposição da nossa cultura, livrar-se da importação cultural ao buscar conhecer a nossa “circunstância”.

Nos vemos, assim, diante dos produtos do momento em que Jaguaribe começa a dar o passo que o leva da filosofia à ciência política, da especulação à militância, das preocupações com o indivíduo à preocupação com a realidade sócio-econômica (na forma de “realidade nacional”), do vitalismo orteguiano à sociologia pragmática. As idéias básicas sobre as quais se apoiará o nacionalismo-desenvolvimentista são forjadas nesta passagem: elas serão mais tarde depuradas e sofisticadas, sem nunca se livrarem das marcas deixadas por posições teóricas e políticas anteriores.²⁶

como positiva (porque a necessidade de reconstruir as crenças, a “autoconsciência do mundo” impulsiona a filosofia) embora de difícil superação em virtude das nossas elites intelectuais estarem superadas e as elites econômicas e política serem ineptas.

24. Jaguaribe, Hélio. A crise brasileira. *Cadernos do nosso tempo*. Rio de Janeiro, Ano I, Nr. 2, out./dez., 1953, pp. 120-160 (datado de março de 1953) e A crise do nosso tempo e do Brasil, *Cadernos do nosso tempo*. Rio de Janeiro, Ano II, Nr. 2, 1954, pp. 1-17 (trata-se do discurso de abertura dos seminários do IBESP em maio de 1954).

25. Jaguaribe, Hélio. A crise brasileira. *Cadernos do nosso tempo*. op. cit., p. 140. Neste artigo Jaguaribe ainda faz afirmações como: “uma cultura se forma... graças aos estímulos da angústia religioso-filosófica”... (p. 129).

26. Em 1953 Jaguaribe busca realizar um “diagnóstico da crise brasileira” e indicar um caminho para superá-la. Sua proposta, apesar de enfatizar a intervenção do Estado na vida econômica, mesmo que

Na verdade, como ocorreu com diversos isebianos, Jaguaribe, ao longo dos anos 50, não rompeu com o culturalismo, historicismo e com a filosofia da existência, do mesmo modo que não abandonou o elitismo e o autoritarismo característico dos intelectuais que orbitavam em torno do IBF. Ao contrário, foi com esses pontos de referência que ele partiu para a interpretação da realidade sócio-política, a "circunstância" brasileira. Para este fim ele tomou à literatura de orientação culturalista os conceitos de "época" (etapas atravessadas por uma cultura à qual pertencem diversas comunidades, como as Idades Média e Moderna, na cultura ocidental), de "fase" ("etapa no processo histórico da comunidade integrada no processo da sua cultura") e de "estrutura-tipo".²⁷ A sociedade brasileira estaria vivendo no pós-guerra uma "transição de fase" e a crise correspondente: depois de atravessar uma fase colonial (até meados do século XIX) e uma fase semicolonial, a sociedade brasileira transitava para uma nova fase (com a correspondente transformação de sua "estrutura-tipo", ou seja, vivendo transformações econômicas, políticas e culturais) caracterizada pelo desenvolvimento.

A "transição de fase", a passagem de uma "estrutura-tipo" semicolonial a uma "estrutura-tipo" característica de um país industrial, desenvolvido, colocava em questão os nossos valores culturais, exi-

isso implicasse a socialização dos meios de produção, não é socialista; ao contrário, ela nasce na polêmica com o socialismo como forma de organização social e com o marxismo como teoria. Para ele tanto o "projeto marxista" quanto o capitalista (que "entrara em decadência no século XX") estariam em crise; havia, pois, que buscar um terceiro caminho e o que ele propõe é a "socialização sem socialismo", ou seja, a conversão da propriedade dos bens de produção de privada em pública com o mero objetivo de alcançar um regime ótimo de investimentos. Para isso, continuava ele, era preciso distinguir entre a "socialização inversionista" (que é a que ele propõe e na qual o Estado determinaria as prioridades de investimento e transformaria os empresários particulares em administradores públicos durante a fase do 'capitalismo de transição' que o país estaria atravessando) e o "socialismo reparticionista" (injusta e inadequada a um país que precisa elevar seus investimentos porque daria ao operariado "um salário nominal superior ao valor da sua produção"). Ibidem, pp. 127, 140, 149, 150 e 156. Como vemos o seu nacionalismo já está claramente aqui delineado; vê-se aí também reforçado o mito do estado forte que se coloca acima das classes sociais e que atua como árbitro entre seus interesses: tal mito sobrevivia na revisão das posições influídas pelo integralismo e bem se integrava na posição defendida pelo autor, já que o Estado como instrumento de afirmação da Nação, é um elemento indispensável a qualquer perspectiva nacionalista.

27. Veja-se Jaguaribe, Hélio. *Condições institucionais do desenvolvimento*. Rio de Janeiro, MEC/ISEB, 1958, p. 13. Ele afirma ainda aí que só com a elaboração de teorias relacionadas com o culturalismo e o historicismo, a partir de meados do século XIX, a ciência política teria atingido a objetividade científica já conquistada pelas ciências culturais em outros setores.

gindo um “ajustamento faseológico” das nossas idéias e crenças para que a nova fase pudesse emergir em sua plenitude. Ora, se não dispúnhamos das crenças, hábitos e idéias adequadas à rápida transformação da sociedade brasileira (ao rápido desenvolvimento) Jaguaribe conclui pela necessidade de apelar para as instituições (e, entre elas, fundamentalmente para o Estado) como “sistema de normas que disciplinam o processo social” de modo a promover conscientemente a mudança cultural.²⁸ Para isso seria necessário a conquista do aparelho do Estado pelos representantes das forças interessadas na industrialização, no desenvolvimento: o instrumento de tal conquista era a formação de uma “frente nacional”, na qual diferentes classes ou facções de classe se reconciliavam em torno de um objetivo nacional maior (o desenvolvimento) e combatiam as forças que se opunham à “mudança de fase”.

Ora, tanto a aliança de classes em torno do objetivo do desenvolvimento nacional” quanto a realização de planos promovidos pelo Estado dependiam do convencimento das diferentes classes sociais de que os objetivos atendiam a seus interesses: a demonstração disso exigia “um esforço ideológico e de organização de núcleos de coordenação e esclarecimento sociais”,²⁹ ou seja uma ampla mobilização ideológica que difundisse as idéias e crenças necessárias à nova “fase” nacional. Vemos assim que a “reabilitação da esfera ideológica” a que se refere Caio Navarro de Toledo aparece como desdobramento lógico do culturalismo, cuja inspiração fundamental se encontra na obra de Ortega.

O culturalismo também é claramente visível no livro que serviu como estopim para a crise do ISEB em 1958. Ele mantém a sua interpretação tendo como base os conceitos de época e de fase, situando a história da “comunidade” ou país na história da sua cultura e ressaltando o papel desta na constituição das nações. Diz ele: “longe de serem o fundamento da nação, as chamadas características nacionais são o efeito da história nacional, dentro da história global de uma cultura determinada, no âmbito interno de uma nação, por seu processo faseológico e, no âmbito geral da cultura, por suas transformações epocológicas. São as grandes épocas da história ocidental — para tomá-las como exemplo — que suscitam o aparecimento de modelos psicossociais como os do homem gótico ou renascentista ou barroco. E são as diversas fases do desenvolvimento interno de cada nação que condicionam o ca-

28. Neste raciocínio não isento de autoritarismo, Jaguaribe passa facilmente de Ortega y Gasset (das idéias e crenças) a Max Weber, invocando a correlação entre crenças e hábitos de uma sociedade e seus processos de desenvolvimento econômico.

29. *Ibidem*, p. 53.

ráter nacional dos povos".³⁰ No caso brasileiro deveríamos considerar o rápido desenvolvimento econômico-social a partir dos anos 30: ele teria conduzido ao nacionalismo ao provocar a coexistência de "estruturas sociais correspondentes a fases diferentes na história nacional".³¹ Na luta entre tais estruturas o nacionalismo surge como ideologia que deve servir ao combate da fase a ser ultrapassada pela comunidade.

Na defesa do nacionalismo-desenvolvimentista como a ideologia que a comunidade necessitava para sedimentar a nova "fase" Jaguaribe vai lançar mão dos conceitos de representatividade (calçado sobre a sociologia do conhecimento de Karl Mannheim: a ideologia como expressão de interesses sócio-situacionais das diferentes classes sociais, representativa — portanto — de tais interesses) e de autenticidade. Este último conceito, tomado à filosofia da existência, insere-se num quadro culturalista: "São autênticas as ideologias que ... formulem para a comunidade critérios e diretrizes que a encaminhem no sentido de seu processo faseológico, ou seja, que permitam o melhor aproveitamento das condições naturais da comunidade, em função dos valores predominantes na civilização a que pertence".³² Em suma, a "adequação à fase" é elevada a critério de autenticidade: as ideologias como "conjunto de valores e de idéias" que se subordinam a um sistema cultural e sobre as quais influem as particularidades das situações, são autênticas (ou seja, ficam legitimadas em seu papel de comandar o comportamento social da comunidade) na medida em que servem à fase ou à "transição de fase" atravessada pela

30. Veja-se Jaguaribe, Hélio. *O nacionalismo na atualidade brasileira*. Rio de Janeiro, MEC/ISEB, 1958, p. 24. Os "corpos históricos" que são as culturas — afirmava Alfred Weber — "estão incertos num grande movimento cultural progressivo e uniforme que se processa por 'etapas' e que abarca a humanidade"; nele teríamos um "processo de domínio intelectual e teórico da existência" que caminharia progressiva e necessariamente "da ingenuidade para a consciência reflexiva", da apatia ao conhecimento. O homem seria, portanto, neste "movimento progressivo" que implica o "processo civilizador" cada vez mais consciente do que ocorre na sua cultura; tal "movimento progressivo" provocaria igualmente o surgimento constante de "novas atitudes psico-intelectuais perante a existência, procurando criar novas fisionomias culturais ou transformar as antigas". Contaria nas transformações não somente a consciência (que gera atitudes intelectuais, faz surgir interpretações) mas também a vontade cultural que se derrama sobre o "complexo vital" que se dá a conhecer em cada nova constelação histórico-sociológica, no que se refere à atitude perante a vida. Veja-se Weber, Alfred. *História sociológica da cultura*. São Paulo, Ed. Mestre Jou, 1970, pp. 26-27. O "vitalismo" ao qual havia aderido Jaguaribe anteriormente encontra respaldo também em A. Weber, o mesmo ocorrendo com a compatibilização entre a aceitação de certo determinismo "faseológico" com o voluntarismo.

31. Jaguaribe, Hélio. *Condições...* op. cit., p. 33.

32. *Ibidem*, p. 49.

comunidade. Identificada entre nós a “transição de fase” bem como as características de uma e outra “fases, tratava-se de defender — de acordo com Mannheim e também com Alfred Weber — aquela que favorecia a transformação e o progresso, que facilitava a mudança.

Guerreiro Ramos, embora no essencial defenda idéias semelhantes às de Jaguaribe, parece ter percorrido um caminho diferente daquele autor. Seus escritos no início dos anos 50 deixam ver claro que as influências filosóficas por ele recebidas eram menos relevantes dentro do seu trabalho, de caráter definitivamente sociológico, que entre outros “isebianos históricos”. Apesar disso pode-se perceber também aqui e ali a presença do culturalismo bem como os traços da leitura de Ortega y Gasset. O método redutivo, na verdade, não apenas colocava problemas filosóficos mas implicava num ponto de partida filosófico, numa filosofia da cultura.³³ Guerreiro Ramos, em meio à citação de inúmeros autores, destaca a importância de Husserl e de Heidegger em seu trabalho. O objetivo, porém, da “redução sociológica” era cultural: possibilitar a realização da “tarefa substitutiva no âmbito da cultura” de modo a combater de maneira eficiente os transplantes culturais; cultural era igualmente seu objeto: tal método permitiria “pôr entre parênteses as notas históricas adjetivas do produto cultural e apreender suas determinantes”.³⁴ Ainda no que concerne à “redução” Guerreiro Ramos, em meio à avalanche de citações legitimadoras do conceito e do método no terreno da sociologia, termina por apoiar-se com ênfase em Karl Mannheim: este teria aplicado, na verdade, a redução sociológica no tratamento de vários assuntos exatamente por ter “visível familiaridade com o pensamento fenomenológico e culturalista, ao qual se prendeu a redução sociológica”.³⁵

Também a compreensão da história a partir das “fases” da cultura encontrou acolhida nos escritos de Guerreiro Ramos. Já em 1954 afirmava ele que “não se encontrará objetividade no equacionamento desses problemas (nacionais) se não se adota o que tenho chamado de *approach* faseológico. A idéia central deste *approach* pode ser assim delimitada: toda estrutura econômica e culturalógica condiciona seu correspondente elenco de problemas, o qual só se altera na medida em que a referida estrutura se transforma faseologicamente”. Ele parte desta idéia para concluir voluntaristicamente que a estratégia de solução para os problemas

33. Veja-se Vaz, Henrique Lima. Apêndice ao livro de Leonel Franca. *Lições...* op. cit., p. 358.

34. Guerreiro Ramos, A. *A redução sociológica*. Rio de Janeiro, MEC/ISEB, 1958, p. 63.

35. *Ibidem*, p. 71.

consistiria em “deflagrar numa fase determinada os fatores genéticos da fase superior”.³⁶ Em “A redução sociológica” Guerreiro Ramos dedica todo um capítulo às “fases” e suas leis. Da mesma forma que Dilthey fala de uma “razão histórica” e Ortega de uma “razão vital” existiria também uma “razão sociológica” que permitiria compreender os fatos singulares dentro da totalidade. O conceito de “fase” permitiria captar esta “razão”: a compreensão “das determinações particulares de cada seção do fluxo histórico social” (cada seção percebida como ‘uma totalidade histórico-social, cujas partes estão dialeticamente relacionadas’) permitiria clarificar o sentido dos acontecimentos.³⁷ As fontes deste raciocínio seriam o sociólogo culturalista Franz-Carl Müller-Lyer e Mannheim (considerando que este teria sido influenciado por aquele além de Alfred Weber.

O culturalismo se combina com o vitalismo orteguiano e com o existencialismo ao defender o autor tratado uma “sociologia nacional”: ele considerava que a possibilidade de tal sociologia estava dada pelas “condições reais da fase atual da sociedade” e que ela deveria refletir as “peculiaridades da circunstância” para poder ser “autêntica”.³⁷ Aliás, vale a pena assinalar que Guerreiro Ramos — tal como outros “isebianos históricos” — utilizou crescentemente, nos anos 50, uma terminologia existencialista, empregando-a para referir-se à nação: o nacionalismo era apresentado como “o projeto de elevar a comunidade à apropriação total de si mesma, isto é, de torná-la o que a filosofia da existência chama de um ‘ser para si’”.³⁹ Esta “apropriação do sujeito pelo próprio ser” (a “essência da autenticidade”) era dificultada pelas normas e valores que modelavam a vida nacional: a ação em favor da mudança deveria, portanto, visar a transformação das normas, dos valores, das idéias e crenças de modo a atender às necessidades “faseológicas” da comunidade.

Mas sem dúvida foi Roland Corbisier o isebiano que maior atenção dedicou à questão da cultura e quem mais explicitamente se apoiou sobre as idéias de Ortega y Gasset. Egresso das fileiras

36. Guerreiro Ramos, A. O regionalismo na sociologia brasileira *Revista de Serviço Social*, São Paulo, ano XIV, Ne. 74, 1954, pp. 69 e 71.

37. Guerreiro Ramos, A. *A redução...* op. cit., pp. 105 e 109.

38. Guerreiro Ramos, A. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro, Ed. Andes, 1957, p. 25. A influência de Ortega aparece aí de maneira clara quando ele afirma que “o sociólogo só existe nacionalmente na medida em que o seu pensamento seja autêntico e (este) terá de refletir as particularidades da circunstância em que vive”. Também o conhecimento teria raízes existenciais: “o homem que conhece — afirma ele — é um ‘ser em situação’” (p. 17).

39. Guerreiro Ramos, A. *O problema nacional do Brasil*. 2. ed., Rio de Janeiro, Ed. Saga, 1960, p. 35. Ver ainda a p. 96.

integralistas, ligado ao IBF no início dos anos 50, os escritos de Corbisier no final dos anos 40 e início da década seguinte revelam profundo elitismo e completo alheamento em relação ao país. Idealista, ele apresentava em 1948 o “desequilíbrio das instituições” como um reflexo “da crise fundamental do espírito”;⁴⁰ neste mesmo ano ele escrevia artigos nos quais a erudição e o academicismo eram colocados a serviço da defesa de posições amplamente aceitas nos meios integralistas: a história seria resultado do “permanente esforço do espírito”, sendo — portanto — por ela responsável os “que encarnam a causa do espírito”. Estes eram os homens excepcionais, os gênios que brilham como “estrelas solitárias” e que nasceram para comandar, já que “as sociedades humanas só existem como sociedades porque consistem numa maioria articulada por uma minoria, por uma elite”.⁴¹ Em 1950 ele analisa a vitória de Vargas procurando “pôr o mundo entre parênteses” e utilizando para a sua análise conceitos e termos tomados à filosofia da existência. Neste momento ele se manifestava contra o sufrágio universal, lamentava a destruição do Império e defendia o governo de uma “elite competente”. Reconhecia, no entanto, que o “assalto ao poder” das massas por meio do trabalhismo em 1950 permitira que “uma realidade social oculta e desconhecida se revelasse ou se desvelasse diante de nós”.⁴² Fazia-se necessário — afirmava ele — tomar clara consciência da “circunstância” política em que nos encontrávamos.

Em 1950 o nacionalismo defendido por Corbisier (a preocupação com o “destino da nação”) é francamente autoritário (apoiado sobre Alberto Torres e Oliveira Vianna) e suas preocupações são predominantemente políticas. Estas o conduzem a pensar os problemas pedagógicos, como vemos no ensaio de 1952: se a sociedade nos educa, a pedagogia se identifica com a política, com a missão da comunidade de “formar os homens de acordo com os ideais e valores da cultura de que é portadora”.⁴³ Ora, por um lado a fragmentação do mundo moderno destruiria a eficácia da pedagogia e, por outro, a democracia liberal permitia substituir a pedagogia pela propaganda: o resultado era a massificação característica do mundo contemporâneo, o mundo da técnica e dos meios de comunicação de massa. Em tal mundo, em que assistimos à

40. Corbisier, Roland. Apresentação da Revista Colégio (1948) reproduzida em *A responsabilidade das elites*, op. cit., pp. 21-22.

41. Corbisier, Roland. *A responsabilidade das elites* (1948). *Ibidem*, pp. 39-41.

42. Corbisier, Roland. Reflexões sobre o momento político. *Ibidem*, p. 63.

43. Corbisier, Roland. Situação e problemas da pedagogia. *Ibidem*, p. 228. Trata-se da conferência de abertura dos cursos de extensão cultural do IBF em 1952, publicado na *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. II, fasc. 2, abril/jun., 1952, p. 219-235.

"rebelião das massas" a organização pedagógica se via prejudicada pela "crise de confiança nas crenças e valores sobre os quais nos assentamos".⁴⁴ A influência de Ortega é notória: Corbisier apóia toda a sua argumentação fundamentalmente sobre os dois livros mais conhecidos do filósofo espanhol, exatamente aqueles que haviam lastreado também as especulações de Jaguaribe, ou seja, *Ideas y Creencias* e *La rebelión de las masas*. Ao referir-se às massas ele repete o raciocínio de Ortega: elas irrompiam na história, insubmissas e agressivas, reivindicando a fruição do bem-estar e conforto modernos para cuja construção não contribuíram (já que era resultado do esforço de uma elite). Para explicar o comportamento do "homem-massa" ele apela para a análise de Max Scheler do "homem do ressentimento", incapaz de respeito e veneração, concluindo — já apoiado em Gabriel Marcel — pela impossibilidade da sua educação. Por isso mesmo (por serem "impermeáveis à educação e ao espírito") elas "se tornam a presa da propaganda que as modela":⁴⁵ as massas seriam "essencialmente fanatizáveis", afirma ele ainda citando Marcel.

A crise da educação era, para Corbisier apenas um aspecto da "crise do nosso tempo" e dela só sairíamos encontrando uma fórmula que nos permitisse "restaurar um patrimônio de crenças comuns em função do qual se conciliariam espontaneamente a liberdade e a disciplina, a ordem e a vida".⁴⁶ Sua visão da educação das massas, por serem elas avessas à ordem e à disciplina, era — como já indicamos — profundamente negativa; o indivíduo e somente ele era educável. Do mesmo modo que Corbisier se move dentro da tradição inaugurada por Gustave Le Bon e continuada por Scheler e Ortega (a da "psicologia das massas") no que concerne ao estudo da sociedade contemporânea ele também mantém-se, no que diz respeito à educação, dentro das fronteiras ditadas pelo pensamento católico conservador. Sua preocupação é a educação do indivíduo para a liberdade, para a escolha: esta, porém, submete-se a valores e ideais que não se colocam em discussão, porque eternos e não social e historicamente determinados. Havia que defender a liberdade do indivíduo, educando-a, porém; ensinando-o "a servir-se dela para promover a realização de uma imagem ideal com a qual deve coincidir".⁴⁷ A pedagogia

44. Ibidem, p. 44. A influência culturalista e existencialista neste ensaio é marcante, sendo citados com frequência Ortega, Burckhardt, Jaspers e Marcel.

45. Ibidem, p. 232.

46. Ibidem, p. 243.

47. Ibidem, p. 236. Somente assim poder-se-ia evitar que a liberdade degenerasse em arbítrio. Através da liberdade o homem transcenderia a sua "circunstância" assumindo a responsabilidade pelo seu destino (p. 237) mas seu exercício deveria estar referido a valores e

era aí um instrumento essencial na “drenagem, canalização e aproveitamento de algo preexistente que é o homem como natureza bruta e suscetível de receber a cunhagem de uma forma preestabelecida”.⁴⁸ Nos vemos, portanto, diante de uma concepção pedagógica profundamente autoritária.

Não podemos dizer de Corbisier que ele passa, nos anos 50, de um culturalismo especulativo a um “culturalismo político e militante”: ele vem de uma militância intensa. Ao participar, em 1952, do “grupo Itatiaia” ele está, como Jaguaribe, envolvido pela problemática orteguiana e sob tal influência Corbisier começa a perceber novos dados da “circunstância” e a interpretar de outra maneira a realidade.

O vitalismo orteguiano mostra-se de maneira cristalina em 1952: a filosofia, diz ele, deve responder à vida e por isso, na raiz do pensamento filosófico estão as crises, as “urgências vitais”, as “situações-limite” (Jaspers). O pensamento é “diálogo com a circunstância” dentro da qual o indivíduo se encontra e só pode ser entendido a partir do conhecimento desta “circunstância”: as idéias para atender à vida devem ser instrumentos para transpor obstáculos e resolver problemas.⁴⁹ Ele está preocupado com esfacelamento das crenças mas conclui pela necessidade de pensar a “circunstância” que provocou tal esfacelamento, ou seja, de pensar a realidade sócio-econômica e política. No ano seguinte ele se coloca ainda mais próximo de Jaguaribe ao pensar sobre a “crise”; não se trata mais da “crise existencial” mas da “crise histórica”, enquanto crise da cultura. Apoiando-se em Alfred Weber, Jaspers, Gabriel Marcel e especialmente em Ortega ele parte da crise da cultura ocidental e suas conseqüências sobre as crenças: a crise histórica, diz ele citando Ortega, se instala exatamente quando — em conseqüência da mudança — ao sistema de convicções da geração anterior sucede um estado vital em que o homem fica sem aquelas convicções. Mas ele aceita aí a mudança, a historicidade da cultura e seus produtos e da “perspectiva” a partir da qual configuramos as coisas e estruturamos o mundo. Sua argumentação é rigorosamente orteguiana: citando, como Jaguaribe, a famosa frase “eu sou eu e minha circunstância” desde o ventre materno ele identifica na “circunstância” uma dimensão natural e outra cultural. Esta última resultava da “interferência modificadora”

submetido a ideais vinculados a uma teoria a respeito da essência e do destino último do ser humano, ou seja, a uma antropologia filosófica.

48. *Ibidem*, p. 235. A tarefa da pedagogia seria a de estabelecer o intercâmbio entre os valores e princípios formadores da cultura e a espontaneidade do indivíduo.

49. Corbisier, Roland. Introdução à filosofia como problema. *Revista Brasileira de Filosofia*. vol. II, fasc. 4, out./dez. 1952, pp. 668-678.

do homem sobre o mundo (o que o levava a aceitar como cultura os produtos da atividade humana; ele nos oferece aí o exemplo da cultura criada pelos índios). O mundo é percebido através de referências que são dadas pela cultura, ou seja, por convicções, crenças, idéias. Ocorre, porém, diz ele já então citando Jaspers, que a história é transição, mudança. Se a circunstância muda torna-se então necessário refazer as convicções e as idéias com as quais percebemos o mundo.⁵⁰ Está, portanto, dado o passo necessário à adesão ao nacionalismo-desenvolvimentista.

Ao reunir em livro seus artigos e ensaios do período 1948-1952 já em 1956 Corbisier fez uma autocritica no Prefácio: os escritos publicados em *A responsabilidade das elites* eram produto de um período no qual os intelectuais consideravam difícil viver no Brasil e desfrutar das "coisas do espírito", do qual a participação na vida intelectual se fazia a partir da adoção de uma postura "européia". Em 1956 ele considerava tal postura como resultado da alienação em que viviam, alienação que — em seu caso particular — havia sido vencida na passagem do IBF ao ISEB: "vencendo a alienação mental em que sempre havíamos vivido, tomamos finalmente consciência da inautenticidade da nossa situação existencial". A partir de então a sua tarefa como intelectual prendia-se à necessidade de "compreender o nosso país, a nossa "circunstância" e esta idéia orientou a elaboração dos ensaios que compõem o livro *Formação e problema da cultura brasileira* (1956). Já aí a reflexão sobre a cultura se orienta de acordo com as linhas gerais da ideologia isebiana, deixando — porém — muito visível a influência exercida pelas idéias de Ortega y Gasset.⁵¹

Em Corbisier como em Jaguaribe o vitalismo orteguiano parece ter facilitado o voltar-se para a realidade brasileira, não sendo de se negligenciar a influência pessoal exercida por Jaguaribe em tal "leitura" de Ortega desde a época das reuniões realizadas no Parque Itatiaia. Corbisier se coloca como tarefa pensar sobre "o mundo que nos cerca ou sobre a 'circunstância' que nos envolve" a partir de uma perspectiva culturalista muito clara: pensar o mundo é pensar a cultura. Esta era o resultado da ação criadora

50. Corbisier, Roland. Significação da idéia de mundo e de crise. *Revista Brasileira de Filosofia*. vol. III, fasc. 3, jul./set. 1953, pp. 422-436.

51. A crítica à "alienação cultural" característica do período anterior é feita com grande paixão exatamente porque tem caráter de autocritica. O intelectual brasileiro importava idéias e problemas alheios lendo, traduzindo, comentando e citando os autores estrangeiros, perdia-se nos outros e por isso sua cultura reduzia-se à erudição. Não podia — diz ele — por isso, interpretar e compreender a sua "circunstância". Tratava-se de intelectuais "incultos e eruditos", imersos numa "cultura de palavras". Corbisier, Roland. *Formação e problema da cultura brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro, MEC/ISEB, 1959, pp. 80-82.

ou transformadora do homem sobre “a primeira dimensão da estrutura do mundo ou da circunstância”: a natureza. A atividade, o trabalho humano sobre a natureza gerava a “dimensão cultural da circunstância”. A cultura, portanto, não deve ser pensada enquanto acumulação de conhecimentos mas enquanto resultado da ação do homem e ao defender essa idéia ele nos oferece um exemplo: “um bloco de mármore, antes de ser trabalhado pelo escultor, é natureza; depois de ter recebido a forma de estátua, torna-se cultura”. É, portanto, cultura tanto um utensílio indígena quanto uma pintura a óleo.⁵²

Uma argumentação hegeliana é utilizada por Corbisier neste contexto: o espírito humano se objetiva através do trabalho criando cultura. Mas a criação cultural tem um significado e este é desvendado na medida em que valores culturais comuns ligam aquele que pretende entender a cultura e o sentido da obra. Esta comunidade de valores que permite a apropriação da cultura existe na medida em que o homem é formado pela cultura em que vive: o homem cria e é criado pelo seu mundo cultural, pela sua “circunstância”. Diz Corbisier: “O mundo da cultura é um mundo em trânsito, afetado em suas entranhas pelo tempo, pela historicidade, que também afeta, em sua estrutura, o ser do homem”.⁵³ Ao fazer cultura, portanto, o homem transforma a natureza e a si mesmo e para chegar a esta conclusão Corbisier não precisa ler Marx: ela decorre de um culturalismo com tinturas hegelianas.

Aliás, nenhum autor isebiano explicitou tanto a sua ligação com o culturalismo. A formação histórica do povo brasileiro é, para Corbisier, a “formação da cultura brasileira” pensada sob a inspiração de Burckardt e de Alfred Weber, além — naturalmente — de Ortega. A cultura é tratada como “totalidade das manifestações vitais” que caracterizam e definem um povo: vitalismo e culturalismo entrelaçam-se para explicar a história humana. Esta história é, para ele, a “biografia da cultura humana em geral ou das diferentes culturas, em particular”; em conseqüência, a compreensão da “presença” do homem na “circunstância”, só se fazia possível a partir da compreensão da sua inserção num determinado momento da história de uma cultura particular.⁵⁴ E para compreender o momento atravessado pela cultura brasileira ele, mais uma vez, invoca a idéia de “fase” cultural: vivíamos, naquele momento, a “transição de fase”, passando da “situação colonial” à independência nacional. Nesta “transição de fase” (e a “crise” por ela suposta, favorável à “tomada de consciência dos

52. *Ibidem*, pp. 13-14.

53. *Ibidem*, p. 18.

54. *Ibidem*, pp. 53-54.

problemas internos da cultura”) começavam a surgir as condições (geradas pelo desenvolvimento) para o surgimento de uma cultura autônoma, um “pensamento nacional autêntico”. O culturalismo de Corbisier desemboca aqui numa análise tipicamente isebiana: o desenvolvimento havia transformado a “circunstância” brasileira propiciando o surgimento de uma “autoconsciência” nacional. Esta, porém, era condição para que o próprio desenvolvimento pudesse prosseguir, para que a nova “fase” se instalasse plenamente: era preciso desenvolver um pensamento nacional que fosse “autoconsciência da cultura”, conhecimento da “nossa circunstância” (análise, portanto, da “situação colonial”), para que esta circunstância pudesse ser racionalmente transformada. O pensamento brasileiro (Corbisier fala numa “filosofia brasileira” numa proposta análoga à de uma “sociologia nacional” formulada por Guerreiro Ramos) deveria ser um instrumento de libertação do complexo colonial, contribuindo para revelar-nos “o nosso ser como destino”, para converter-nos ao Brasil reconciliando-nos com nós mesmos e tornando autêntica a nossa existência.⁵⁵ A “transição de fase” (o desenvolvimento que possibilitava a passagem de uma “fase colonial” a uma “fase nacional”) começara de forma imperceptível; nos anos 50 começávamos a nos dar conta da transformação e a perceber também os riscos de retorno ao passado, de uma regressão. Como apoiar de maneira efetiva a transformação, a mudança de “fase”? Para Corbisier, como para os demais isebianos, a contribuição específica da “vanguarda” intelectual era a análise da “situação colonial” tal como sugerira Ortega⁵⁶ e a elaboração de uma ideologia que permitisse “decifrar o Brasil” e servisse à mudança na medida em que atendesse as necessidades das forças representativas da nova “fase”. Tendo tais objetivos Corbisier empreende o estudo não da “história da cultura” brasileira mas da “formação (colonial) da cultura brasileira” (que se confunde com a “formação do povo e da nação brasileira”) para concluir que — em função da alienação, da heteronomia, da inautenticidade, da transplantação características do “complexo colonial” — não se formara uma cultura, um povo, uma nação brasileira. As condições de tal formação havia surgido precisamente naquele período da nossa história, cabendo aos intelectuais iluminar o caminho a ser seguido, à luz da apreensão do “sentido” da nossa formação e da compreensão do nosso destino.

55. *Ibidem*, pp. 86-87.

56. Corbisier cita um artigo de Ortega escrito em 1932 onde o filósofo espanhol pergunta, referindo-se aos Estados Unidos, “por que não se estudou esse gigantesco fenômeno — vida colonial — em toda sua amplitude?... Para penetrar a fundo no tema, seria preciso investigar todas as áreas do globo e todas as grandes etapas históricas” para chegar a conhecer a essência e a forma específica da “existência colonial”. *Ibidem*, p. 71.

Tal como fizeram outros isebianos, Corbisier preocupa-se com a cientificidade da análise da realidade e defende uma posição próxima a Jaguaribe e a Guerreiro Ramos (a de combate ao empirismo em nome da compreensão global da realidade), apoiando-se — porém — de forma explícita sobre Ortega. A análise filosófica confunde-se com a análise sociológica; a metodologia defendida é “não empírica mas que parte do real”, o que para ele caracterizaria o método da filosofia da existência: “A filosofia que chamaríamos de concreta — dizia ele — procura partir do real e ao real manter-se dócil e fiel, empenhando-se, a fim de garantir a autenticidade do pensamento, em caucionar as suas operações com um lastro de experiência vivida”.⁵⁷ Para analisar a realidade fazia-se mister partir da reflexão sobre o “homem em situação”, realizar uma “análise fenomenológica da situação fundamental do homem” (Marcel) e pensar a nossa “presença no mundo” pensando simultaneamente a nossa “circunstância”. Este “pensar a presença na circunstância” conduz a pensar a história já que a condição humana — diz ele citando uma vez Marcel — é sempre “situada e datada”. Pensar o homem brasileiro em sua cultura é pensar a realidade, a cultura brasileira: “se o eu concreto implica ... a circunstância ou mundo em que se acha inserido, e se a dimensão propriamente humana do mundo é a dimensão cultural, podemos desde já concluir que o problema da cultura brasileira ... é um problema ... pessoal de cada um de nós”.⁵⁸ Ora, Corbisier conclui então — como já indicamos que a nossa circunstância é o contexto colonial e nosso problema o da formação da cultura brasileira. Tal problema, porém, havia sido também abordado por Ortega, citado por Corbisier neste contexto: o autor espanhol havia não apenas sugerido o estudo da “existência colonial” depois da estrita colonização (da “fisiologia e patologia próprias a uma forma específica da existência humana, a colonial) como havia chegado a determinadas conclusões a respeito dos argentinos, conclusões que Corbisier considera válida para os brasileiros. Para Ortega os argentinos, por não terem sido formados por uma história e uma cultura próprias, eram ociosos; do mesmo modo os brasileiros produtos do colonialismo tinham a sua interioridade “ocupada pelo exterior”. A esta análise existencialista do colonialismo prendem-se os conceitos de alienação e autenticidade.

Como outros isebianos, Corbisier “reduz” o existencialismo do plano individual ao plano da nação ao analisar a “existência colonial”. Já não se trata da criação de cultura pelos indivíduos ao trabalharem sobre a natureza de acordo com projetos de interven-

57. *Ibidem*, p. 10.

58. *Ibidem*, p. 70.

ção elaborados por eles; o "projeto" de criação cultural já aparece como projeto coletivo, resultado da "consciência de um destino comum, de uma tarefa a empreender e a realizar na história",⁵⁹ como "projeto nacional". Se o projeto nacional não existe, tampouco existe cultura nacional: só o nacionalismo, portanto, pode provocar o surgimento de tal cultura, na medida em que ele é uma arma para a destruição do complexo colonial e, portanto, da alienação dele decorrente. Não sendo sujeitos mas objetos da história, não orientando nossa ação de acordo com um projeto próprio, em função de objetivos próprios, éramos alienados e inautênticos: a alienação seria a essência do complexo colonial. Para explicá-la ele mais uma vez apela para Hegel, utilizando a dialética do Senhor e do Escravo para explicar a relação metrópole-colônia: a objetivação do espírito nacional na colônia seria frustrada pela mediação do senhor, da metrópole, sendo — por isso — impossível o surgimento de uma cultura autêntica. A explicação da dinâmica de tal surgimento apóia-se sobre a análise hegeliana do surgimento da autoconsciência na *Fenomenologia do Espírito*, pensada esta como "autoconsciência nacional". A sociedade colonizada seria "globalmente alienada"⁶⁰ porque a sua liberdade está alienada ao colonizador. Mas a dialética de tal processo conduz, em última instância, à libertação: a ruptura com o complexo colonial (resultante das crises, de novas relações econômico-sociais) abriria a possibilidade ao surgimento de uma consciência crítica de nós mesmos, a consciência nacional.

Vemos, assim, que o culturalismo e o existencialismo estiveram presentes na formação da ideologia isebiana desde os seus primeiros momentos e que permaneceram como pilares fundamentais do raciocínio em que se apoiou o nacionalismo desenvolvimentista. A adesão da maior parte dos "isebianos históricos" a uma interpretação culturalista da história e ao existencialismo é mesmo anterior à criação até mesmo do Grupo Itatiaia e não pode ser desvinculada da ligação desses intelectuais ao Instituto Brasileiro de Filosofia e do seu compromisso com idéias políticas conservadoras quando não reacionárias. Estas começam a ser revistas por alguns sob o impacto dos resultados das eleições de 1950 e em tal revisão Jaguaribe terminará por desenvolver as idéias básicas sobre as quais se apoiará a ideologia isebiana na segunda metade dos anos 50. Os textos em que ele as apresenta, publicados já pelo

59. *Ibidem*, p. 74.

60. Corbisier, como outros isebianos, remete ao sociólogo francês Georges Balandier. A "alienação global" do contexto social conduzia a cultura à inautenticidade. Aliás, deve-se notar que Corbisier na reedição do seu livro em 1959 corrige seus exemplos trocando não somente Goethe por Machado de Assis mas também um poeta conservador como Augusto Frederico Schmidt por Vinícios de Moraes.

IBESP nos *Cadernos do nosso tempo*, na verdade foram escritos para as discussões realizadas no Parque Nacional de Itatiaia em 1952; do qual participaram os intelectuais paulistas ligados ao IBF. Fascínio e rejeição foram as reações encontradas porque as novas posições de Jaguaribe implicavam um rompimento com posições políticas reacionárias, na aceitação da legitimidade da democracia representativa. A maioria dos membros do IBF não esteve disposta a dar este passo: somente Roland Corbisier desligou-se do IBF e aderiu às proposições de Jaguaribe, mudando-se na ocasião de São Paulo para o Rio de Janeiro. Outros isebianos históricos como Vieira Pinto e Guerreiro Ramos haviam também nutrido simpatias por idéias como as que dominavam o IBF e mesmo pelo movimento integralista, embora sem ter chegado a formas de militância sistemática como havia sido o caso de Corbisier. No início dos anos 50 estes intelectuais embora alguns deles nunca tenham se livrado de certo ranço autoritário — passaram da apologetica de um governo autoritário, com voto seletivo e colégios eleitorais formados pelos cidadãos mais instruídos e cultos,⁶¹ à defesa da democracia formal, à aceitação do voto universal como fundamento da democracia. Para alguns deles, como Roland Corbisier e Vieira Pinto — em que pesem as contradições que nunca conseguiram resolver — era o primeiro passo de uma evolução da direita para a esquerda, constituindo-se o ISEB num elo importante da cadeia que vai do integralismo ao nacionalismo de esquerda.⁶² Isto ocorreu sem rompimento seja com o culturalismo seja com o existencialismo, apresentando-se a ideologia isebiânica como um produto de um período da vida intelectual brasileira em que predominavam temas e autores ligados àquelas correntes de pensamento.

Devemos ainda lembrar que as idéias aqui apresentadas não eram estranhas ao pensamento católico. Ao contrário: não apenas diversos "isebianos históricos" consideravam-se intelectuais católicos como o IBF, de onde muitos deles provinham, congregava predominantemente filósofos católicos defensores de uma orientação que se iniciara com Jackson de Figueiredo e que fora continuada

61. Corbisier, Roland. Reflexões sobre o momento político. Conferência no IBF em outubro de 1950. In: *A Responsabilidade das elites*. São Paulo, Livraria Martins ed., 1956, p. 57. Ele propõe aí uma prova de títulos para os que pretendam integrar os colégios eleitorais.

62. Sobre a evolução de antigos integralistas para a esquerda escreve Antonio Cândido na Introdução à nova edição do livro de Sérgio Buarqué de Holanda, *Raízes do Brasil*, em 1967: "o integralismo foi para vários jovens, mais do que um fanatismo e uma forma de resistência reacionária. Foi um tipo de interesse fecundo pelas coisas brasileiras, uma tentativa de substituir a platibanda liberalóide por algo mais vivo. Isso explica o número de integralistas que foram transitando para posições de esquerda". p. XIII.

por Alceu de Amoroso Lima durante os anos 30.⁶³ O catolicismo reacionário que pretendia dos católicos uma “atitude de simpatia” quando não a militância no movimento integralista vestia no final dos anos 40 as roupagens adquiridas nos autores europeus existencialistas e culturalistas sem afastar-se muito das posições políticas anteriormente defendidas. Mas a vertente do IBF não era a única no pensamento católico brasileiro: Alceu de Amoroso Lima evoluiu para o maritainismo durante a segunda guerra mundial. O quadro de referência teórica, também para aqueles que partilhavam os ideais democráticos, era porém, dado igualmente pelo personalismo, ou seja, pelo existencialismo cristão, e pelo culturalismo. A evolução posterior ocorre dentro dele.

2. PERSONALISMO E CULTURALISMO: O PENSAMENTO CATÓLICO

Já em meados dos anos 30, em seu livro *Humanismo Integral Maritain* defendia uma “democracia orgânica”, “comunitário-personalista”, calcada sobre o pluralismo econômico e político e sobre a dignidade da pessoa humana. Seu ideal sócio-econômico e político é o da construção de uma nova cristandade num mundo pós-capitalista em que se constrói o homem novo orientado por valores espirituais dentro de uma ordem que tem o bem comum como finalidade e que serve à pessoa humana, não havendo dentro dele espaço para modelos autoritários de Estado. Tal sociedade deveria se organizar em torno da comunidade, com voto universal e participação ativa de todos os membros; nela haveria lugar para o progresso técnico e industrial desde que este fosse orientado por uma “ética da pessoa, do amor e da liberdade”. A realização deste

63. A derrota dos regimes autoritários europeus e a redemocratização interna contribuíram para colocar em questão também a estrutura autoritária vigente na Ação Católica desde os anos 30, quando foi fundada, e para ampliar — apesar de grande oposição de certos círculos católicos — a influência de Jacques Maritain. Amoroso Lima retornara, sob a influência deste e de George Bernanos que se exilaram no Brasil, durante a guerra, a suas antigas posições liberais, defendendo então um “apostulado pessoal e livre” (veja-se Amoroso Lima, A. Introdução escrita em 1946 à nova edição de seu livro de 1932 *Pela cristianização da Idade nova*, 2. ed. Rio de Janeiro, Ed. Agir 1946). No período que vai da morte de Jackson de Figueiredo ao início dos anos 40, porém, Amoroso Lima esteve convencido de que o catolicismo estava ligado a uma posição política de direita, considerando a Jackson de Figueiredo como um precursor do integralismo no Brasil, recomendando aos católicos uma penetração simpática no movimento integralista “através da compreensão e da participação” e festejando a vitória de Franco na Espanha como uma vitória do catolicismo. Veja-se Amoroso Lima, A. *Indicações Políticas*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1936, pp. 187-188 e 193-195.

modelo de uma nova cristandade implicava não apenas a cristianização das classes dominantes mas também na conquista das massas que se haviam, desde o século XIX, se afastado do cristianismo. Esta reconquista dentro de uma concepção solidarista, de entendimento entre as diferentes classes sociais, implicava a conscientização dos trabalhadores. Mas, adverte ele para o cristão esta conscientização não se confunde com a aquisição de uma consciência de classe, ela é consciência da dignidade humana e da dignidade de quem trabalha.⁶⁴

Do mesmo modo, outros autores católicos franceses muito lidos entre nós à época da hegemonia maritainista na Ação Católica Brasileira (anos 40 e 50),⁶⁵ como Gabriel Marcel e Simone Weil

64. Veja-se Maritain, Jacques. *Humanisme Integral*. 2. ed., Paris, Ed. Aubier, 1935.

65. Entre nós a polêmica em torno do maritainismo iniciada nos anos 30 alongou-se por décadas inteiras. O escândalo provocado por *Humanismo Integral* ampliou-se quando Maritain condenou o franquismo e prefaciou o livro do republicano espanhol Mendisabál. Mesmo na França livrarias católicas recusavam-se a vender seus livros, considerando-os "comunistas" — já que ele, diante do avanço do fascismo, havia recomendado a aliança com os comunistas em questões restritas e "neutras". A denúncia das atrocidades franquistas e a derrota do fascismo empurraram, porém, mais tarde muitos católicos para posições mais progressistas e estes encontraram nos livros de Maritain um ponto de apoio e orientação. No Brasil Amoroso Lima aderiu às idéias de Maritain ainda nos anos 30, recebendo-o em 1936 quando ele retornava de um Congresso do Pen-Club realizado na Argentina e promovendo duas conferências: uma no Centro D. Vital e outra na Academia Brasileira de Letras. Em Buenos Aires Maritain havia sido alvo de violentos ataques; após sua passagem pelo Rio de Janeiro organizou-se também no Brasil uma corrente antimaritainista, especialmente forte em Recife e São Paulo. A campanha contra Maritain, no Brasil como em outras partes, foi liderada pelos jesuítas. Os padres Arlindo Vieira e Cursino estiveram à sua frente em São Paulo onde o jornal católico tradicional "A União" e o periódico "O Legionário" adotaram uma linha militante e antimaritainista. E como os jesuítas gozavam de grande influência sobre as Congregações Marianas, estas se tornaram um foco de antimaritainismo, combatendo as posições dominantes na Ação Católica. Desta mobilização fez parte Plínio Correia de Oliveira que, algumas décadas mais tarde, fundaria o movimento "Tradição, Família e Propriedade". No Recife o movimento antimaritainista propagou-se graças à ação do Pe. Fernandes, jesuíta de Goa. A "Revista do Norte" difundia aí um catolicismo reacionário que tinha a Maritain como o principal alvo dos ataques. Um dos intelectuais participantes deste movimento, Manuel Lubambo, chegou a escrever um livro em defesa do capital contra o trabalho, defendendo a posição diametralmente oposta à Alceu de Amoroso Lima que — no mesmo período — escreveu *O problema do trabalho* (Rio de Janeiro, Ed. Agir, 1947). O próprio Maritain respondeu a seus opositores brasileiros no artigo "A quelques contradicteurs" publicado em *Raison et Raisons*, Paris, 1947. O maritainismo de Amoroso Lima valeu-lhe algumas dificuldades depois da morte do Cardeal Leme e a nomeação de D. Jaime de Barros Câmara para o Arcebispado do Rio de Janeiro: Amoroso Lima manteve a direção do Centro D. Vital mas

apresentavam-se como personalistas. Os temas são comuns, somente abordados com ênfase em aspectos diversos. Marcel exprime o seu horror às revoluções em geral e admite certa desconfiança em relação à democracia; condena igualmente o progresso técnico que encorajaria a preguiça, favoreceria o ressentimento e a inveja porque estimularia o desejo de possuir e provocaria o desenraizamento impedindo uma vida comunitária "autêntica". Sua principal preocupação, porém, era a presença das massas no mundo contemporâneo. As massas excluiriam o amor e a inteligência; seriam o humano degradado, vivendo um estado de aviltamento e alienação e estariam expostas, por não serem educáveis (já que para ele somente a pessoa humana pode ser educada), à ação fanatizante da propaganda.⁶⁶ Marcel tratava, assim dos temas dominantes nos meios católicos naquele período defendendo uma posição personalista num livro que exprime o clima da guerra fria e que o identifica com correntes conservadoras no catolicismo francês. Simone Weil preocupa-se com temas semelhantes, inclusive com o fanatismo. A proposta última do seu livro é o solidarismo cristão, o entendimento entre empresários e trabalhadores na medida em que o capitalismo e os capitalistas são penetrados pelo espírito cristão, eles se transformariam. Ela se preocupou em conhecer as condições concretas da vida do operariado e dedicou-se à reflexão sobre o desenraizamento, tema que se liga de modo evidente ao da massificação. Para ela os seres humanos precisavam de raízes criadas "pela sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro".⁶⁷ Esta participação natural é dada automaticamente pelo lugar de nascimento, pela profissão, pelo meio ambiente do qual os indivíduos recebem a quase totalidade da sua vida moral, intelectual e espiritual. Estas raízes que dão segurança ao ser humano seriam tendencialmente destruídas pela civilização moderna, industrial, que traria a insatisfação e a revolta entre os trabalhadores e criaria uma multidão de proletários desenraizados. A defesa da

em 1945 deixou de orientar a Ação Católica. Apesar disso, o maritainismo propagou-se no pós-guerra entre os leigos — já então claramente identificado com a democracia cristã. Alguns dados foram obtidos em entrevista realizada com Alceu de Amoroso Lima em 1977. Veja-se sobre o assunto, Amoroso Lima, A. *Memórias Improvisadas*; diálogos com Me-deiros Lima. Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 1973.

66. Marcel, Gabriel. *Les hommes contre l'humain*. Paris, La Colombe, 1951.

67. Simone Weil, judia convertida ao catolicismo, exerceu grande influência não apenas em função dos seus livros mas também devido às suas experiências como operária e como participante da guerra civil espanhola. Seu livro *L'enracinement*; prelude a une declaration des devoirs envers l'être humain (Paris, Gallimard, 1947), do qual provém as idéias aqui expostas, chegara já em 1952 à 27.^a edição.

pessoa humana estaria para ela ligada a medidas que, tomadas como resultado do entendimento entre capitalistas e trabalhadores, impedissem a proletarianização em massa.

Em todos estes autores estava presente a preocupação com a educação da pessoa para a conquista da sua dignidade e da liberdade interior: pessoas livres (pelo conhecimento, pela boa vontade e pelo amor) reunir-se-iam em torno do bem comum, humanizar-se-iam contribuindo para a humanização e libertação do próximo. Para Maritain a educação adequada a tais fins seria uma educação liberal,⁶⁸ enquanto que Simone Weil enfatizava uma espécie de educação popular em que intelectuais e massa se integram para traduzir aquilo que seria uma cultura operária e que deveria constituir a referência fundamental na educação dos trabalhadores. No que concerne à interpretação da realidade estes autores colocam-se numa perspectiva que, embora sem as preocupações típicas do culturalismo alemão, em última instância é culturalista. Maritain, por exemplo, pensa a educação na sua relação com a cultura (abrangendo esta a vida econômica, social e política), afirmando que aquela deveria não apenas refletir a cultura em que tem lugar mas também contribuir para transformá-la quando ela está "impregnada de erros, de crueldade ou de escravidão".⁶⁹

Personalismo e solidarismo entrelaçam-se também com um pensamento econômico distributivista que encontrou grande eco nos anos 50: foram maritainistas aqueles que difundiram entre nós as idéias do Pe. Lebret. Este, inspirado no jesuíta alemão Heinrich Pesch, buscava uma maneira de superar o dilema capitalismo-socialismo através da solidariedade, da humanização das relações entre os indivíduos e as classes sociais, defendendo a associação entre capital, trabalho e governo com vistas a um fim comum. a interesses comuns, como sócios de uma mesma empresa. Amoroso Lima aderiu claramente às idéias solidaristas, considerando que este era o verdadeiro sentido do distributivo chestertoniano.⁷⁰

O "Manifesto por uma sociedade solidária" do Pe. Lebret foi um dos textos mais lidos nos meios católicos maritainistas nos anos 50 no Brasil.⁷¹

68. Maritain, Jacques. *Rumos da educação*. Rio de Janeiro, Agir, 1966, p. 143. O título deste livro em espanhol (idioma no qual Freire o cita) é *La educación en este momento crucial*. Este livro foi dedicado por Maritain a Alceu de Amoroso Lima.

69. *Ibidem*, p. 157. Maritain tem em mente na época a Alemanha nazista, vendo o fascismo como resultado de características daquela cultura e não do modo de produção capitalista, julgando moralmente os "erros" culturais.

70. Amoroso Lima, Alceu. *O trabalho no mundo moderno*. Rio de Janeiro, Agir, 1959, pp. 44-47.

71. A expressão nacional do solidarismo é encontrada no livro

Por detrás do solidarismo estão muitas das preocupações sociais e políticas que dominaram os "isebianos históricos" nos anos 50 (e muitos dos quais vinham de posições católicas integristas) e a principal entre elas era a de como encontrar um meio termo entre capitalismo e socialismo. A resposta dada por todos (pelos católicos através da cristianização de empresários e trabalhadores, de forma a promover o diálogo entre as classes e portanto a sua conciliação; pelos isebianos através da demonstração de que a conciliação de classes e o distributivismo correspondia às necessidades objetivas do desenvolvimento do país e ao interesse das diversas classes) não é anticapitalista: pretendeu ser pós-capitalista (como a democracia cristã de Maritain) ou capitalista distributivista em função do interesse nacional, visando todos a reforma do capitalismo.

O impacto do Pe. Lebret — que, aliás, realizou várias pesquisas sócio-econômicos no Brasil — na época deveu-se ao fato de que ele buscava uma resposta cristã para um problema que mobilizava toda a sociedade brasileira na época: o problema do desenvolvimento. Como vimos entre os "isebianos históricos" a preocupação gera iniciativa concreta (com a criação do grupo Itatiaia, em seguida com o IBESP e finalmente com o ISEB) voltada para a discussão dos problemas ligados ao desenvolvimento desde 1952. O desenvolvimento é o tema central da década: trata-se da tomada de consciência do subdesenvolvimento como fenômeno histórico, da busca de estratégias para o desenvolvimento e da percepção dos limites e das implicações das estratégias escolhidas. A perspectiva do Pe. Lebret (incorporando idéias defendidas também por François Perroux e por Gunnar Myrdal, cuja influência sobre os isebianos foi também considerável), sua preocupação diante da desigualdade da distribuição da riqueza entre os povos, sua denúncia do colonialismo e dos erros do capitalismo (propondo novas relações entre os países desenvolvidos e subdesenvolvidos, uma nova civilização, uma terceira via para o mundo onde haveria mais espaço para "a força dos povos de Bandoeng" bem como para a "quarta força": a força cristã) não se chocava com as idéias anticolonialistas defendidas pelos teóricos do nacionalismo desenvolvimentista que, afinal, durante a segunda metade dos anos 50 grande influência exerceram sobre os estudantes em geral e, entre eles, também sobre os jovens estudantes católicos. Não fora esta influência não teriam tido os fundadores da Ação Popular no início dos anos 60 necessidade de polemizar com o isebianismo,

do jesuíta Fernando Bastos d'Ávila. *Solidarismo*. Rio de Janeiro, Agir, 1965.

acertando contas com o passado no momento em que se tornou mais clara a sua opção pelo socialismo.

Também a discussão sobre os valores e o bem comum que dominou a Ação Católica Brasileira naquele período se fez dentro de uma perspectiva personalista: grande parte dela apoiou-se sobre o ensaio "Pessoa e Sociedade" publicado no livro *La personne et le bien commun* de Maritain.⁷² Os valores cristãos (como a pessoa humana e seus direitos fundamentais, seu encontro com o outro, o "bem comum da cidade") são aí abordados de maneira normativa, em abstrato, sem vínculo com a realidade concreta, como — aliás — convinha ao intelectualismo tradicionalmente dominante na Ação Católica. Este será colocado em questão sem afastar-se do personalismo, quando — em função das condições de luta política no país — os jovens católicos passaram a considerar que a defesa da pessoa humana bem como sua cristianização exigia que se abandonasse o intelectualismo e se partisse para algum tipo de ação. Esta, por sua vez, implicava no "engajamento no meio": os valores cristãos deveriam ser realizados num meio determinado que precisava ser conhecido. Esta preocupação em conhecer a realidade, tal como a vamos encontrar no movimento leigo católico nos anos 50 e 60, estava apoiada sobre o desdobramento interno de posições personalistas.

Entre os jovens universitários católicos a preocupação com o "engajamento no meio" e com o conhecimento da realidade brasileira conduziu à realização de um "inquérito" nas faculdades para determinar as características do meio a ser cristianizado.⁷³ Os

72. Maritain, Jacques. *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947. A penetração do pensamento existencialista nos meios cristãos pode ser avaliado pelo ensaio escrito por Amoroso Lima em 1942, onde ele ataca o existencialismo ateu como um dos mitos do nosso tempo, considera que o existencialismo cristão de Jaspers e Marcel merecem reparos para desembocar na defesa do "existencialismo tomista", essencialista de Maritain. Este afirmava a primazia da existência salvando — porém — as essências. Veja-se Amoroso Lima, Alceu. *O existencialismo e outros mitos do nosso tempo*. Rio de Janeiro, Agir, 1956.

73. Com a reforma da Ação Católica em 1950 passamos do modelo italiano, centralizado, ao modelo belgo-francês da Ação Católica especializada. Tanto os jovens quanto os adultos passaram a agrupar-se de acordo com o seu meio de proveniência, no qual deveriam atuar. Do inquérito aplicado nas faculdades entre 1956 e 1958 resultaram diagnósticos acompanhados de críticas à Universidade, à sua estrutura e funcionamento, críticas essas que não estavam isentas de moralismo. Em poucos deles encontramos críticas ao elitismo e ao caráter classista da universidade; em compensação, abundaram as críticas às condições materiais, à estrutura pedagógica, à interferência da política partidária na política universitária e especialmente à utilização de meios desonestos para passar nos vestibulares e nas provas. Apesar dos caráter limitado

resultados indicaram que o egoísmo e o individualismo eram as características mais marcantes do meio e a ação para modificá-las era a catequese individual pois — acreditava-se — à medida em que crescesse o número de cristãos presentes no meio este se transformaria, abrindo caminho para a realização dos valores personalistas.

A prática dessa estratégia mostrou rapidamente seus limites. Poucos eram aqueles que, como resultado desta ação junto aos indivíduos, se deixavam “catolizar” e aderiam ao movimento leigo universitário. As causas da precária penetração do movimento precisava ser repensada e elas não pareciam encontrar-se nos indivíduos, mas na própria sociedade. No final dos anos 50 boa parte dos jovens católicos estava convencida de que a estrutura econômico-social era determinante das possibilidades de comunicação com o próximo, do êxito de um trabalho de cristianização e de humanização. Somente dentro de estruturas sócio-econômicas humanas era possível a humanização dos indivíduos; havia, pois que lutar pela transformação daquelas estruturas ao invés de dedicar-se à ação sobre indivíduos. Este era o primeiro passo para a contestação do solidarismo e do maritainismo pois da constatação de que a conversão dentro daquelas estruturas era difícil, eles desembocarão na convicção de que a conversão dos empresários e dos trabalhadores não os arrancava das suas respectivas posições dentro das estruturas existentes, que colocava a cada um exigências pouco conciliáveis com a solidariedade cristã. Como então agir para transformar as estruturas vigentes, de modo a poder realizar os valores cristãos na vida social? Quais os dilemas e as implicações desta ação?

Resposta às questões que se colocam neste período os jovens católicos buscarão também dentro de um quadro marcado pelo personalismo. Sem sair dele é que as idéias sociais e políticas de Maritain serão contestadas, passando a pesar — entre outras a influência de Emmanuel Mounier. Na busca de uma definição de um “ideal histórico concreto”⁷⁴ que orientasse a ação dos jovens

das críticas, a aplicação do inquérito ampliou o interesse dos jovens católicos por participar da política estudantil.

74. A discussão sobre o “ideal histórico concreto” resultou da consciência de que a reforma das pessoas não era suficiente para que a sociedade se transformasse; por isso o Encontro Nacional da JUC de 1958 dedicou especial atenção ao tema do engajamento ao nível das estruturas sócio-econômicas e políticas, ficando o Pe. Almery — assistente eclesiástico da JUC pernambucana, a única que havia iniciado uma ação na periferia da cidade — encarregado de preparar um documento a ser apresentado no Encontro do ano seguinte. Este documento, que indicava a necessidade de buscar certos “princípios médios” que resultassem de uma reflexão simultânea sobre a realidade histórica e sobre

católicos os jucistas terão como preocupação central o combate à injustiça. Combatê-la a nível social implicava a "identificação com a realidade histórica", de modo a agir sobre as estruturas e ajudar a construir a história. As palavras de Herbert José de Souza no X Encontro Nacional da JUC (1960) exprimem bem estas preocupações e a orientação proposta para a ação. "O cristianismo — dizia ele — não é ideologia da ordem, da paz iníqua, da justificação das situações de fato, do conformismo criminoso ... é antes um ideal projetado no tempo, é revolução do homem novo, é exigência de justiça em todos os planos, é condenação das estruturas iníquas".⁷⁵ Havia que deixar de atuar como "conciliadores de estruturas injustas", como "grandes batalhadores nas pequenas causas": os cristãos eram, na verdade, "por vocação os portadores da revolução, os radicais por nascimento", aqueles a quem cabe lutar contra as alienações do homem e por isso mesmo precisavam tomar consciência de sua missão no plano social.⁷⁶

Pretendendo definir mais concretamente os seus ideais históricos os estudantes da região centro-oeste apresentaram objetivos cuja justificação era buscada nas idéias do Pe. Lebrez e de Emmanuel Mounier. No que concerne ao "ideal histórico econômico" a ênfase era colocada sobre a superação do subdesenvolvimento e, em conexão com este objetivo, a liquidação do capitalismo como condição para a valorização do trabalho humano. Pretendia-se a substituição da propriedade privada "por efetivo instrumento de personalização de todos os brasileiros, tendo em vista as exigências do bem comum". As medidas compatíveis com tal objetivo seriam a nacionalização dos setores produtivos básicos, a socialização onde se mostrasse necessária e a instituição da co-gestão operária.⁷⁷ A economia anárquica seria substituída pela planificação, aplicada de acordo com os princípios do personalismo cristão. Como ideal político deveriam ter os jovens católicos a democracia pluralista em que os partidos estivessem vinculados aos interesses das classes menos favorecidas. No plano governamental, um governo livre de compromissos com grupos de pressão, capaz de alterar a ordem capitalista e de promover o desenvolvimento, fazendo do povo sujeito de seu plano e seu principal e único be-

os princípios cristãos, deixava em aberto a sua definição (Veja-se Bezerra, Almery. Da necessidade de um ideal histórico. JUC. *Boletim Nacional*, 1960, pp. 37-40). Assim, esta definição ocupará um lugar central no X Encontro Nacional realizado em 1960.

75. Souza, Herbert José. A JUC de amanhã. JUC. *Boletim Nacional*. 1960, p. 18.

76. *Ibidem*, pp. 17-19.

77. Regional Centro-oeste. Algumas diretrizes de um ideal histórico cristão para o povo brasileiro. JUC. *Boletim Nacional*. 1960, pp. 28-29.

neficiário. No plano Internacional, o ideal seria o de uma política externa independente, desvinculada dos dois principais blocos econômico-militares.⁷⁸ Nestas propostas já aparecia a tendência a escapar do universo maritainista na direção de uma opção pelo socialismo. O dominicano francês Frei Cardonnel contribuiu para este processo ao mostrar que, tomando os exemplos concretos europeus, a democracia cristã mostrara-se incapaz de servir aos propósitos de uma sociedade verdadeiramente cristã.⁷⁹

Se devemos citar entre os autores lidos pelos jovens cristãos a Karl Rahner, Guardini, Yves Congar, Henri de Lubac e outros, a inspiração principal para suas posições deve ser buscada no personalismo de Mounier. Este abordava muito mais diretamente que os demais autores então lidos os problemas com os quais eles se defrontavam: a questão do engajamento político, das alianças entre grupos e sua legitimidade, a questão do marxismo enquanto instrumento para a interpretação da realidade econômico-social.⁸⁰ Contrastando com a posição de Maritain, Mounier considerava que uma política cristã é necessariamente anticapitalista: o objetivo do cristão é construir o reino de Deus na história e isto se faz através da luta contra a injustiça. O cristianismo era para ele incompatível com a hierarquia de classes, o que conduzia à denúncia das pretensões de conciliação de classes e da violência presente na manutenção da ordem existente, violência desencadeada de cima para baixo, permanentemente, pelas classes dominantes.

Também em Mounier encontram os jovens o embasamento para a reflexão sobre o engajamento. Para ele a revolução espiritual estaria ligada profundamente à revolução política e econômica, fazendo com que qualquer discussão sobre o engajamento cristão fosse uma discussão sobre a ação política do cristão. Para Mounier o homem não é homem senão pelo engajamento, pelo testemunho de sua presença no mundo, pela ação em favor da realização de seus valores. Engajar-se não significa acertar sempre porque as

78. Ibidem, pp. 31-32.

79. A passagem do Frei Cardonnel pelo Brasil — permanecendo aqui durante alguns meses — foi de grande importância na evolução dos jovens católicos. O desencanto com a democracia cristã européia, identificada com o neocapitalismo, muito deveu às suas palestras naquele período. Seus artigos, publicados em jornal da UME, "o metropolitano" exerceu notável influência entre os jovens. Veja-se os artigos "Deus não é mentiroso como uma certa paz social", "A verdade não se contempla, mas se faz" e "O Deus de Jesus Cristo" In: Cardonnel; Vaz, H. L. e Souza, H. José. *Cristianismo Hoje*. 2.^a ed. Rio de Janeiro, Ed. Universitária da UNE, 1962, pp. 21-56.

80. Sobre Mounier e sua trajetória pessoal e intelectual consulte-se Winock, Michel, *Histoire politique de la Revue "Esprit"*, 1930-1950, Paris, Seuil, 1975.

situações são ambíguas e a política impura: o importante é a vivência do engajamento e a reflexão sobre ele. Nele se manifesta a pessoa humana e através dele se chega à verdade. Sua finalidade deve ser a construção de comunidades cada vez mais amplas, nas quais as pessoas possam conviver e manifestar-se, que contribuam para a formação de pessoas autônomas, dotadas do poder de escolha e capazes de uma autêntica comunicação. A “comunicação de consciências e a compreensão universal” constituem — para ele — o “destino central do homem, a ser preparado por um trabalho educativo.”⁸¹ A reflexão dos jovens católicos sobre o engajamento no início dos anos 60 segue de perto as pegadas de Mounier. Eles falam em assumir a condição humana buscando construir o reino de Deus na história com uma perspectiva que é de “otimismo trágico” (Mounier), procurando a verdade através do testemunho, do engajamento: a verdade social e política começou a ser buscada em comum com outros grupos, num pluralismo que supunha o diálogo e que colocava em questão a idéia maritainista da nova cristandade, de um mundo em que coexistem diversas tendências sob hegemonia católica. Condenando os que esperam ocasião para o engajamento “quando houver a certeza de poder trabalhar num movimento ‘puro’, incontaminado, isolado”⁸² eles afirmavam que não era possível transformar o mundo sem comprometer-se com o real, em sua impureza, errando eventualmente como é próprio da condição humana: “Entrar na história — diziam — é tocar-lhe a ambiguidade, viver-lhe, num esforço de superação, os riscos diários ... O dever de quem quer assumir a condição humana... é de optar claramente por um movimento histórico e aí, no interior, fazer um esforço de lucidez, ter a coragem de se opor”.⁸³

Construir o reino de Deus na história supunha a superação do capitalismo e uma opção clara pelo socialismo. E nesta luta, reconheceriam que o marxismo havia oferecido instrumentos preciosos para a compreensão do modo de produção capitalista, embora Marx não fosse o seu mestre: “Não temos Marx como mestre pois já tínhamos um outro, antes. Mas também sabemos ler Marx”.⁸⁴ Vencer o capitalismo era condição não apenas para superar o subdesenvolvimento mas também para salvar a esperança de uma humanidade melhor, já que as populações dos países desenvolvidos

81. Veja-se Mounier, Emmanuel. *Qu'est-ce que le personnalisme?* Paris, Seuil, 1946, p. 74.

82. Souza, L. A. Gomes de. *Apresentação de Cristianismo Hoje*. op. cit. p. 13.

83. *Ibidem*, p. 14

84. Souza, H. José de. *Juventude Cristã Hoje*. *Ibidem*, p. 114. No que concerne às idéias de Marx foi muito lido entre os jovens cristãos da época o livro de Henri Bartoli. *La doctrine économique et sociale de Karl Marx*. Paris, Seuil, 1950.

estavam desumanizadas pela técnica e pela posse. A discussão relativa aos efeitos da técnica está conectada com uma discussão mais antiga e mais ampla nos meios católicos e que é aquela relativa à valoração da chamada "ruptura da cristandade" no final da Idade Média. Como valorar o renascimento, a reforma e a revolução francesa, movimentos condenados por todos os integristas? A resposta a esta questão na verdade muito tinha a ver com o presente, porque no fundo estava a pergunta: como valorar os tempos modernos, o progresso, a técnica, a democracia, a razão humana? No fundo da discussão sobre a massificação que dominou os meios católicos, está exatamente a desconfiança dos tempos modernos, da técnica, da democracia de massas e seus efeitos. O dominicano Frei Josaphat contribuiu para uma valoração positiva daqueles 3 momentos históricos: o renascimento teria sido animado pelo anseio em pensar autonomamente, a reforma o resultado de uma positiva inquietação que queria fazer a Igreja voltar às suas fontes e ao anticlericalismo ligado à revolução francesa consequência da indevida identificação da Igreja com o *status quo*.⁸⁵ Com isso não apenas as características dos tempos modernos eram vistas como positivas como a ação dos cristãos contestadores da identificação da Igreja-instituição com o *status-quo* fazia-se necessária e legítima. O progresso e a técnica, defendidos também por Mounier num ensaio muito lido pelos jovens católicos no período,⁸⁶ eram valorados positivamente, desde que se atentasse para as novas possibilidades de manipulação e de dominação por eles abertas.

Já aqui domina a influência das idéias do Pe. Henrique Lima Vaz, cujos temas centrais são a consciência, a participação, a alienação: sua discussão se realiza em função do que seria a consciência cristã e a responsabilidade histórica e cultural dos cristãos num marco teórico que se vincula ao historicismo, ao culturalismo e ao existencialismo cristão. Pe. Vaz reinterpreta positivamente os efeitos do renascimento, com o qual se teria iniciado uma "nova idade da cultura" (numa afirmação onde se vê claramente o culturalismo como fonte de interpretação histórica) e defende o ideal racionalista que se manifesta na elaboração de filosofias da história a partir do Iluminismo. Para ele, a partir do renascimento a "história passa a evoluir sob o signo da criatividade hu-

85. Veja-se Josaphat, Carlos. *A vida da Igreja e sua história a partir da reforma*. I Seminário Nacional de Estudos da JUC, Santos, fevereiro de 1961 (doc. mimeo.) e também *Evangelho e revolução social*. São Paulo, Duas Cidades, 1962. No início dos anos 60 o Frei Josaphat dirigiu o jornal *Brasil Urgente*.

86. Mounier Emmanuel. *O cristianismo e a noção de progresso*. In: Mounier. *Em Sombras de medo sobre o século XX*. Rio de Janeiro, Agir, 1958, pp. 101-157.

mana, a subjetividade torna-se a matriz dos projetos que dão a direção e o ritmo do processo histórico. A visão de mundo (antropológica) que se eleva na aurora dos tempos modernos — diz ele — tem assim seu centro na concepção do homem como criador de um mundo humano pela humanização da natureza através da ciência e da técnica”.⁸⁷ O Iluminismo está na raiz de uma consciência histórica que é fruto do fato de que a cultura onde ela se forma está animada pela mensagem cristã: são pois as características culturais que explicam os movimentos intelectuais, sociais e políticos.

Esta reflexão utiliza-se do conceito de consciência histórica, (o que traz imediatamente à lembrança o nome de Jaspers) e supõe uma reflexão anterior em torno da consciência em geral. Para o Pe. Vaz a consciência não apenas define o homem como fundamenta a história. É como ser consciente, capaz de apreender o mundo e exprimir-se como sujeito, que o homem se insere na história: “a consciência ou a reflexão exprimem o estatuto do homem como ser histórico, em contraposição ao simples ser da natureza”⁸⁸ A historicidade do homem apóia-se sobre o fato de que a consciência é consciência do mundo, mas repousa na interioridade do sujeito que unifica num sentido os objetos e suas relações de modo a compreender aquilo que aprende. A consciência é o fundamento não apenas da compreensão do eu e do mundo mas também do reconhecimento do outro. Este reconhecimento implica a “comunicação de consciências” e se realiza através da palavra, do diálogo entre sujeitos: “É como ser dialógico que o homem projeta-se numa dimensão histórica e cria aí o espaço original do seu existir como homem, o espaço da cultura”.⁸⁹ Através da mediação da cultura é que poderia ocorrer a forma específica de comunicação entre seres conscientes numa realidade histórica. Assim, a própria essência da realidade histórica seria dialógica ou comunicante.

Mas o homem está presente no mundo pela relação de trabalho. Não iria a conceituação da história por meio da “comunicação das consciências” desconhecer ou anular o fator trabalho? Não, responde o Pe. Vaz, porque o produto do trabalho humano é uma obra de cultura, o trabalho é um ato cultural. Assim, ele adquire estrutura de sinal, configurando-se como palavra como comunicação com o outro: ele funciona como mediador da comunicação

87. Vaz, Henrique C. de Lima. Consciência cristã e responsabilidade histórica. In: Cardonnel et al. *Cristianismo Hoje*. op. cit., pp. 79-80.

88. Vaz, Henrique C. de Lima. *Cristianismo e consciência histórica*. III Seminário Nacional de Estudos da JUC. Aracaju, 1963, pp. 2-8 (doc. mimeo).

89. *Ibidem*, p. 8.

das consciências. Desta forma — afirmava o Pe. Vaz — não estaríamos diante de uma “interpretação idealista da consciência ao apresentar a dialética da comunicação das consciências como dialética fundamental da história”.⁹⁰ O encontro das consciências seria perturbado apenas pela alienação de sentido⁹¹ ou pela alienação do trabalho⁹² e as possibilidades de alienação ou de comunicação entre as pessoas era dada pela situação objetiva, levando à conclusão da necessidade de estruturar o mundo de modo a favorecer a “comunicação de consciências”. O trabalho encontrou o seu lugar nesta reflexão mas como trabalho em abstrato, fora das determinações concretas dadas pelas relações de produção, sem referência ao modo de produção no qual se insere.

A discussão sobre a consciência histórica se realiza também dentro de um marco nitidamente culturalista. Ela surgiria e se afirmaria sempre que uma crítica radical pusesse em questão todo um mundo de cultura e uma nova “imagem do mundo” começasse a ser buscada:⁹³ a consciência histórica referia-se, pois, a uma cultura e tal como esta seria também histórica. Seu conteúdo seria o sentido global comunicado entre si pelos homens de um determinado grupo que lhe permite compreender a sua situação no mundo e se comunicar; refere-se pois a um universo cultural e a um mundo de significações (estes constituiriam, nas palavras do Pe. Vaz, “o seu próprio espaço vital como homens”, lembrando certamente a Ortega), que adquiriria dinamismo através dos ideais e dos valores. A consciência histórica de uma época nada mais seria do que a cultura dessa época (aquilo que é criado pelos homens e por eles apreendido e vivido).

90. Ibidem, p. 9. Polemizando com Marx, afirma o Pe. Vaz, “o homem não se define essencialmente pelo trabalho mas pela comunicação de consciências, isto é, não pela sua relação com a natureza mas pela sua relação com o outro”. Ibidem, p. 34. Do mesmo modo, no que concerne à interpretação da história o Pe. Vaz opõe ao marxismo uma interpretação antropológica. A dimensão antropológica seria, para ele, “a matriz última e radical da interpretação da história”. Vaz, Henrique Lima. *Consciência cristã e responsabilidade histórica*. In: Cardonnel et al. *Cristianismo Hoje*. op. cit., p. 88.

91. A alienação de sentido resulta dos problemas colocados pela necessária mediação do sinal, da palavra, na comunicação. Sempre que o sinal é opaco ou ambíguo temos uma alienação do sentido do que se quer comunicar. Esta possibilidade estaria ligada às várias formas de cultura inautêntica: o esoterismo, o privilégio, a ausência. Vaz, Henrique Lima. *Cristianismo e consciência histórica*. op. cit., p. 10.

92. A alienação do trabalho resulta do fato de que o encontro com o outro pode perder-se no plano das coisas mesmas, quando o sentido da ação humana permanece bloqueado pela significação imanente das coisas. Ocorre quando o produto do trabalho, ao invés de atender as necessidades humanas acumula-se como riqueza e poder e serve à dominação do homem pelo homem. Ibidem, pp. 11-12.

93. Vaz, Henrique Lima. *Consciência cristã e responsabilidade histórica*. In: Cardonnel et al. *Cristianismo Hoje*. op. cit., p. 78.

O conceito de consciência histórica não permitiria apenas a análise da forma de existir do homem numa determinada época e numa determinada cultura; seria também um conceito normativo, possibilitando “descobrir as exigências autênticas de realização humana dos homens de uma determinada época ou cultura e situar-se as opções concretas desses homens na linha de tais exigências”.⁹⁴ Conhecer a consciência histórica de sua época seria, assim, tarefa importante para todos aqueles que pretendessem agir em consonância com as exigências humanas da sua época: eis, pois, a tarefa do cristão conseqüente. Como, porém, relacionar consciência histórica e cristianismo? Sendo a revelação de uma mensagem, da palavra sobre o mundo que se realiza na história, o cristianismo seria a salvação da consciência histórica de todas as épocas. A palavra de Deus é um chamamento ao homem “não para que ele ... saia da história, mas para que nela se insira e realize”,⁹⁵ ou seja, para que nela se engaje. Ela provoca na consciência histórica do homem de cada época exigências de humanização e de responsabilidade histórica: exige a luta responsável por um mundo mais humano. Deus não criara um mundo perfeito, acabado, mas um “mundo em processo permanente de desenvolvimento histórico, impelido ... pela ação do homem para uma plenitude final”,⁹⁶ não criara — pois — o mundo para ser contemplado mas para ser transformado, aberto às iniciativas históricas do homem: “A essência do homem é a sua liberdade concretamente empenhada num plano de responsabilidade histórica”.⁹⁷ Como, porém, combinar essa liberdade para a iniciativa histórica com as exigências eternas do cristianismo? Ela existiria porque o Absoluto está presente na trama histórica, sendo a tarefa do cristão — através de seus gestos transformadores do mundo — descobri-lo e afirmá-lo na história.

A forma concreta da consciência histórica de cada época é, como já vimos, dada pela cultura já que o mundo propriamente humano é o mundo da cultura. “O primeiro gesto — diz ele — do homem diante da natureza é transformar o mundo para si, fazendo dos seus elementos obras de cultura. Mesmo o homem mais primitivo, que constrói a sua habitação ... está fazendo obra cultural, transformando o mundo da natureza em mundo humano, dando-lhe um significado”.⁹⁸ Criar cultura e apreender o sentido das obras culturais do mundo em que vive seria a condição mesma da vida

94. Vaz, Henrique Lima. *Cristianismo e consciência histórica*. op. cit., p. 13.

95. *Ibidem*, p. 17.

96. Vaz, Henrique Lima. *Consciência cristã e responsabilidade histórica*. In: *Cristianismo Hoje*. op. cit., pp. 85-86.

97. *Ibidem*, p. 86.

98. Vaz, Henrique C. de Lima. *Cristianismo e consciência histórica*. op. cit., p. 21.

para o homem já que a cultura seria “o processo histórico pelo qual o homem se relaciona com o mundo em relação de transformação e com os outros homens em relação de reconhecimento, transformando a natureza e transformando-se a si mesmo”.⁹⁹ Quando faltam elementos neste processo estamos diante da alienação. Ela aparece quando o homem vive uma determinada situação histórica dentro da qual ele não tem condições de compreender o sentido das obras culturais. Sua humanização depende exatamente da participação no processo cultural: “o problema do humanismo não é mais do que o problema de poder ser compreendido por todos os integrantes do grupo o sentido das obras culturais criadas pelo grupo”.¹⁰⁰ Em consequência o Pe. Vaz se coloca o problema da cultura nacional e da necessidade da educação e da alfabetização.

O que teria o cristianismo com o mundo da cultura, se se trata de uma religião revelada? Afirma então o Pe. Vaz: a palavra de Deus é também palavra humana, assumindo o homem como ser histórico. Ela transcende o momento histórico mas está presente na história e seu chamamento constante é no sentido de que o homem seja tão radicalmente homem que ao fim encontre o próprio Deus que se faz homem. “No plano da cultura a interpretação radical que o cristianismo nos traz é esta: o homem, ser histórico, realiza-se criando cultura, criando o mundo humano. Este mundo é ambíguo, a história é dramática. O desenlace feliz para essa ambigüidade e dramaticidade é encontrar Deus dentro da história”.¹⁰¹ Desta forma a responsabilidade do militante cristão, encaminham-no para o esforço no sentido de possibilitar a todos os homens o acesso à obra cultural, numa atitude otimista em relação à história — apesar dos seus riscos — porque ele sabe que el atem, no Cristo, uma reconciliação pela raiz.

Sabemos, no entanto, que a obra cultural não é apenas auto-realização mas também autojustificação: o homem se justifica perante os outros homens criando obras de cultura. Enquanto justificação do modo de existência histórica a consciência humana e a cultura assumem uma dimensão ideológica; nesse sentido, toda obra de cultura é implicitamente ideológica. Essa justificação pode ser explicitada, mostrando-se a obra cultural como racionalização dos interesses de um grupo ou classe social, no sentido indicado por Mannheim. Mas, se toda cultura é ideológica, ela encerra um elemento de superação das ideologias: há também uma cultura de reconciliação que não nega o passado, na qual a história humana é vista como integração, como recuperação permanente de

99. Ibidem, pp. 21 e 24.

100. Ibidem, p. 23.

101. Ibidem, p. 27.

valores. Esse elemento de reconciliação é dado pelo cristianismo, como fator indispensável ao desenvolvimento do caráter antropológico da civilização ocidental. Assim, o cristão vive no mundo das ideologias mas ele deve visar a superação constante dos compromissos ideológicos em nome do universalismo da redenção prometida pelo cristianismo.¹⁰²

Assim, a reflexão do Pe. Vaz, desenvolvida dentro de um quadro de referência católico, toca naqueles pontos que também eram objeto de discussão pelos filósofos do IBF e, mais tarde, pelos "isebianos históricos": os temas da consciência e da alienação são fundamentais tanto na reflexão do Pe. Vaz quanto na dos intelectuais do ISEB. Sua discussão se faz dentro de um quadro de influências e leituras comuns: o existencialismo (cristão), o historicismo, a sociologia do conhecimento de Mannheim, o hegelianismo, a história e a filosofia da cultura alemães. A utilização do conceito de "consciência histórica" indica que também o Pe. Vaz inspirou-se em Jaspers. O existencialismo manifesta-se de forma clara na preocupação com o diálogo, com a comunicação com o outro — sendo a sua dialética apontada como a dialética fundamental da história. A história é, por sua vez, pensada enquanto história da cultura criada pelo homem ao transformar a natureza e não como história da produção material condicionadora de relações de produção precisas. Sua reflexão ao desembocar na defesa da democratização da cultura, na medida em que o acesso de todos à obra cultural é apresentado com a condição básica da humanização, aponta numa direção que coincide com aquela defendida pelos "isebianos históricos": a proposição de que à cultura tenha acesso toda a nação correspondida, no plano político, à preocupação subjacente à da reflexão isebiana com a constituição da sociedade civil brasileira. Esta idéia se conecta com uma outra, igualmente defendida pelo Pe. Vaz e que é a de "projeto de existência histórica" da nação. A comunidade-nação deveria ser construída sobre uma base cultural comum de seus integrantes. Por outro lado, a preocupação com as conseqüências da técnica que se observa no pensamento do Pe. Vaz não o conduz a rejeitá-la; ao contrário, ele aceita o progresso e apóia uma perspectiva favorável ao desenvolvimento. Sua reflexão não está, no entanto, comprometida com a defesa do capitalismo como modo de produção adequada à "fase" atravessada pelo país (como ocorria com os isebianos) nem apresenta os laivos de autoritarismo que se podem descobrir na obra de diversos isebianos e que foram pelo próprio Pe. Vaz denunciados.¹⁰³

102. Ibidem, pp. 31-35.

103. Veja-se a resenha do livro de Álvaro Vieira Pinto escrita pelo Pe. Vaz, *Consciência e Realidade Nacional: Síntese*, Rio de Janeiro, IV, n.º 14, abril-junho 1962, pp. 92-109.

Não pretendemos, fazer aqui um paralelo entre os escritos do Pe. Vaz e o dos isebianos, embora devamos notar que todos pagam tributo à sua época e a suas origens intelectuais, enfocando os temas do momento com instrumental tomado às correntes mais influentes na vida intelectual brasileira do período. Quanto à presença de elementos nacionalistas tanto no pensamento do Pe. Vaz quanto no dos jovens católicos, é preciso lembrar que aquele período foi marcado profundamente pelo nacionalismo, tendo o isebianismo penetrado fundo entre os jovens, e que idéias nacionalistas tanto quanto a preocupação com o progresso e o desenvolvimento penetraram igualmente os pronunciamentos da Hierarquia Católica.¹⁰⁴ Os jovens católicos estavam certamente preocupados com a “conversão profunda à realidade” e à “vivência” do Brasil e seus problemas. Seu ideal histórico, afirmavam, estava relacionado com o “ideal histórico da nação”.¹⁰⁵ Mais claramente nacionalista era a argumentação utilizada no Manifesto do DCE da PUC, no qual a “propriedade humana”, colocada como objetivo social sob inspiração de Mounier, era apresentada como um “imperativo que se impõe para a livre sobrevivência da nação”.¹⁰⁶ Neste documento os estudantes afirmavam sua “opção nacionalista” pois “a nação, na sua realidade subdesenvolvida e no seu

104. A própria Hierarquia manifestou, no período, a sua preocupação com os problemas sociais, apoiando a política desenvolvimentista do governo Kubitschek e algumas das reivindicações nacionalistas. No Encontro realizado em Natal em maio de 1958 os bispos manifestaram sua “simpatia, aplausos e incentivo” à “febre de desenvolvimento econômico que sacode o país”. (Veja-se II. *Encontro dos Bispos do Nordeste*. Natal, maio/1958. Rio de Janeiro, Serviço de Documentação da Presidência da República, 1959). Afirmavam também que a eles interessava “tudo o que convém à Pátria... estamos do lado de tudo o que, no movimento nacionalista, exprime valorização de nossas indústrias de base, recuperação de áreas subdesenvolvidas, independência econômica, aumento de capital e soerguimento político. Somos por um nacionalismo são e equilibrado, enquanto atende às necessidades da soberania nacional... reprovamos o nacionalismo exacerbado... Condenamos o imperialismo econômico que representa um tipo de ditadura internacional e uma abdicação da autonomia nacional”. Tratava-se, portanto, de apoio a um nacionalismo que não servisse à revolução social, à contestação radical das estruturas vigentes, mas que contribuísse para o desenvolvimento em meio a um clima de paz social, de colaboração entre as classes. Veja-se a Declaração dos Cardeais, Arcebispos e Bispos do Brasil reunidos em Goiânia, de 3 a 11 de julho de 1958. *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. XVIII, set./1958, pp. 815-823.

105. Veja-se Souza, Herbert José de. A JUC de amanhã. JUC. *Boletim Nacional*, op. cit., pp. 18-19. Sobre as relações entre catolicismo e desenvolvimento no Brasil veja-se Sanders, Thomas: *Catholicism and development: the catholic left in Brazil*. In: Silvert, K. H. (ed.) *Churches and States: the religious institution and modernisation* New York, Ed. 1967, pp. 81-99.

106. Manifesto do DCE da PUC. In: Cardonnel et al. *Cristianismo Hoje*. op. cit., p. 100.

processo de desenvolvimento, é para nós a mediadora necessária que conduz ao universalismo implicado na nossa visão cristã".¹⁰⁷ Tratava-se de um nacionalismo "de defesa" das nações subdesenvolvidas contra a espoliação das grandes potências: o diálogo dos povos só poderia existir na medida em que as nações subdesenvolvidas passassem a ser sujeitos da sua própria história. Este nacionalismo era também tratado com categorias tomadas à filosofia da existência cristã, a qual era também o ponto de partida para a denúncia da democracia burguesa comprometida com um esquema individualista e classista, para a defesa de uma radical transformação das estruturas econômicas conectada com a derrubada da propriedade capitalista: estas eram condição para a realização da pessoa humana sendo a tarefa do cristão lutar por ela, colocando-se a favor da história. Suas posições eram radicais porém não marxistas; ao contrário, como afirmava o Pe. Vaz no texto que escreveu em defesa dos jovens católicos, eles tratavam de "pensar a história na perspectiva do mais radical personalismo".¹⁰⁸

A opção socialista entre os jovens cristãos foi se tornando, porém, sempre mais nítida, fazendo com que eles atacassem a perspectiva defendida pelos teóricos do ISEB, ou seja, o nacionalismo que pretendia servir à sedimentação do capitalismo nacional na esfera da produção das mercadorias. Tal opção formula-se de maneira clara quando da fundação da Ação Popular. A análise da realidade e a discussão da estratégia de ação indicam certa tendência a ultrapassar o quadro de interpretação culturalista. Os jovens cristãos buscaram realizar uma análise histórico-estrutural da sociedade brasileira, denunciando a apropriação privada dos meios de produção e indicando o socialismo como a solução para as contradições e tensões específicas geradas pelo modo de produção capitalista. O capitalismo é denunciado em todas as suas formas, nacional ou não, porque se funda sobre o lucro e não sobre o homem e suas necessidades. Reconhecem a importância do marxismo tanto na teoria quanto na prática revolucionária, como a "expressão mais profunda e rigorosa da crítica ao capitalismo e

107. Ibidem, p. 100.

108. O manifesto foi atacado como defensor de um "nacionalismo isolacionista, isebiano, jacobino" levantando grandes polêmicas. Em defesa dos estudantes o Pe. Vaz escreveu o texto "Jovens cristãos em luta por uma história sem servidões" (In: Cardonnel et al. *Cristianismo Hoje*, op. cit., pp. 59-73) onde ele indica os autores nos quais se inspiraram: citando especialmente os livros de Mounier, o "Manifesto por uma civilização solidária" do Pe. Leuret, os livros *Pour une théologie du travail* de Chenu (Paris, 1955), *Optimisme devant le monde* de D. Dubarle (Paris, 1956), *Approches d'une théologie de l'histoire* de G. Chiffot (Paris, 1960), além das obras de Henri de Lubac, Friedrich Herr e outros.

como interpretação teórica da passagem ao socialismo”¹⁰⁹ e diversas passagens do documento deixam ver a influência do materialismo histórico, especialmente no capítulo II: a discussão está centrada sobre a possibilidade de superar uma estrutura que é ao mesmo tempo feudal e capitalista, a luta política é pensada em conexão com a estrutura de classes. Na primeira parte do documento, porém, é possível constatar que estamos diante de uma superposição de orientações e não de uma substituição do culturalismo pelo marxismo. Ortega e os culturalistas nos vêm imediatamente à lembrança quando lemos no Capítulo I que a história obedece a leis dialéticas que “traduzem as possibilidades concretas, oferecidas à liberdade humana em cada época histórica, de se realizarem — ou de se perderem — dentro dos complexos sociais que são os necessários espaços vitais do homem”.¹¹⁰ A dialética do senhor e do escravo, tão lembrada no ISEB para explicar as relações entre a metrópole e a periferia, também aí aparece para explicar o processo de libertação: “Só na consciência do humilde e do escravo — dizem eles — nascerá a flama da libertação”.¹¹¹ A discussão sobre a libertação e sobre o papel da consciência em tal processo desenrola-se num quadro teórico marcado pelo culturalismo e pelo personalismo, sob inspiração direta da reflexão do Pe. Vaz, de tal modo que é possível dizer que toda a parte denominada “perspectiva filosófica” resume em poucas páginas as idéias defendidas por ele em artigos e conferências da época, e que já apresentamos neste item de forma sumária. A consciência não é um reflexo da realidade mas o núcleo dinâmico do processo de humanização do mundo e do homem; através dela entro em contacto com a natureza, objeto do trabalho visando a sua transformação, e com os outros homens, sujeitos de uma relação que visa o reconhecimento. A luz da significação e do sentido dado pelos homens à sua ação e suas obras é que deve ser julgada cada época, cada movimento histórico e tal justificação e sentido se prendem diretamente à relação de reconhecimento: eles podem ser uma “mediação autêntica para o reconhecimento” do outro ou de uma mediação inautêntica para a sua dominação. Assim, a medida da história é dada pela antropologia filosófica. Sua exigência fundamental é a “comunicação de consciências”, é o encontro do homem, sua humanização. Tal processo constituiria a própria dialética da história, na qual a principal batalha é aquela pela personalização.¹¹² A transformação do homem de objeto em sujeito da história, a realização da comuni-

109. Ação Popular. *Documento Base*. Transcrito em Floridi, Ulisse Alessio. *O radicalismo católico Brasileiro*. São Paulo, 1973, p. 191.

110. *Ibidem*, p. 185.

111. *Ibidem*, p. 184.

112. *Ibidem*, pp. 195-200.

cação de consciências na história, demandava um trabalho de conscientização que envolvia tanto o reconhecimento e a afirmação do valor, da dignidade e da liberdade da pessoa humana quanto a tomada de consciência das características da estrutura sócio-econômica que impedem a realização de todas as pessoas: a luta pelo reconhecimento torna-se uma luta por uma estrutura sócio-econômica na qual ele seja possível para todos.

Vejamos agora, em que medida estas idéias se traduzem pedagogicamente na obra de Paulo Freire no período compreendido entre 1959 e 1965.

3. A PEDAGOGIA “EXISTENCIAL-CULTURALISTA”

Tal como ocorria com os “isebianos históricos” e com os intelectuais católicos do período, o existencialismo aparece nos escritos de Freire em íntima conexão com o historicismo e o culturalismo, surgindo igualmente ao lado de uma influência mais ou menos difusa do hegelianismo. Não se pode excluir a hipótese de que Freire tenha sido atingido pela mobilização intelectual do final dos anos 40 (período de sua formação universitária) e início dos anos 50 em torno do IBF: observa-se que entre os autores estrangeiros por ele indicados encontram-se diversos cujas obras também tinham livre trânsito entre os intelectuais do Instituto Brasileiro de Filosofia. No entanto, uma parte dos seus “livros-fonte” foram lidos e estudados em consequência de influências recebidas durante os anos 50, ou seja, em conexão com a recepção de idéias difundidas através das obras dos “isebianos históricos”. A concordância com idéias básicas defendidas pelos teóricos do nacionalismo-desenvolvimentista parece tê-lo levado — como aliás, ocorre com frequência no trabalho intelectual — às obras dos autores sobre os quais se apoiavam aqueles intelectuais. O contacto com a obra de Jaspers, por exemplo ocorreu não apenas através da tradução de Álvaro Vieira Pinto publicada pelo próprio ISEB (*Razão e anti-razão do nosso tempo*) na segunda metade dos anos 50 mas também por meio da tradução espanhola do livro resenhado por Jaguaribe em 1950 (*Origen y Meta de la história*), lido por Freire já no início dos anos 60. Assim, Freire recuperou, no final dos anos 50 e início dos anos 60, uma literatura e idéias correspondentes que empolgaram os “isebianos históricos” antes mesmo da criação do ISEB e que se fizeram presentes nos seus escritos ao longo da década. Seu entusiasmo pelo hegelianismo de Corbisier e de Vieira Pinto (referido diretamente ao seu problema específico: o da consciência) e pela versão dada por Jaspers ao existencialismo cristão, por exemplo, fez com que o desdobramento de suas idéias tomasse um rumo que as aproximava claramente daquelas ex-

postas por Vicente Ferreira da Silva no seu livro de 1949 (*Dialética das Consciências*), embora não se tenha notícia de que Freire o tivesse conhecido. Certamente as posições políticas de Freire e de Ferreira da Silva estão longe de coincidirem. Mas a trajetória da corrente que procurou conciliar o hegelianismo, o culturalismo e o existencialismo cristão e que, nos anos 40, encontrou em Ferreira da Silva o seu representante mais destacado, passa certamente por Freire representando este uma tentativa de tradução pedagógica do "existencialismo-culturalista". Esta é a tese deste artigo: a síntese "existencial-culturalista" está presente não apenas na justificação teórica do método, na interpretação da realidade esboçada por Freire, mas desempenha um papel central no próprio método, determinando em grande medida suas características, seus objetivos e a forma da sua aplicação. Há profunda coerência entre a teoria que informa o método, o próprio método e sua utilização prática.

Como já dissemos, não se exclui a possibilidade de Freire ter entrado em contacto com idéias existencialistas antes de sua adesão ao isebianismo. No entanto, é dentro do quadro do nacionalismo-desenvolvimentista e do desenvolvimento do pensamento católico que aquela influência deve ser pensada porque é dentro dele que ela aparece em seus escritos. Como pedagogo Freire não pode abandonar a reflexão ao nível do indivíduo — o nível em que ocorre a aprendizagem, mesmo que dentro de um processo social — e este dado pode explicar em parte porque, em muitos momentos, suas idéias parecem mais próximas das de Ferreira da Silva que das dos isebianos, do mesmo modo que a sua fidelidade a autores como Gabriel Marcel ou Simone Weil num momento em que os grupos dos quais a Freire se aproxima já os haviam deixado de lado. Por outro lado, a preocupação que domina os anos 50 prende-se à sociedade como um todo, à superação do seu subdesenvolvimento, à afirmação das nações do terceiro mundo e Freire segue a trilha aberta pelos isebianos, "reduzindo" — tal como aqueles — o existencialismo ao plano da nação. Não é, pois, casual que a influência de Jaspers tenha sido tão marcante. Este foi exatamente o autor que buscou integrar existencialismo e cristianismo e que — interpretando a história em termos culturalistas — procurou pensar tanto a relação homem-homem como a política em termos mais amplos, discutindo as possibilidades da democracia formal (o nível coletivo) a partir das atitudes dos indivíduos na relação com o próximo.

Ao escolher, em 1959, o tema da sua tese de concurso Freire já deixava perceber sua simpatia pelo nacionalismo-desenvolvimentista. Escrever sobre *Educação e atualidade brasileira* era reconhecer a necessidade de pensar a educação dentro da realidade

do país naquele momento, buscando diretrizes e métodos que respondessem à problemática nacional. Para entender tal realidade não bastava descrevê-la; era preciso explicar historicamente como surgiram as características tradicionais daquela sociedade bem como a mudança que obrigava à reflexão sobre o presente: ao fazê-lo Freire não apenas adere às teses e posições isebianas mas segue mesmo as pegadas dos "isebianos históricos" no que concerne à organização do seu trabalho. Tal como Corbisier se dedicara a analisar o "complexo colonial" para explicar as deficiências culturais nacionais através da "formação da cultura brasileira" também Freire buscou explicar a ausência de participação política do brasileiro através da formação da tradição política brasileira ao longo da sua história, ou seja, da história colonial e neocolonial: o autoritarismo, o paternalismo correspondentes à estrutura social e política vigente desde a colônia haviam conduzido o brasileiro ao mutismo, à incapacidade e ao desinteresse pela participação política.

Nesta abordagem da "atualidade brasileira" Freire lançava mão de uma terminologia de extração existencialista: tratava-se da "atualidade do ser nacional", na qual se observava um "crescente ímpeto de auto-apropriação", ou seja, a tendência a vencer a alienação através da afirmação nacional. Tal como os teóricos do nacionalismo-desenvolvimentista, Freire considerava que em consequência da industrialização e da democratização o Brasil estava se tornando um "ser para si": o "ser nacional", nos anos 50, amadurecia e se tornava "autêntico", ou seja, consciente. "O nacionalismo verdadeiro — afirmava Freire em sua tese de 1959 — é exatamente a corporificação ... da autenticidade nacional" e está intimamente ligado à consciência que se assume da realidade do país.¹¹³ O "despertar" da consciência, que tanto relevo recebeu na filosofia da existência, era por Freire referido em grande medida (embora não exclusivamente) ao plano da nação enquanto "despertar" da consciência para a realidade nacional. Análise semelhante ele realiza no artigo publicado no ano seguinte¹¹⁴ onde a sociedade brasileira é apresentada como uma sociedade em transformação (em função do desenvolvimento, da industrialização que se tornara "um imperativo existencial") que vencia a alienação tornando-se "sujeito dos seus próprios pensamentos" e se auto-determinando. E mesmo em 1965, quando Freire — embora sem modificar sua análise da realidade — já não pretende identificar-se com a ideologia isebiana, ao fazer o elogio do ISEB como "um

113. Freire, Paulo. *Educação e atualidade brasileira*. Recife, 1959 (doc. mime.) pp. 49 e 23.

114. Freire, Paulo. Escola primária para o Brasil. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*. Rio de Janeiro, INEP/MEC, N.º 82, vol. XXXV, abril-junho/1961, pp. 15-33.

momento do despertar da consciência nacional” ele continuava utilizando-se daquele procedimento “reduutivo” adotado em 1959 como se pode bem observar no seu texto: “Até o ISEB — escrevia ele — a consciência dos intelectuais brasileiros ... tinha como ponto de referência ... o pensar europeu e depois o norte-americano ... (o intelectual) negava o Brasil e buscava refúgio e segurança na erudição sem o Brasil verdadeiro e, quanto mais queria ser um homem de cultura, menos queria ser brasileiro. O ISEB, que refletia o clima de desalienação política característico da fase de transição era a negação desta negação, exercida em nome da necessidade de pensar o Brasil como realidade própria, como problema principal, como projeto ... Era identificar-se com o Brasil como Brasil. A força do pensamento do ISEB tem origem nesta identificação, com a realidade nacional”.¹¹⁵ Esta crítica da alienação erudita, tal como a fizera Corbisier referindo-a à sua história pessoal, estava não apenas profundamente penetrada por convicções nacionalistas mas por uma maneira de pensar a “realidade nacional” e seus problemas inspirada no existencialismo. Evidentemente, não é apenas neste plano que esta corrente de pensamento se faz presente de maneira profunda na obra de Freire. Ele aparece, em conexão com o pensamento católico, no tratamento da relação pedagógica e na reflexão sobre democracia e sociedades de massas. Mas é preciso também considerar a sua presença ao focar o tema fundamental do nacionalismo-desenvolvimentista: a construção da nação enquanto formação, fortalecimento e mobilização da sociedade civil e enquanto fortalecimento do Estado (com todas as nuances que esta temática recebeu entre os isebianos, apesar da marcada tendência da maioria para a manipulação da primeira pela segunda) em conexão com a luta anticolonialista e antiimperialista é abordada a partir da crítica da “existência colonial”, da necessidade de um “projeto” de existência nacional independente cuja realização dependeria da vitória sobre a inautenticidade. Na obra de Roland Corbisier a análise realizada em função daquele objetivo pretende-se “filosófico-sociológica”; ela desemboca na análise da realidade mas parte da reflexão sobre o “homem em situação”, sobre a presença do homem no mundo, ou seja, na “circunstância” como ser “situado e datado”. Ora, acaso não caracteriza a obra de Freire este mesmo caminho? Se observamos seu livro de 1965 verificamos que ele pretende exatamente partir de uma “análise da situação fundamental do homem” tal como recomendara Marcel e que era tentada por Roland Corbisier (coincidindo mesmo muitas das citações deste autor por Corbisier e Freire) para então se dispor a pensar a história e a cultura. Note-se aqui que Freire se pro-

115. Freire, Paulo, *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1965, p. 98.

cupa com a análise da cultura, subsumindo a ela a sociedade, numa posição tipicamente culturalista que se entrelaça profundamente com a abordagem dos problemas a partir de uma perspectiva existencialista. Neste contexto o vitalismo ortegueano assume uma importância relevante.

Defendemos no início deste ensaio que o vitalismo de Ortega y Gasset havia contribuído de forma decisiva para que os intelectuais ligados ao IBF, sob o impacto dos acontecimentos políticos e econômicos do começo da década de 50, se voltassem para a reflexão sobre a realidade brasileira, sobre a "circunstância" nacional. Embora Ortega possa ser contado entre os autores mais lidos pela intelectualidade brasileira daquele período ele não parece ter influído Freire diretamente: este refere-se à "circunstância" no sentido ortegueano num contexto em que é notória a influência dos escritos de Corbisier. Mas, o que importa ressaltar é que o raciocínio que se manifesta nos trabalhos de Freire do período aqui abordado é muito semelhante àquele que encontramos não apenas em Corbisier mas que era identificável nos artigos de Jaguaribe ainda em 1950. A cultura (definida como "cultura ambiente", formada por usos e costumes, idéias e crenças, língua, valores que proporcionam aos membros de uma sociedade uma visão de mundo) brasileira estava em crise, tal como ocorria com toda a cultura ocidental na era da técnica de acordo com o pessimismo culturalista dos teóricos da "decadência do ocidente", em consequência do desenvolvimento; por isso ela não mais respondia à "circunstância", sendo urgente transformá-la, desenvolvendo idéias que permitissem recompor as brechas abertas nas nossas crenças pela realidade em transformação. Tratava-se de forjar idéias (no caso formular e difundir uma ideologia, o nacionalismo-desenvolvimentista) que acelerassem a transformação e permitissem a inserção adequada do homem nesta nova fase da cultura brasileira. Na linguagem utilizada por Freire, idéias que contribuíssem para a passagem da sociedade arcaica para a sociedade moderna. Neste sentido, Jaguaribe não era o único "pensador de crises" do período: ¹¹⁶ o pensar a "crise brasileira" dentro da "crise da cultura ocidental" tem a ver com a influência do pessimismo culturalista splengleriano mas também com a busca otimista de uma saída como fizeram Mannheim e Jaspers e não está presente apenas em Jaguaribe. Corbisier, por exemplo, pretende pensar as "urgências-vitais", as "situações-limite" — termo este também utilizado por Freire ao buscar uma saída ao nível pedagógico para a "crise de transição". Esta, como crise da cultura, apresenta-se como crise de confiança nos valores, nas crenças, em todas as "manifestações

116. Toledo, Caio Navarro de, *ISEB: fábrica de ideologias*, op. cit., p. 97.

vitais" dos indivíduos e da coletividade, exigindo uma reconstrução a partir de um trabalho a ser realizado a nível cognitivo, ou seja, da compreensão da realidade em transformação. História, cultura e vida não podem ser dissociadas já que a história é a história da cultura e esta se identifica com a vida de uma sociedade.¹¹⁷

Uma vez interpretada a realidade brasileira nos termos anteriormente descritos verificamos facilmente que a necessidade da recomposição das idéias como via para a recomposição das crenças faz com que a esfera ideológica precise ser reabilitada: é a ideologia correspondente à nova "fase" da cultura brasileira, o nacionalismo-desenvolvimentista, representativa das forças de vanguarda no processo de desenvolvimento e por isso mesmo "autêntica", que — uma vez difundida — permitirá reajustar "faseologicamente" as crenças sobre as quais se apóia a vida social. De acordo com o raciocínio dos isebianos o controle do processo e em consequência a própria difusão das novas idéias dependem do controle do aparelho do Estado pelas forças representativas da nova fase: para controlá-lo é preciso formar e mobilizar a sociedade civil porque tal conquista depende do voto; mas o próprio Estado — em função da crise de hegemonia que põe a nu suas contradições — promove a mudança e deixa espaço à propagação da nova ideologia. O método e a pedagogia de Freire são instrumentos deste processo: ajudam a formar e a mobilizar a sociedade civil para a conquista do aparelho do Estado e/ou para apoiar as reformas propostas pelo próprio Estado. O método serve ao reajuste de idéias e crenças de modo a torná-las compatíveis com a vida urbana, industrial, moderna, racional, promove o combate à "consciência mágica", característica da sociedade arcaica, propicia a discussão de temas que possibilitam o surgimento de outras formas de consciência, mais adequada à nova "fase". Este aspecto do trabalho de Freire será retomado por nós em outro artigo. Uma vez indicada a conexão entre o método e uma análise da realidade que se prende ao culturalismo e ao existencialismo, concentremo-nos sobre aspectos onde esta influência nos parece ainda mais marcante: na relação pedagógica e na reflexão sobre democracia e sociedade de massas.

O tema da massificação, como já vimos, constituiu entre os anos 30 e os anos 50 um dos temas prediletos de muitos autores existencialistas e cristãos preocupados com a "ascensão das massas" no século XX bem como com os regimes totalitários que, a partir e com os efeitos sociais e políticos do desenvolvimento da técnica

117. É também neste contexto que Freire cita a Maritain. Ver Freire, Paulo. *Educação como prática...* op. cit. p. 51.

dos anos 20, dominaram países como Itália e Alemanha e com a dominação stalinista na União Soviética. O tema aparece tratado, por exemplo, por Gabriel Marcel e Simone Weil. Mas, sem dúvida o livro que maior ressonância encontrou ao tratar do assunto foi *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset, publicado no início dos anos 30 e que se tornou um ponto de referência de primeira importância para toda a literatura posterior sobre o assunto, alimentando não apenas a reflexão dos autores citados na frase anterior mas também a de Mannheim e de Karl Jaspers. Seguindo a tradição iniciada com Gustave Le Bon no final do século passado (a de uma "fenomenologia descritiva da massa") Ortega marca, com seu livro, a identificação da "rebelião das massas" com os movimentos totalitários.¹¹⁸

O ponto de partida da sociologia subjacente ao trabalho de Ortega é a distinção parenteana entre massa e elite. Esta divisão da sociedade não corresponderia às classes sociais porque, para Ortega, haveria — dentro de cada classe social — "massa e minoria autêntica". O que seria então a massa? "Massa, diz Ortega, é todo aquele que não valoriza a si mesmo ... se sente como todo o mundo".¹¹⁹ Traduzindo-se na linguagem do existencialismo cristão, massa seria todo aquele que não se personaliza, sendo a massificação como fenômeno coletivo um impedimento à personalização dos indivíduos que compõem uma coletividade. A massa, porém, sempre existirá. O fenômeno novo no mundo era o fato de que, em consequência da democracia (da hiper-democracia, para Ortega), que permitiu à massa manifestar juízo político sobre assuntos públicos, e em consequência da técnica, que possibilitou à massa usar dos utensílios e gozar dos prazeres antes reservados às minorias qualificadas, a massa passou a predominar e a dominar a sociedade. O predomínio desse "homem-massa" "instruído no especialismo sem conseguir ser um homem culto, incapaz de dar razões e mesmo de querer ter razão, incapaz de dialogar porque só conhece o poder da ação direta, presa fácil do fascismo e do bolchevismo, dirigido por homens medíocres e sem uma 'consciência histórica'", constituía uma séria ameaça no nosso tempo porque conduzia a uma "desmoralização radical da humanidade".¹²⁰ O elitismo de Ortega, sua posição antidemocrática, sua visão de classe e seus preconceitos contra as classes dominadas da sociedade são evidentes. Estas idéias serviram, porém, tanto para apoiar posições igualmente elitistas como a de Marcel quanto para estimular a busca de instrumentos que permitissem combater a

118. Horkheimer/Adorno (org.) *Temas básicos da Sociologia*. São Paulo, Cultrix, 1973, cap. V.

119. Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*. In: *Obras Completas*. 2.^a ed., Madrid. Ed. Revista do Ocidente, 1951, vol. 4, p. 146.

120. *Ibidem*, p. 219 ss.

massificação numa "sociedade de massas" de maneira a tornar possível o funcionamento do regime democrático-parlamentar. Ora, tanto uma quanto outra posição são defendidas a partir de preocupações personalistas comuns. Combater a massificação significava conduzir os indivíduos pelos caminhos da personalização, da humanização, fazendo com que cada um pudesse reconhecer o seu próprio valor como pessoa, num processo eminentemente educativo.

Este processo de personalização é pensado por Marcel como algo que somente é possível a nível individual. Não vendo saída para o mundo criado pelo desenvolvimento da técnica e refugiando-se na sua condenação, refletindo ainda, como aliás também o próprio Ortega, sob o impacto do pessimismo culturalista, Marcel não ia além da preconização do trabalho junto à pessoa e do menosprezo à massa como "o humano degradado". O temor da época são "os totalitarismos", cuja origem não é buscada nos movimentos do capital, nas lutas entre suas facções e menos ainda na hegemonia do capital financeiro. Eles teriam se tornado possível — e aí a interpretação de Ortega é de importância central — graças à "civilização técnica" e à democracia que abriram espaço para a dominação política das massas. Ora, o como valorar o mundo moderno (e portanto a técnica) era um tema dominante desde há muito nos meios católicos, levantado em conexão com a valorização positiva ou negativa dos efeitos do renascimento, da reforma, da revolução francesa. Da valorização positiva destes 3 momentos da história nascia a aceitação do mundo moderno, da democracia, da sociedade transformada pelo desenvolvimento científico e tecnológico. Jaspers, ao contrário de Marcel, vai partir desta aceitação: o mundo moderno traria consigo riscos e perigos mas abriria também novas possibilidades ao progresso da humanidade. Se a técnica podia fazer com que o homem se desarraigasse, com que perdesse a tradição (tal como temia Simone Weil), com que se tornasse uma peça da maquinaria, em suma com que se massificasse, ela era também um instrumento capaz de criar um novo "contorno" para o homem. A técnica como instrumento de dominação da natureza podia ser um fator de "domesticação" do homem mas poderia também representar um passo no sentido da sua humanização. Havia que dar a ela um sentido humano (o que, traduzido no Brasil da época, significava dar um sentido humano ao desenvolvimento, como enfatizara o Pe. Lebrez), colocá-la não a serviço da "domesticação" do homem mas de "uma ilimitada comunicação" entre os homens, sendo esta a própria essência da humanização.¹²¹ Raciocínio semelhante aparece entre os brasileiros que pensaram

121. Jaspers, Karl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München, Piper Verlag, 1949, p. 41.

sobre o assunto (Pe. Vaz, Frei Josaphat) e certamente Freire foi atingido por estas idéias, difundidas entre a juventude católica (embora não seja possível identificar se ele, na época, teve acesso aos textos dos autores brasileiros ou não, pois ele cita os autores estrangeiros que foram igualmente lidos pelos brasileiros que trataram do assunto), aí encontrando ele uma justificativa cristã para a sua adesão a posições desenvolvimentistas — já notórias desde a sua participação como relator do grupo pernambucano no II Congresso Nacional e Educação de Adultos em 1958.

A questão da massificação, levantada no contexto da discussão sobre a técnica e a democracia, deve ser considerada também em conexão com o personalismo: enfatiza-se o valor da pessoa em contraposição à massa, personalismo desdobra-se em certa medida como antídoto contra a massificação — nada havendo de mais conseqüente, para os que se inserem nesta discussão, que a busca de uma pedagogia capaz de contribuir para a formação de pessoas e impedir a massificação dos indivíduos. Como tal deve ser vista a pedagogia de Freire. Neste autor aquela questão é tratada junto com outras conexas: — a do assistencialismo, a do desenraizamento, a da “fanatização”. Sua fonte principal deve ser buscada na obra de Karl Jaspers mas as questões conexas deixam ver claramente a influência marcante de Simone Weil e de Gabriel Marcel. Em nenhum momento Freire nos oferece uma definição clara e concisa do que ele entende por “massificação” mas ao longo dos seus escritos vão surgindo as suas características. Uma delas, fundamental, seria a alienação identificada como a carência de uma consciência crítica; indivíduos massificados desconheceriam a liberdade predominando neles a emoção sobre a razão. Vemos, assim, que Freire segue diretamente a tradição que “postula uma essência primitiva da massa e da aversão desta pelos princípios da razão”,¹²² como encontramos de Le Bon a Jaspers. Este homem primitivo, emocional, não é um sujeito ativo e responsável (uma pessoa) mas um objeto manipulado ou porque nunca chegou à crítica e — portanto — à liberdade ou porque alienou a liberdade conquistada ao aceitar idéias antidemocráticas. Educar para liberdade é dar combate à alienação dos homens, é lutar contra a “mentalidade de massas” de que também fala Mannheim, resultado da industrialização. A reflexão sobre tal sociedade e sobre as possibilidades da vida democrática dentro dela está conectada diretamente à temática isebiana e à dos radicais católicos ao privilegiar a questão da consciência, suas formas e sua educação. Esta problemática domina a obra de Jaspers num contexto de aceitação do mundo moderno, da ciência, da técnica, da industrialização (ao contrário do que ocorria com Marcel) como também da aceitação da “ascensão

122. Horkheimer/Adorno. *Temas básicos...* op. cit. p. 82.

das massas” como algo positivo (ao contrário do que ocorria com Ortega), desde que estas fossem preparadas para a participação da democracia representativa através de uma educação (da consciência) para a liberdade considerada como a meta final da história. Esta educação das massas para a cidadania confunde-se, pois, com a formação da sociedade civil: seu instrumento são os pequenos grupos através dos quais apreende-se uma “maneira democrática de viver” perceptível nas relações interpessoais e que se coloca como fundamento dos regimes políticos democráticos.¹²³ A educação contra a massificação é uma educação para a democracia.

Em Freire o tema se coloca de forma análoga. A defesa do progresso, da industrialização, da urbanização levantada a preocupação com o desenraizamento do homem que migra do campo para a cidade, com a perda das suas tradições, com a sua exposição à demagogia e à manipulação ampliada pelos meios de comunicação de massa — em suma, com a “massificação”. Esta possibilidade estaria presente não apenas em função da urbanização (um problema que chamava a atenção especial dos recifenses em função do crescimento desmedido da periferia do Recife nos anos 50) mas da própria industrialização. Diz Freire, inspirado nos europeus que assistiram à intensificação da industrialização na primeira metade do século: “A produção em série, como organização do trabalho humano é... um dos mais instrumentais fatores de massificação do homem no mundo altamente técnico atual”.¹²⁴ Havia que pensar neste risco em função não apenas da industrialização do sul do país mas também em função da expectativa da industrialização do nordeste criada pelo GTDN e posteriormente pela SUDENE. A industrialização, se por um lado gerava a possibilidade de uma participação mais ampla, trazia em si também o risco do especialismo que limita a criticidade. Ela continha, como afirmava Jaspers em relação à técnica, possibilidades de humanização mas também de domesticação do homem. Como evitar esta última? Diz Freire: “A solução não poderia estar em deter-se a industrialização mas em se tentarem caminhos de humanização do homem”,¹²⁵ o que estaria ligado à formação de personalidades democráticas, de homens livres, preparados para a “maneira democrática de viver”. A humanização se conectava, no pensamento de Freire como no de Jaspers, com uma perspectiva política definida (a democracia-parlamentar, a participação através do voto) que coincidia com aquela defendida pelos isebianos.

Mas a “massificação” é apresentada por Freire não apenas como resultado da industrialização mas também como consequência de

123. Jaspers, Karl. *Vom Ursprung...* op. cit., pp. 116, 211 e 22.

124. Freire, Paulo. *Educação e atualidade...* op. cit., p. 37.

125. *Ibidem*, p. 37.

um processo de dominação que impede o indivíduo de ser ele mesmo, de desenvolver as suas potencialidades. É massa, está massificado, todo aquele que não se humanizou no exercício da responsabilidade. Freire vê a massificação como um fenômeno que não se restringe às sociedades industriais: ela estaria presente em todas as situações que impedem a humanização. Deste modo Freire estende o conceito a qualquer sociedade, a qualquer situação, no que não entrava em conflito com a posição de Ortega: a "massa" existiria também na sociedade arcaica onde deveria ser igualmente combatida por uma educação para a "personalização".

A massificação é apresentada como resultado da dominação. Não se trata, porém, da dominação de classe: Freire fala da dominação em geral que atinge todas as classes e determina, dentro de cada uma delas, quem é e quem não é massa — bem de acordo com a definição de Ortega. Um instrumento privilegiado de dominação seria o assistencialismo "uma forma de ação que rouba ao homem condições à consecução de uma das necessidades fundamentais da alma humana — a responsabilidade",¹²⁶ na medida em que implica passividade de quem o recebe e que impede a crítica. O assistencialismo — ligado ao paternalismo e ao autoritarismo — ao manter a população como "massa", ingênua e manipulada, tornava-se um empecilho à mudança, à constituição da sociedade civil brasileira e, portanto, à democratização e ao desenvolvimento. Esta crítica do assistencialismo não estava apenas dirigida aos programas assistenciais (que, freqüentemente patrocinados pela Igreja já haviam sofrido severas críticas nos meios católicos progressistas em geral e na Ação Católica nos anos 50 a partir de uma perspectiva igualmente personalista) mas também às características da "sociedade arcaica" brasileira. A história brasileira seria a história do paternalismo, do autoritarismo, do assistencialismo praticado pelas oligarquias agrárias que deste modo impediram que se formassem no Brasil os hábitos de servir ao bem comum, ao interesse público. Seguindo de perto as análises de Oliveira Vianna ele considera que a polarização da vida econômica, social e política em torno de um pequeno número de famílias não fora possível formar mentalidades voltadas para o bem comunitário e para a solução dos problemas da população a partir da iniciativa da própria população. A solução vista por Freire é aquela dada por O. Vianna em 1949, citada por Freire: "Estes hábitos de servir ao bem comum, diz ele, se inculcados metodicamente, acabarão penetrando o subconsciente do brasileiro transformando-se em sentimentos: em sentimento do dever cívico, em sentimento do bem comum, em consciência coletiva, em preocupa-

126. *Ibidem*, p. 14.

ção dominante do interesse público — e a revolução estará feita”.¹²⁷ Subjacente a tal solução está a psicologia das massas de Le Bon, da qual partem também os autores europeus aqui citados. Era preciso forjar a “alma” do nosso povo formando simultaneamente a pessoa e o cidadão: o resultado de tal processo seria a revolução nacional, pacífica e ordeiramente realizada.

Freire nos oferece exemplo de um trabalho educativo para a participação, antiassistencialista (e, portanto, igualmente, anti-autoritário e não paternalista) realizado por ele mesmo quando diretor do serviço educacional do SESI em Pernambuco. Não se coloca em questão a instituição e sua estrutura, tal como na discussão sobre a dominação não se colocava em questão a estrutura de classes na sociedade. O que está em questão é a forma de relacionamento humano e a participação nos grupos. Freire pretendia combater o caráter assistencialista do Serviço Social promovido pelos empresários para assistir aos operários industriais fazendo com que o operário dela participasse como coisa sua. As medidas tomadas foram desde a cobrança de taxas de manutenção dos serviços até o estímulo à co-gestão dos “clubes operários” do SESI durante os anos 50, organizados com o objetivo de chamar o operário ao debate sobre os problemas do seu bairro e da sua cidade, de modo a infundir-lhe “um sentido socialmente responsável”.¹²⁸ Esta ação a micronível contribuiria para a formação de “disposições mentais democráticas”, formaria o cidadão. Que a participação visada por Freire em 1959 efetivamente não ultrapassa este nível pode-se observar na sua avaliação dos resultados deste trabalho. Diz ele: “muitas das diretorias de clubes operários do SESI trabalharam incansavelmente. Consertaram dependências dos centros sociais. Conservaram material. Deram lição de desprendimento. Mas, sobretudo, comprovaram receptividade à liderança democrática a que responderam positivamente”.¹²⁹ O cidadão se forma na medida em que participa e que apóia a liderança democrática, a qual pode ter outra origem social pois — afirma Freire na ocasião — esta experiência mostrava a necessidade da liderança conviver com o povo e seus problemas, de buscar a comunicação existencial”, a “intimidade com o povo” aprendendo a linguagem do povo de modo a poder buscar com ele a solução para os problemas e exprimir seus problemas e suas dores. Neste processo é que o povo iria se promovendo, se humanizando, deixando de ser massa.

O assistencialismo é combatido por Freire também nos seus trabalhos dos anos seguintes, sendo apresentado em 1963 como uma

127. *Ibidem*, p. 93.

128. *Ibidem*, p. 15.

129. *Ibidem*, p. 20.

tentativa de “amaciamento” do povo, utilizada pelas “forças interessadas na não transformação da sociedade brasileira em sujeito dela mesma”.¹³⁰ Já então ele denuncia a Aliança para o Progresso como uma organização que recorre ao assistencialismo como instrumento da luta antiimperialista. Mas sua rejeição ao assistencialismo se faz fundamentalmente em nome do personalismo e da democracia que deveria resultar da aprendizagem para a liberdade implícita no processo de personalização: “Opomo-nos a estas soluções assistencialistas — diz ele — ... porque ... contradizem a vocação natural da pessoa — a de ser sujeito e não objeto — e o assistencialismo faz de quem recebe assistência um objeto passivo sem possibilidade de participar no processo de sua própria recuperação ... contradizem o processo de democratização fundamental em que estamos situados”.¹³¹

Mas o homem estaria exposto a outras formas de massificação, entre as quais se coloca a “fanatização”. Freire toma a Marcel o conceito de “consciência fanatizada” para caracterizar a consciência presa a mitos aceitos em consequência da predominância da emoção sobre a razão: este tipo de alienação seria, para Freire, ainda mais ampla e profunda que aquela decorrente do assistencialismo, do paternalismo. Ela refletiria o temor à liberdade (tema, aliás, tocado por Jaspers, por Mounier e também por Mannheim, inspirado — tal como Freire — também nos escritos de Erich Fromm) possibilitada pela crítica. Este medo à liberdade é que faria com que o homem preferisse a acomodação e não colocasse em questão os mitos, terminando por desembocar no sectarismo. Ora, sabemos que o livro de Marcel *Les hommes contre l'humain* de onde foi extraído o conceito de “fanatização” é um livro que exprime o clima da guerra fria. A consciência fanatizada seria encontrada tanto entre os fascistas quanto entre os comunistas mas, na verdade, no pós-guerra tal conceito está voltado contra os segundos em face da derrota dos primeiros; por isso mesmo aquele é então interpretado como um “fascismo agravado”. Ora, diante do processo de urbanização e de industrialização, numa sociedade em que as massas “são determinantes do acontecer” a “fanatização” colocava em risco o futuro democrático. Freire, como Marcel, atribui em 1959 tal consciência aos “sectários de direita e de esquerda”, enfatizando — porém — a presença da fanatização entre as forças de direita ao escrever depois da queda do governo Goulart. Ao pessimismo de Marcel no que concerne à possibilidade de educar as massas opunha-se a perspectiva esperançosa de Jaspers e de Mannheim bem como a de

130. Freire, Paulo. Conscientização e alfabetização — uma nova visão do processo. *Estudos Universitários*. Recife, Univ. do Recife, N.º 4, abril/junho, 1963, p. 10.

131. *Ibidem*, p. 10.

Mounier, cuja expressão "otimismo trágico" — também utilizada por Freire — tornou-se de uso corrente entre os radicais católicos na época: a educação era o instrumento que poderia fazer da história o resultado da ação comum de pessoas. À fanatização havia que opor um trabalho em prol da personalização dos indivíduos.

Antes de passar a tratar dos aspectos mais diretamente pedagógicos das idéias de Freire é preciso tentar situá-lo em relação aos jovens católicos aos quais ele se ligou no início dos anos 60. Para estes era a questão da massificação igualmente central e eles encontram no método Paulo Freire exatamente um instrumento do personalismo contra a massificação. Em seus escritos, porém, Freire — mesmo já em 1965 — coloca lado a lado Marcel e Mounier, Weil e Pe. Lebret quando os primeiros destes pares, especialmente Marcel, haviam sido abandonados pelos jovens quando da crítica ao maritainismo. Pertencendo a uma geração diferente daquela que, na JEC e na JUC especialmente, percorreu o caminho que vai do maritainismo ao personalismo radical e socialista do último Mounier, Freire recebeu o impacto desta evolução sem ter dela participado. Por isso ele é considerado pelos jovens como "um dos nossos" mas mantém-se fiel a arraigados sentimentos anticomunistas (que haviam perdido força entre os jovens em conseqüência do contacto direto em função das alianças realizadas no movimento estudantil) facilmente perceptíveis nos livros de Marcel; ele engaja-se politicamente pretendendo "participar e fazer história" como os jovens católicos de então, mas seus autores-fonte continuam sendo aqueles dos anos 50 e não se observa em seus livros até 1965 a presença de uma opção socialista em função da qual ele pudesse realizar a crítica do isebianismo e do maritainismo.

Ligada profundamente ao existencialismo cristão a pedagogia de Freire não pode ser desvinculada, em suas origens, à sua interpretação da realidade e a seus ideais sócio-políticos. Ela tem como meta a libertação dos indivíduos. No entanto, esta é pensada em dois níveis profundamente interligados. Num deles, sob forte inspiração de Jaspers, ela é pensada em termos abstratos, como possibilidades abertas de forma ilimitada, como sensibilidade às "polaridades e contraposições" (Jaspers), como liberdade interior da qual resultam posições pessoais. É pensada como liberdade sem conteúdo, como liberdade de espírito que se orienta pela razão e que busca a verdade não acabada na comunicação existencial com o outro. Nela se formariam os homens radicais. Com efeito, Freire apresenta a formação do homem radical como objetivo da sua ação pedagógica: o radical seria o homem realmente livre, aquele que vai ao fundo das coisas, que não se deixa manipular porque submete sua ação à reflexão, que não se deixa mas-

sificar pela propaganda. O radical seria o oposto do sectário, infeliz possuidor de uma consciência fanatizada, seria o homem capaz de pensar por si mesmo e fazer história sem pretender detê-la nem antecipá-la (na verdade, capaz de compreender o que aquela "fase" da história demanda da sua ação, agindo em consonância com ela sem se deixar influenciar pelos que estão perdidos no ativismo). Este nível se conecta com aquele em que a liberdade é pensada concretamente em conexão com a análise da realidade e os ideais sociais e políticos. A educação para a liberdade é uma educação contra a dominação mas esta é pensada como dominação de indivíduo sobre indivíduo e não de classe sobre classe. É uma educação que permite ao indivíduo reagir ao autoritarismo e ao paternalismo mas estes não são pensados como partes de uma ideologia de classe que têm uma função determinada na manutenção das estruturas sócio-econômicas mas como uma deformação da pessoa humana, como comportamentos moralmente condenáveis de pessoas que — através deles — impedem a humanização daqueles com os quais interagem impedindo, portanto, a realização do ideal cristão de construção de uma comunidade de pessoas. Esta liberdade se conquista no plano social através da participação que se exercita a micro-nível e se constrói no dia a dia. A sociedade então se transformaria a partir de um movimento de baixo para cima como "obra de um povo vivo" (Mounier) e não como resultado da ação de minorias, de vanguardas. As condições políticas concretas poderiam, porém, facilitar ou dificultar esse processo de libertação. O funcionamento da democracia-representativa, na medida em que cria oportunidade concreta para a participação político-eleitoral atuaria como importante instrumento educativo. Nos anos 50 ele considerava que também a "reforma das empresas, com que se criem nelas 'avenidas' amplas para a participação do trabalhador"¹³² seria igualmente um instrumento da educação para a liberdade.

Vemos assim que Freire não só leva muito pouco em conta os interesses de classe em suas análises como considera de modo insuficiente as estruturas e seu papel na evolução das sociedades: a educação da população para a democracia, pensada sob inspiração de Mannheim e de Jaspers, abstrai reais mecanismos que impulsionam a história para concentrar-se na liberdade da pessoa que deveria resultar de um longo processo educativo. Este teria no diálogo, no entendimento entre as pessoas, o seu instrumento fundamental.

Em *Educação como prática da liberdade* Freire refere-se à sua pedagogia como uma "pedagogia da comunicação", instrumento

132. Freire, Paulo. *Educação e atualidade...* op. cit. p. 37.

para combater o "desamor acríptico do antidiálogo".¹³³ Mas desde *Educação e atualidade brasileira* o diálogo constitui a base da sua pedagogia. Sem dúvida influi sobre Freire aquilo que Mounier diz ser a afirmação comum dos filósofos existencialistas cristãos, personalistas, e que foi enfatizada no Brasil pelo Pe. Vaz: O "procedimento essencial de um mundo de pessoas é ... a comunicação das consciências ... a comunicação das existências".¹³⁴ A comunicação existencial entre educando e educador que trocam suas experiências através de um diálogo amoroso no qual entram em contacto consciências livres aparece como a essência de uma pedagogia personalista que abre caminho para uma participação responsável das pessoas a todos os níveis. Esta é a posição fundamental dos personalistas como se pode observar através ainda de Mounier: "a pessoa — diz ele — ... se afirma no mundo da responsabilidade, da presença, do esforço ... A consciência, função de surcis e garantia de lucidez, desempenha nesta atividade um papel incontestável".¹³⁵ Como comunicação de consciências o diálogo implica o reconhecimento do outro, o respeito pela sua dignidade, sendo possível somente entre pessoas. A nível social ele é o fundamento da democracia,¹³⁶ pois torna possível a comunicação interclasses. Implicando o reconhecimento do outro como sujeito ele supõe que todos os envolvidos na comunicação podem ser razoáveis, podem usar a razão e não a emoção para decidir sobre os destinos da sociedade. Ele é o fundamento de uma visão solidarista do problema político-social, abstraindo o fato de que os homens estão inseridos numa determinada estrutura e que defendem seus interesses de classe considerando-os perfeitamente razoáveis e legítimos. Implica que, sendo razoáveis, os elementos das classes dominantes aceitarão mudanças progressivas, reformas que modificarão o *status quo*; implica também que as classes dominadas, sendo razoáveis, não aspirarão ao poder, não farão reivindicações irrealistas. Todos teriam uma atitude construtiva em relação às instituições e à sociedade, o que implica aceitar — no fundamental — as estruturas existentes como legítimas. Ora, Freire efetivamente não as coloca radicalmente em questão. Falando em 1949 de sua experiência no SESI ele deixa ver que acreditava no poder da aprendizagem do diálogo como fator de reeducação do homem comum para que corrigisse aquele seu desinteresse pelo bem comum que ele, Freire, acreditava caracterizá-lo. Por isso ele fala na "diálogo da

133. Freire, Paulo. *Educação como prática*... op. cit. p. 108.

134. Mounier, Emmanuel. *Qu'est-ce que le personnalisme?* Paris, Ed. Seuil, 1946, p. 52.

135. *Ibidem*, p. 53.

136. Nas palavras de Freire: "A nossa experiência... tinha que se fundar no diálogo, uma das matrizes em que nasce a própria democracia". Freire, Paulo. *Educação e atualidade*... op. cit., p. 14.

instituição com o operário ... dialogação que representava cada vez maior participação do operário na vida da instituição a que se ligava e com que, sobretudo, aprenderia a ver a coisa pública através de outras perspectivas".¹³⁷ O diálogo ajuda igualmente a reforma social, também através dele o trabalhador aprende a ser razoável, a ter paciência, a aceitar sacrifícios em nome dos futuros frutos do desenvolvimento (como, aliás, propunham os isebianos); o próprio diálogo mostraria ao trabalhador os limites "faseológicos" de suas reivindicações: "Será a apropriação dessa perspectiva histórica, que ele incorporará à sua sabedoria, com o desenvolvimento da sua consciência crítica, na verdade, que o porá em condições capazes de compreender restrições de que às vezes resultam sacrifícios pessoais e coletivos e que, porém, são necessários ao interesse geral. Os resultados positivos desses sacrifícios, contudo, se situam, às vezes, até próximo".¹³⁸ Impedindo a fanatização, ou seja, a mobilização das massas em torno de uma liderança voltada para a luta o nível das instituições, para a conquista do poder, o diálogo criaria um clima de entendimento propício ao desenvolvimento e às reformas. Por isso mesmo, em 1959, Freire admite que o seu conceito de "dialogação" coincide com o de "parlamentarização" de Guerreiro Ramos, o qual pensava exatamente em termos de entendimento entre patões e empregados que "parlamentam" e encontram soluções pacíficas para seus antagonismos, como convinha a ideais sócio-democráticos no quadro do desenvolvimento de um capitalismo nacional.

Mas Freire não pensa primordialmente no operário reivindicante. Ele pretende que o diálogo seja instrumento de transformação do homem servil e medroso, resultado do paternalismo e do autoritarismo, num homem capaz de intervir e participar usando para isso a razão e a crítica. Ele tem aí em mente o homem do campo que migrou para a cidade e que — em consequência do "trânsito", da "transição de fase" — tem a possibilidade objetiva de adquirir uma nova forma de consciência. Ele tem também em mente as elites acostumadas a não se comunicar com o povo, a não dialogar. Também elas precisam ser razoáveis tornando-se críticas em relação ao autoritarismo e ao seu paternalismo, aceitando de bom grado a interferência e a participação do povo na vida política. Freire traz para o nível da escola os mesmos princípios: também a relação professor-aluno estava calcada, como toda nossa vida social, sobre o autoritarismo, sobre o antidiálogo, sendo por isso também a escola assistencializadora, a escola adequada à sociedade arcaica. Era uma escola arcaica, anacrônica em relação aos novos tempos, ao "trânsito" brasileiro. Na apren-

137. Ibidem, p. 18.

138. Ibidem, p. 53.

dizagem da democracia havia que introduzir na escola a “dialogação” entre alunos, pais e professores, fazendo com que a vida escolar fosse assunto de todos os atores envolvidos, do mesmo modo que a vida política era assunto de toda a população.

Já nos anos 60, especialmente em seu artigo de 1963 e em *Educação como prática da liberdade*, pode-se perceber que Freire aproxima mais o seu conceito de diálogo dos existencialistas cristãos. Na nota 5 do artigo de 1963 Freire fala pela primeira vez no diálogo como ato de amor. Diz ele: “... a comunicação dialogal nos parece, no mais puro sentido da expressão, um ato de amor. De amor viril, daí fecundante. O comunicado antidualógico é falso amor.”¹³⁹ Ele desdobra um pouco esta indicação de 1963 do livro publicado dois anos depois, afirmando aí que o diálogo só é possível quando há amor pelo próximo e humildade diante dele, de modo a se fazer possível aceitar a opção do próximo.¹⁴⁰ O diálogo é o instrumento de combate da dominação e da massificação. Ora, neste momento Freire já havia ampliado o seu contacto com a obra de Jaspers apoiando-se explicitamente sobre ela. Que diz então Jaspers sobre a questão? Preocupado em combater Marx e Freud e exaltando a razão como instrumento de tal empreendimento ele afirma no livro publicado pelo ISEB que era preciso construir “uma comunidade de seres pensantes, sempre orientados para a liberdade. A razão, como instrumento capaz de “afrouxar os laços dogmáticos, os do arbitrário, da presunção, do fanatismo” seria o próprio “princípio da libertação ... identifica-se com uma ilimitada vontade de comunicação”, fazendo com que o homem possa chegar mais perto da verdade: “não trago comigo a verdade — diz ele — procuro-a em comum com o meu interlocutor escuto, interrogo, ensaio...”. A razão é assim o lugar dessa comunicação ilimitada ... (mas) só mediante o amor ganhará força a comunicação”.¹⁴¹ Mas não foi somente e talvez nem principalmente no livro traduzido por Vieira Pinto que Freire encontrou o tratamento dos problemas da comunicação humana. Em *Origen y meta de la história* Jaspers repete e desenvolve as mesmas idéias do livro anteriormente citado, apresentando o diálogo como forma de superar as próprias limitações: o aventurar-se na comunicação com o outro é apresentado como o mistério da humanização do homem, como um caminho de liberdade capaz de conduzir à verdade que não existe pronta e acabada mas que se constrói numa luta amorosa.¹⁴² As tais idéias se reporta

139. Freire, Paulo. *Conscientização e alfabetização...* op. cit., p. 22.

140. Freire, Paulo. *Educação como prática...* op. cit., p. 108.

141. Jaspers, Karl. *Razão e anti-razão...* op. cit., pp. 52-53.

142. Jaspers, Karl. *Vom Ursprung...* op. cit., pp. 150, 198-199. A página 52 de *Razão e anti-razão no nosso tempo* dizia Jaspers: “para

Freire na sua concepção do diálogo. O diálogo define ele em 1965 "é uma relação horizontal de A e B. Nasce de uma matriz crítica e gera criticidade. Nutre-se de amor ... Quando os dois pólos do diálogo se ligam ... com amor, com esperança, com fé um no outro, se fazem críticos na busca de algo. Instala-se, então, uma relação de simpatia entre ambos. Só aí há comunicação".¹⁴³ Manifesta-se, assim, na pedagogia de Freire a idéia — essencial em Jaspers — de que a captação racional e crítica de realidade, a busca da verdade só é possível através da comunicação de consciências, de existências, estimulada pela fé e transposta do plano das relações interpessoais ao plano da vida política, como se pode observar através da citação feita por Freire do filósofo alemão: "O diálogo é, portanto, o indispensável caminho não somente nas questões vitais para a nossa ordenação política, mas em todos os sentidos do nosso ser. Somente pela virtude da crença, contudo, tem o diálogo estímulo e significado: pela crença no homem e nas suas possibilidades, pela crença de que somente chego a ser eu mesmo quando os demais também cheguem a ser eles mesmos."¹⁴⁴ A matriz existencialista cristã da pedagogia de Freire, no nosso entender, só se esclarece definitivamente através da leitura da obra de Jaspers. Ela se manifesta diretamente no método calcado sobre discussões, sobre o diálogo construído a partir de "palavras geradoras carregadas de sentido existencial" a que são o ponto de partida para a alfabetização mas também das "fichas de cultura" através das quais Freire — por meio do conceito antropológico de cultura — pretende promover a personalização dos participantes, o reconhecimento por eles mesmos e pelos demais do seu valor como pessoa.

Mas, as "fichas de cultura" têm a sua matriz igualmente no culturalismo. O chamado "conceito antropológico de cultura" a ser transmitido através da discussão das "fichas" prende-se simultaneamente à antropologia filosófica e à antropologia social. A cultura se define como "cultura ambiente", como conjunto de valores idéias, crença, hábitos que assimilamos naturalmente porque desde que somos gerados somos nós mesmos e "nossa circunstância": percebemos, assim, o mundo a partir das referências dadas

a razão, na existência concreta temporal, a verdade está ligada à comunicação. Uma verdade sem comunicação é para ela idêntica à não verdade. A verdade que não está concluída escuta a sua ressonância na comunicação e se examina a si mesma e ao outro. Diferencia-se de todo pensamento unilateral. Não sou eu quem traz a verdade, mas procuro a verdade em comum com quem me encontro, ouvindo, perguntando, investigando".

143. Freire, Paulo. *Educação como prática...* op. cit., p. 107.

144. Jaspers, Karl. *Vom Ursprung...* op. cit., p. 276. A citação de Freire é tirada da tradução espanhola, de que não dispomos, e está incompleta faltando a página.

pela "circunstância", pela cultura. Esta se desenvolve pela ação do homem no mundo: tudo aquilo que ele cria se integra à cultura. Por isso, todo homem é culto, no sentido de que faz parte de uma cultura e ajuda a criá-la; transposto para um raciocínio personalista, todos os homens têm igual valor como pessoa: há que ajudá-los na descoberta desta verdade. Ora, a "circunstância" muda, o mundo da cultura é um "mundo em trânsito" e isto era especialmente perceptível naquele período da cultura brasileira: a mudança introduziria brechas nos valores e nas crenças, provocaria o anacronismo de algumas, a incongruência entre elas e a nova "fase" cultural. As características da cultura correspondente à sociedade arcaica haviam gerado homens que não eram livres, que não se reconheciam como pessoas; a mudança, o "trânsito" havia criado condições para colocar em questão as crenças sobre as quais se apoiava esta formação da consciência dos homens formados por aquela cultura: havia que refazê-las de maneira compatível com a nova "fase" cultural, com as novas características da circunstância. Se a inspiração de Freire proviesse do Pe. Vaz e não de Corbisier neste raciocínio tratar-se-ia de construir uma nova imagem do mundo, de formar uma consciência histórica da época.

A "circunstância" tem uma dimensão natural e uma dimensão cultural, sendo a segunda o resultado do trabalho humano sobre a primeira. A distinção entre elas é o objetivo da primeira situação enfocada pelas "fichas de cultura". Diz Freire: "através do debate desta situação ... se chega à distinção entre dois mundos — o da natureza e o da cultura ... Percebe-se (o homem) ... como um ser criador e recriador que ... vai alterando a realidade" na medida em que se transforma o mundo, na medida em que trabalha movido pela necessidade.¹⁴⁵ Já na segunda situação o personalismo manifesta-se de maneira clara: seu objeto é a comunicação entre os homens, o "encontro entre consciências", o reconhecimento do homem como sujeito que pensa por si mesmo e que rejeita a dominação. O diálogo "amoroso, humilde, esperançoso, crítico e criador" é o instrumento deste encontro, no qual se dá a análise do mundo que mediatiza a comunicação.¹⁴⁶ As "fichas" subsequentes servem ao reforço e desdobramento das posições apresentadas pelas duas primeiras. Na terceira delas, em que se reforça a distinção entre natureza e cultura e em que se distingue a cultura letrada da cultura iletrada apresentando toda educação como transmissão de cultura (deduzindo-se daí que que todo homem é culto e educador) um exemplo utilizado é a de um índio caçador: exatamente o exemplo citado diversas vezes

145. Freire, Paulo. *Educação como prática...* op. cit., p. 124.

146. *Ibidem*, p. 126.

por Rolando Corbisier. O problema da técnica é colocado na ficha que apresenta o caçador letrado, da qual se deduz que na "civilização da técnica" o homem precisa ser alfabetizado. A questão da técnica é abordada da maneira clássica entre os autores cristãos preocupados com o problema: ela só tem sentido na medida em que contribui para a humanização do homem, para a sua libertação. Se isto ocorre, então há que apoiar o desenvolvimento, promovendo uma educação que o favoreça. O culturalismo aparece de maneira absolutamente clara na quinta situação em conexão com a distinção entre o homem e o animal: a diferença ontológica entre eles estaria no fato de que o homem faz cultura, usa a razão para transformar a natureza enquanto que o animal não a transforma porque age apenas em função do instinto. Além disso, a mesma ficha tinha como objetivo "estabelecer uma diferença faseológica entre os dois caçadores" — o letrado e o iletrado. Cada um deles — embora ambos cultos e educados — seriam produto de "fases" culturais distintas: pensada a questão em conexão com a sociedade brasileira conclui-se que a nova "fase" para a qual se transitava, caracterizada pela indústria, pela técnica, exigia a presença de homens letrados. A sexta e a sétima fichas reforçam a idéia de que o homem cria cultura através do seu trabalho sobre a natureza, contribuindo para que o homem que participa do Círculo de Cultura reconheça o seu valor como pessoa. A oitava ficha permite reconhecer que o homem do povo também cria produtos culturais que não são resultado da ação direta sobre matérias naturais; ele faz poesia popular, discutindo-se então sobre a diferença entre cultura popular e cultura erudita — um tema que preocupou tanto os isebianos nos anos 50 quanto os radicais católicos nos anos 60. A penúltima ficha tem como objetivo colocar em discussão os costumes, os padrões de comportamento como manifestação cultural: tal discussão deveria pôr a nu a resistência à mudança como consequência de padrões de comportamento arraigados e a necessidade da sua crítica e da sua transformação em função da "transição de fase". Finalmente a última ficha conecta todas as demais com o "quadro geral da 'democratização fundamental' que caracterizava o processo brasileiro".¹⁴⁷ O Círculo de Cultura enfocado pela situação é em si mesmo visto como um produto deste quadro que deveria permitir a participação de todos na vida política e a libertação da população das "falsas elites". Promovendo o reconhecimento do valor de cada pessoa a discussão anterior retiraria — ao mostrar a relatividade da ignorância e da sabedoria — um dos fundamentos da manipulação dessas falsas elites, com o que verifica-se — mais uma vez — que esta não é pensada em conexão com as re-

147. *Ibidem*, p. 142.

lações de produção mas com o resultado de uma determinada evolução cultural. Recoloca-se, então, a questão da alfabetização e de seu sentido como instrumento a mais a ser adquirido para a transformação do mundo, para a criação de novas formas de cultura.

O método de alfabetização de Paulo Freire nasce da discussão sobre a cultura realizada nos termos expostos através das "fichas de cultura", visando a personalização dos participantes e a discussão dos problemas brasileiros nos "Círculos de Cultura" do Movimento de Cultura Popular de Pernambuco. Os resultados das discussões que enfocavam temas como nacionalismo, remessa de lucros, desenvolvimento etc. em grupos que contavam com um coordenador que as esquematizava e apresentavam em forma dialógica com ajudas visuais foram o ponto de partida para a elaboração do método: "Com seis meses de experiência — diz Freire — perguntávamos a nós mesmos se não seria possível fazer algo, com um método também ativo, que nos desse iguais resultados na alfabetização do adulto, aos que vínhamos obtendo na análise de aspectos da realidade brasileira".¹⁴⁸ A diferença entre as discussões no MCP e aquelas propiciadas pelo método parecem se dever ao próprio desdobramento das primeiras através do método: enquanto as primeiras eram discussões sobre a realidade brasileira, passando os princípios personalistas e culturalistas através delas, o método de alfabetização permitiu deslocar as discussões sobre a realidade nacional para as "palavras geradoras", ou seja, para o processo de alfabetização propriamente, deixando toda a parte inicial para a transmissão de uma interpretação culturalista da história e de uma visão personalista do homem. As duas partes estão, evidentemente, relacionadas. Mas, se vemos o método como um instrumento de formação de uma consciência crítica que é, simultaneamente, consciência do seu valor como homem e consciência crítica da realidade nacional a formação da primeira concentrou-se nas "fichas de cultura" enquanto que, para a formação da segunda, foi reservado o processo propriamente alfabetizador.

148. Ibidem, p. 103.