



ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE HISTÓRIA DA POLÍTICA E EDUCAÇÃO POPULAR

Diego Chabalgoity¹

Resumo

Este artigo apresenta alguns apontamentos livres sobre a história da política, no intuito de contribuir para a fundamentação de educadores populares. Defende que a educação popular se apresenta como um dos principais campos de atuação política; e que o estudo da história da política fundamenta essa práxis que se pretende revolucionária, mas a educação popular enquanto campo também fundamenta a luta pela tomada do poder. Na primeira parte são problematizadas, sob uma perspectiva marxista, algumas ideias de Aristóteles e Maquiavel. Na segunda parte, em diálogo com o pensamento de Paulo Freire e à guisa de conclusão, são traçados alguns comentários sobre a educação política e popular defendida pelo autor, relacionando-a à discussão do artigo como um todo.

Palavras-chave: Educação; História da política; Diálogo.

ALGUNAS NOTAS SOBRE LA HISTORIA DE LA POLÍTICA Y LA EDUCACIÓN POPULAR

resumen

Este artículo presenta algunas notas gratuitas sobre la historia de la política, con el fin de contribuir a la fundación de los educadores populares. Defiende que la educación popular se presenta como uno de los principales campos de actividad política; y que el estudio de la historia de la política subyace en esta praxis que pretende ser revolucionaria, pero la educación popular como campo también subyace en la lucha por la toma del poder. En la primera parte se discuten algunas ideas de Aristóteles y Maquiavelo, bajo una perspectiva marxista. En la segunda parte, en diálogo con el pensamiento de Paulo Freire y a modo de conclusión, se hacen algunos comentarios sobre la educación política y popular defendida por el autor, relacionándola con la discusión del artículo en su conjunto.

Palabras clave: Educación; Historia de la política; Diálogo.

SOME NOTES ON THE HISTORY OF POLICY AND POPULAR EDUCATION

Abstract

This article presents some free notes on the history of politics, in order to contribute to the foundation of popular educators. It defends that popular education presents itself as one of the main fields of political activity; and that the study of the history of politics underlies this praxis that is intended to be revolutionary, but popular education as a field also underlies the struggle for the seizure of power. In the first part, some ideas of Aristotle and Machiavelli are discussed, under a Marxist perspective. In the second part, in dialogue with the thought of Paulo Freire and by way of conclusion, some comments are made on the political and popular education defended by the author, relating it to the discussion of the article as a whole.

Keywords: Education; History of politics; Dialogue.

¹ Doutor em Educação, Professor Adjunto da Universidade Federal Fluminense, autor do livro *Ontologia do oprimido: construção do pensamento filosófico em Paulo Freire*. diegoc@id.uff.br

Introdução

Este artigo apresenta alguns apontamentos livres sobre a história da política, no intuito de contribuir para a fundamentação de educadores que se lançam na luta pela construção de uma educação política e popular. Defende que, tanto a história da política é fundamento para a educação popular, quanto a educação popular é fundamento para a luta política.

O texto não pretende, de forma alguma, esgotar o tema, mas tem pretensão de despertar reflexões. Na primeira parte são problematizadas, sob uma perspectiva marxista, algumas ideias de Aristóteles e Maquiavel. Na segunda parte, em diálogo com o pensamento de Paulo Freire e à guisa de conclusão, são traçados alguns comentários sobre a educação política e popular defendida pelo autor pernambucano, relacionando-a à discussão do artigo como um todo.

A principal provocação colocada é a de que o marxismo pode ser considerado a doutrina que impulsiona a outro patamar o moralismo político de Aristóteles e o realismo de Maquiavel. Em outras palavras, subverte e “une” o bem comum como fim da política para Aristóteles à tomada de poder como fim da política para Maquiavel, reconhecendo nas massas populares o protagonismo nesse processo. A saber, a dimensão ética da tomada do poder *pelas* classes populares *para* o bem comum.

Trazendo a reflexão aos nossos dias atuais, se nos coloca a educação popular como um dos principais campos de atuação política. O estudo da história da política fundamenta essa práxis que se pretende revolucionária. Mas não resta dúvidas de que a educação popular enquanto campo também fundamenta a luta pela tomada do poder. E é do ideário freiriano que encontramos a defesa expressa de que a educação popular é indispensável para o “antes” o “durante” e o “depois” da tomada do poder pelas classes populares.

Delimitando A Abordagem: Marxismo E Fundamentação Política

Visto que a análise proposta se dá através das lentes da filosofia da práxis, tomemos como ponto de partida para nossa discussão os seguintes pressupostos: (a) as relações políticas se dão no curso da história; (b) o estudo da política demanda o estudo da *história da política*; e isso nos leva a assumir que (c) toda práxis política de determinado grupo depende do contexto histórico em que vive.

Assim sendo, a história da política não pode ser concebida somente através da enumeração e análise mecanicista de fatos ou acontecimentos históricos, mas também através da análise das diferentes *visões de mundo* dos povos que a exerceram – considerando que não se trata nunca de uma posição homogênea nas épocas, mas consequência das disputas por hegemonia que atravessam.

Longe de se defender aqui uma interpretação culturalista, nossa mirada marxista nos coloca em busca permanente da “coluna cervical” da política, aquilo que lhe permanece inerente após o atravessar das diferentes eras e visões de mundo. Para que possamos vislumbrar o que é comum à política e transcende às diferentes visões de mundo ao longo da história.

Tendo como perspectiva os fundamentos ontológicos do ser social apontados no marxismo, tal resolução se mostra imperativa, pois a máxima de que transformando a natureza através de seu trabalho, o ser humano transforma a si mesmo, nos leva à reflexão ética de que o patrimônio cultural da humanidade pertence a todos e não deve ser apropriado de forma privada.

Não podemos deixar de considerar que a incrementação da cultura e das sociedades de classe vai influenciando cada vez mais a clareza do caráter político nas tomadas de rumo impostas pelas classes dominantes. Estas classes são dominantes não só economicamente, mas também culturalmente, impondo não somente suas prerrogativas de classe econômica, mas também aniquilando as culturas subalternizadas nessas relações.

Se a educação se afigura como prática social basilar na incrementação da cultura e na transmissão dinâmica do legado do trabalho humano desde sua origem, é sinal de que carrega consigo a potencialidade ontológica dessa assunção de intencionalidade inerente, denotando seu caráter político. A educação e a política são companheiras de longa data do ser humano- desde seus primórdios elas estiveram presentes na busca pelas soluções dos problemas impostos pelos diferentes contextos.

Para o campo da educação popular, nos interessa a fundamentação política, tanto quanto nos interessam os conhecimentos didático-pedagógicos que compõem a formação do pedagogo.

Aristóteles. Crítica Ao Entendimento Do Ser Humano Como Um Animal Político. Crítica Ao Poder Das Classes Dominantes.

Se tomarmos a definição mais difundida do conceito de política veremos que esta remete ao grego *Politikós* como adjetivo derivado do substantivo *Pólis*. A política se refere a tudo o que diz respeito à cidade, ao urbano, ao público, etc., remete, portanto, às relações sociais e culturais (BOBBIO, MATTEUCCI & PASQUINO, 1998).

A contribuição de Aristóteles pode ser representada- ainda que não se limite assim- na aceção do ser humano como um *animal político*. O filósofo da Macedônia nos leva a refletir que é no *decidir os rumos da pólis* que aflora a politicidade como característica ontológica do ser humano. Aristóteles afigura como ponto de referência para a história do pensamento político, e tem peso imensurável até os dias de hoje. A doutrina moral inaugurada por esse autor reconhece a capacidade humana de discutir os rumos da *pólis*, de fazer a si mesmo, concretizada na busca do bem comum como virtude da vida individual.

Contudo, dada a configuração da sociedade em que vivia- que concebe a primazia da politicidade em detrimento às relações sociais – Aristóteles não pôde perceber que essa politicidade não havia lhe sido dada *a priori*, mas que era fruto de construção social e cultural daquela mesma sociedade no curso da história.

Ao compreender a política como extensão da moral de uma Cidade-estado inquestionável, ignora as possibilidades de mudança social em sua civilização escravocrata, que, pelos motivos mencionados, não se lhe colocam. Sua reflexão sobre a politicidade do ser humano ficou limitada ao que ele e seus pares denominaram *homens livres*.

Uma rápida análise do *Livro I da Pólitica* de Aristóteles, nos mostra as bases de sua doutrina. O autor vê o bem e o Estado como instituições naturais:

A observação nos mostra que cada Estado é uma comunidade estabelecida com alguma boa finalidade, uma vez que todos sempre agem de modo a obter o que acham bom. Mas, se todas as comunidades almejam o bem, o Estado ou comunidade política, que é a forma mais elevada de comunidade e engloba tudo o mais, objetiva o bem nas maiores proporções e excelência possíveis. (ARISTÓTELES, 1999, p. 143).

O bem e o Estado regulam as demais relações, mas estas não são homogêneas na natureza. O autor considera, por exemplo que as relações entre homens livres e “suas” mulheres é a mesma que a relação entre escravos e “suas”

mulheres, no que diz respeito à perpetuação da espécie; mas de outro ponto de vista, não há distinção entre as mulheres e os homens bárbaros:

A natureza fez distinção entre a mulher e o escravo. Mesmo não sendo sovina como o ferreiro que modela a faca délfica para vários usos, a natureza determina a utilidade de cada coisa, e cada instrumento é mais bem feito quando determinado para atender a uma e não a muitas finalidades. Mas entre os bárbaros nenhuma distinção é feita entre mulheres e escravos; isso porque não existe entre eles aquela parte da comunidade destinada, **por natureza**, a governar e comandar; são uma sociedade composta unicamente de escravos, tanto os homens quanto as mulheres. Por isso o poeta diz: “É sabido que os helenos podem dominar os bárbaros!”, significando isso que bárbaros e escravos são de uma mesma natureza. (ARISTÓTELES, 1999, p. 144, grifos meus).

O Estado é portanto “uma criação da natureza e [...] o homem é, por natureza, um animal político” (ARISTÓTELES, 1999, p. 146). Se na crítica à concepção aristotélica do ser humano não podemos ignorar a configuração escravocrata da Grécia de Aristóteles, ao mesmo tempo, devemos compreender que sua forma de ver o mundo não lhe permitia uma mudança, a ponto de instigar uma educação transformadora. *Paideia* e *Duleia* são as formas de educação que conhecemos. Uma educação para os homens livres e outra – que nem poderia ser chamada educação – para os escravos.

Maquiavel. Crítica Ao Caráter Pejorativo Do Termo Maquiavélico. Crítica Ao Protagonismo Do *Condottiere*.

Os questionamentos acerca da consciência histórica humana ainda não haviam encontrado lugar na filosofia política da Antiguidade. Somente o encontrariam definitivamente séculos depois, na Modernidade. Porém essa “conquista” viria acompanhada da tensão entre a vida pública e a vida privada, também desconhecida pela sociedade grega antiga.

De toda forma, não é exagero afirmar que é a partir de Maquiavel que tal tensão começa a ganhar destaque de influência nas reflexões políticas. A doutrina realista inaugurada pelo autor migrará o foco na teleologia moral da política em direção à política como práxis de tomada – e conseqüente manutenção – do poder.

Da mesma forma a que nos dirigimos à Aristóteles, devemos considerar, na análise do pensamento de Maquiavel, que este também agiu de acordo com a conjuntura política, social e histórica de sua época.

Nesse sentido, é imperativo considerar que a preocupação de contexto de Maquiavel era a formação do Estado Nacional italiano e, posteriormente, a formação da República. Esta, no contexto do presente artigo, pode ser entendida como um *bem comum* a ser alcançado na utopia maquiaveliana.

Ignorando esse fato, tão bem apresentado por Gramsci, no Caderno 13, a interpretação mais difundida do pensamento de Maquiavel ainda soa pejorativa. Como se o poder fosse o único propósito da política e existisse isolado do mundo, existisse como uma ilha.

A esse contexto, somemos a difundida frase “os fins justificam os meios”, atribuída erroneamente ao autor seiscentista. Vejamos suas próprias palavras:

Cuide pois o príncipe de vencer e manter o estado: os meios serão sempre julgados honrosos e louvados por todos, porque o vulgo está sempre voltado para as aparências e para o resultado das coisas, e não há no mundo senão o vulgo; a minoria não tem vez quando a maioria tem onde se apoiar (MAQUIAVEL, 1996, p. 85-86).

Essas palavras, tão mal interpretadas por muitos, revelam, sob a perspectiva gramsciana, um caráter revolucionário que claramente influenciaria o autor sardo. A *res pública* é o fim e o bem comum anunciados na utopia de Maquiavel. A unificação da Itália não trata somente de uma união de principados, mas o caminho aberto historicamente para o estabelecimento da república, onde a “a minoria não tem vez quando a maioria tem onde se apoiar” (MAQUIAVEL, 1996, p. 86).

O caráter pejorativo dado ao maquiavelismo pelos reacionários se justifica por seu pensamento ser revolucionário, que mostra através da denúncia que a doçura e o idealismo da política só servem às classes dominantes. Maquiavel, com exemplos de sua época, nos ensina isso em sua mais difundida obra.

Não precisamos ser, contudo, profundos conhecedores da conjuntura seiscentista, nem da história italiana, para reconhecer, ao ler o seu livro, que a política como busca e manutenção do poder persiste até hoje sem doçura. Aliás, na história temos alguns exemplos clássicos, como a passagem de Jesus expulsando os vendilhões do templo à base de chicotadas – ou no seu “Sermão da montanha”, em que *seguir os caminhos dos profetas* faz referência ao general Moisés, que libertara o povo hebreu da opressão dos egípcios, com armas.

Na história recente os vívidos exemplos de Guevara e dos recorrentes golpes de estado no Brasil e na América Latina estão para demonstrar o veio obscuro da

política. Guevara, com *el paredón*, foi decisivo para a manutenção do poder em Cuba, enquanto que a revolução sandinista na Nicarágua, ao exilar os derrotados, os teve de retorno à terra natal para, mancomunados com a CIA, debelar um golpe de estado naquele país e torturar a resistência.

No Brasil, por sua vez, toda vez que um governo popular – mesmo que o fosse timidamente – chegou o poder, as campanhas-denúncia contra a corrupção nos levaram a enfrentar golpes de estado ou tentativas de golpes de estado. Foi assim com Getúlio Vargas, com Juscelino Kubitschek, com João Goulart, com Luiz Inácio da Silva e com Dilma Rousseff.

E esse mesmo caráter pejorativo prima por se auto-justificar na forma crua como o diplomata florentino demonstra: os *meios sem doçura* são um fato concreto. Pois o fazem deturpando o entendimento do autor acerca da barbárie que vivia a Idade Média, associando seu pensamento à falta de escrúpulos.

Essa leitura reacionária não reconhece a militância do primeiro cientista político, mas corrobora uma série de acontecimentos políticos no Ocidente em transformação desde os tempos dos Médici. A partir da derrocada da Idade Média, pautados por uma tensão cada vez mais latente entre a vida pública e a vida privada, conduzida pela consciência histórica que arremessa o povo europeu em diferentes revoluções, as diversas interpretações acerca dos *fins* da ação política têm consequências funestas nos séculos seguintes, sempre apresentando, como foco e deturpação da doutrina realista de Maquiavel, uma roupagem oligárquica. Grupos que, apoiados pela maioria para tomada do poder, ao conquistá-lo, passam a governar em seu próprio benefício, ou a se portar como bizarros *condottieri* do povo, que deve seguir suas recomendações.

Trata-se da tomada do poder para exercê-lo em prol de restrito grupo social ou indivíduos específicos. Uma simples alternância dos atores dominantes, onde a maioria não se fez representada por completo em nenhuma das experiências daqueles séculos.

Mas, então o que faz Maquiavel diferente de Marx e Engels? É que – como já foi mencionado acima – são esses os autores que terão as condições conjunturais para reconhecer a necessidade do indispensável protagonismo histórico das camadas populares.

Não seria justo igualmente se não fosse defendido aqui que a supervalorização do *condottiero* por Maquiavel é conjuntural. O mais importante e revolucionário, outrossim, é o singelo recolhimento do príncipe ao primeiro sinal de chegada da *res pública*, tornando o bem comum patrimônio da população como um todo.

Marxismo. Crítica Ao Protagonismo Do *Condottiere*. Crítica À Naturalização Da Política. O Moderno Príncipe.

Somente no século XIX a teoria marxista poderá anunciar – sendo também fruto da história, já nas obras iniciais de Marx e Engels, as possibilidades de congruência ontológica entre os focos das doutrinas moralista e realista: respectivamente, o bem comum e a tomada do poder. Sendo o componente novo trazido pelos fundadores do materialismo-histórico, o protagonismo das classes populares, pois o tempo de Maquiavel, ainda que tenha nos dado indícios suficientes de que haveria percebido os limites históricos de Aristóteles, teve que defender a primazia do *Príncipe* sobre o povo na ação histórica.

É no *Manifesto do partido comunista* (MARX & ENGELS, 2001) que os autores alemães secularizam a política e a luta de classes, entrelaçando (contra) ideologicamente a ética comunista e a necessidade de tomada do poder pelas camadas populares, que são chamadas a desempenhar papel protagonista. O *bem comum* incluirá as camadas mais pobres da civilização. Essa questão de fundo ético, motor da ideologia marxista, imprime um caráter ontológico que será determinante para outros autores no campo.

Os estudos de Antonio Gramsci no século XX são conhecidos pela especificidade com que tratam a política e os partidos políticos. Pensando o Estado de forma ampliada – a união entre a sociedade política e a sociedade civil –, o autor italiano demonstra a importância das relações entre a transformação das estruturas de dominação e a transformação das consciências que operam essa transformação. Em outras palavras, demonstra que não basta a tomada do poder – ou das estruturas de poder; é necessário um movimento cultural popular de desvelamento das estruturas de poder, e de anúncio da nova ordem.

A perspectiva gramsciana nos leva a pensar que é a própria história do comunismo – e de sua política – que demonstra como *inédito viável*² a passagem da *revolução como única alternativa* à nova possibilidade de *disputa de hegemonia*.

No sentido colocado por Gramsci, tal disputa tem forte inspiração em Maquiavel. Sua política não busca tão somente a tomada de poder para os *fins* justificáveis. Mas sim porque séculos mais tarde, Gramsci pôde ir além. Para ele, o *Partido é o moderno príncipe, o sujeito coletivo*:

Il moderno principe, il mito-principe non può essere una persona reale, un individuo concreto, può essere solo un organismo; un elemento di società complesso nel quale già abbia inizio il concretarsi di una volontà collettiva riconosciuta e affermatasi parzialmente nell'azione. Questo organismo è già dato dallo sviluppo storico ed è il partito politico, la prima cellula in cui si riassumono dei germi di volontà collettiva che tendono a divenire universali e totali (GRAMSCI, s/d, Q 13, § 1, p. 1558).

Não há mais a figura individual do *condottiere*, mas as camadas populares comandando a si próprias. Um organismo que se desenvolve historicamente em partido político, em vontade coletiva. Isso porque as novas superestruturas culturais não poderão ser concebidas como reflexo das novas estruturas de poder material. A consciência não é simples reflexo da realidade material, mas se constrói na transformação desta.

De certa forma, o marxismo impulsiona o moralismo aristotélico a um patamar histórico com o qual o filósofo clássico não poderia haver imaginado. Trata-se de uma *moral* de reflexão ética muito mais ampla, carregada das mazelas de 2500 anos. Seu foco não é o *bem comum* abstrato, a-histórico, mas a humanização das classes desumanizadas.

Neste caminho, podemos também compreendê-lo como realista, no sentido maquiaveliano do termo, porém igualmente mais amplo, uma vez que não é mais o príncipe que deterá o poder, mas o povo, *condottiere* de si mesmo:

É preferível “pensar” sem disto ter consciência crítica, de uma maneira desregrada e ocasional, isto é, “participar” de uma concepção de mundo “imposta” mecanicamente pelo mundo exterior [...] ou é preferível elaborar a própria concepção de mundo de uma maneira consciente e crítica e, portanto,

² Conceito criado por Paulo Freire para se referir aos *sonhos possíveis* de serem realizados pela práxis libertadora dos oprimidos. Na *Pedagogia do oprimido*, ao versar sobre os temas discutidos nos *círculos de cultura* com os camponeses, encontramos sua definição: “os temas se encontram encobertos pelas ‘situações-limite’ que se apresentam aos homens como se fossem determinantes históricas, esmagadoras, em face das quais não lhe cabe outra alternativa, senão adaptar-se. Desta forma, os homens [e mulheres] não chegam a transcender as ‘situações-limite’ e a descobrir ou a divisar, mais além delas e em relação com elas, o ‘inédito viável’.” (Freire, 1975, p. 110).

em ligação com este trabalho do próprio cérebro, escolher a própria esfera de atividade, participar ativamente na produção da história do mundo, ser o guia de si mesmo e não mais aceitar do exterior, passiva e servilmente, a marca da própria personalidade? (GRAMSCI, 2006, p. 93-94).

A teoria marxista, ao analisar o curso da história da política, percebe que a tomada do poder só adquire sentido ontológico com o protagonismo das classes populares.

Para Reflexão: (Re)Pensando Caminhos Da Educação Política E Popular Nas Contribuições De Paulo Freire.

Qual o papel da educação popular na formação política? Uma primeira aproximação do tema não pode deixar de considerar que a educação popular trata, em primeira instância, da capacitação técnica e científica das camadas populares. Implica a democratização e socialização do patrimônio cultural conquistado pelo trabalho da humanidade. Implica igualmente a tomada do poder das classes burguesas. Recorramos a duas passagens importantes na obra de Freire. A primeira em diálogo com Adriano Nogueira:

Entendo a educação popular como esforço de mobilização, organização e capacitação das classes populares; capacitação científica e técnica. Entendo que esse esforço não se esquece, que é preciso *poder*, ou seja, é preciso transformar essa organização do poder burguês que está aí, para que se possa fazer a escola de outro jeito (FREIRE & NOGUEIRA, 2011, p. 33).

Em outra passagem, também da segunda metade da década de 1980, encontramos elaboração semelhante, desta vez em diálogo com Moacir Gadotti e Mauro Guimarães:

É evidente que o problema da revolução implica o da tomada do poder das mãos da burguesia, que necessária e logicamente o usa em função de seus interesses. Assim como a burguesia fez a sua revolução tomando o poder da aristocracia que o usava em função dos seus interesses, hoje a questão da revolução passa pela tomada do poder dessa burguesia que se aristocratizou. A questão do poder político perpassa qualquer reflexão. No caso específico da educação, para mim é inevitável pensá-la sem pensar o poder (GADOTTI, FREIRE & GUIMARÃES, 1995, p. 53).

A questão do poder é vista como implícita à discussão sobre o que é educação popular. Mais além, o fato de o poder ser reconhecido como histórico e como poder de classe, faz da educação possibilidade de ação cultural popular. Não porque se trata simplesmente da capacitação das camadas populares, mas sobretudo porque nela reside um dos instrumentos de reinvenção do poder. E a educação deve assumir

politicamente essa intencionalidade: [...] o poder é histórico e de classe, e não uma essência imutável. O que quero simplesmente dizer é o seguinte: através da história se constitui pelas mãos, corpo e dinheiro da burguesia, como expressão e a serviço dela, um poder burguês que desenvolveu uma quase-qualidade que de certa maneira passou a quase pertencer ou constituir uma espécie de essência: ao poder adere a qualidade de “ser poder” da burguesia [...].

Nesse sentido é que eu acho que o problema central é tomar e reinventar o poder, mas não ficar no tomar. Nessa reinvenção do poder, ou as massas populares têm uma participação ativa e crescentemente crítica no processo de aprendizagem de serem críticas, ou o poder não será reinventado. (GADOTTI, FREIRE & GUIMARÃES, 1995, p. 53).

É neste contexto ideológico que a preocupação de Freire com a resolução metodológica da educação popular toma forma e sentido. Paulo Freire, ao assumir como foco ontológico de sua práxis a pedagogia do oprimido, contribui sobremaneira à discussão proposta nesse artigo. A maneira como esse autor fundamenta as relações entre ontologia e política são valiosas para o entendimento da proposta do educador popular.

Com sólidas bases políticas e ideológicas, Freire aprofunda a busca por sua resolução metodológica e, para além do que já foi colocado acima, conceitua essa educação como um “modo de conhecimento”, construído pelos populares através de suas “práticas de mundo” (FREIRE & NOGUEIRA, 2011, p. 34).

Ao passo que a educação popular é assumida como instrumento fundamental para criação do novo, a compreensão da educação popular como *modo de conhecimento* interdita qualquer noção abstrata do ser, forçando sua aproximação à imanência do oprimido. Sem ignorar que a educação popular tem no centro de suas intenções educativas a capacitação científica e tecnológica das camadas populares, tal imanência – a perspectiva daquele que sofre – passa a ser, metodologicamente, o ponto de partida para o autor.

Sob essa mirada ontológica, o imperativo ético-político no pensamento freiriano toma forma na percepção de que seres humanos, em seu devir histórico, encontram-se impedidos de ser por uma realidade opressora. Impedidos de realizar seu papel de criadores do mundo e de si mesmos. Impedimento que é o avesso de sua vocação ontológica, o avesso do significado histórico da política.

O autor nos leva a repensar Aristóteles e as sementes de estudo ontológico por ele deixadas em suas reflexões. Freire nos dá um grande exemplo da política que consegue unir as doutrinas moralista e realista. Para tanto, embasa ontologicamente a política, invertendo os polos com relação à perspectiva do filósofo antigo. Esse, com seus *homens livres*, aquele com o *oprimido*, que precisa tomar o poder das classes dominantes. Sob essa perspectiva o oprimido se torna ator central na decisão sobre os rumos da *pólis*. [...] a compreensão da unidade da prática e da teoria, no domínio da educação, demanda a compreensão, também, da unidade entre a teoria e a prática social que se dá numa sociedade. Assim, a teoria que deve informar a prática geral das classes dominantes, de que a educativa é uma dimensão, não pode ser a mesma que deve dar suporte às reivindicações das classes dominadas, na sua prática. (FREIRE, 2001, p. 20).

Aqui a liberdade se distancia daquela dos homens livres na Grécia Antiga, pois para eles se tratava de uma liberdade em que fazerem-se sujeitos implicava fazer dos outros objetos. Por isso, para o oprimido não há diferença entre apreender a realidade e transformá-la, pois seu propósito é deixar de ser oprimido, o que Freire não por acaso chamou *libertação*. Essa pedagogia não é passível, portanto, de existir somente no plano das ideias. Ainda que o valor pedagógico da luta política em si já seja construção de algo novo, é na transformação das estruturas de opressão que se realiza, tornando-se fundamental.

Em rápida passagem da *Pedagogia da autonomia*, Freire nos dá belíssimo exemplo da radicalidade de suas ideias. Já em seu último ano de vida, consciente de suas dificuldades de saúde por conta de haver sido um fumante inveterado, nos mostra que o verdadeiro “pensar certo” (FREIRE, 1996, p. 42) não é partir de um *saber* abstrato como se esse tivesse um fim em si mesmo, mas sim direcioná-lo à realidade concreta. Não é entender como conhecimento *dado* o fato de que o tabaco faz mal, mas sim *parar* de fumar. O conhecimento autêntico está no ato de parar de fumar. O pensar certo só se realiza na práxis. Na união entre o *saber* que o tabaco faz mal, e o *parar* de fumar. Na radicalidade, saber que o tabaco faz mal não é um conhecimento em si.

É nesse sentido que podemos pensar a política freiriana como congruência entre os aspectos *morais* e *reais* da política. A tomada das estruturas de poder, através da disputa de hegemonia – ou, quem sabe, da revolução – deve caminhar com a

educação política e popular a ser feita com os movimentos populares na sua própria luta pela transformação das estruturas:

Consciência e mundo não podem ser entendidos separadamente, dicotomizadamente, mas em suas relações contraditórias. Nem a consciência é a fazedora arbitrária do mundo, da objetividade, nem dele puro reflexo. A importância do papel interferente da subjetividade na História coloca, de modo especial, a importância do papel da educação. (...)

A prática política que se funda na compreensão mecanicista da História, redutora do futuro a algo inexorável, “castra” as mulheres e os homens na sua capacidade de decidir, de optar, mas não tem força suficiente para mudar a natureza mesma da História. Cedo ou tarde, por isso mesmo, prevalece a compreensão da História como possibilidade, em que não há lugar para as explicações mecanicistas dos fatos nem tampouco para projetos políticos de esquerda que não apostam na capacidade crítica das classes populares. (FREIRE, 1993, p. 9).

A potencialidade política humana não pode ser desconsiderada na perspectiva aqui defendida. A luta pela tomada do poder não deve existir separada do caráter político da educação das massas, construído por elas em sua própria luta.

A reflexão ontológica acerca dos fins da política reverbera a necessidade anunciada por Lukács (1972, p. 39): a de uma constante *vigilância ontológica*. Freire abre um campo enorme de discussão, tanto no ideário marxista, quanto para todos os que se colocam como progressistas no terreno da política. Ao colocar a *ontologia do oprimido*³ no centro de suas análises, ensina os caminhos que se pautam pela decisão ética de lutar ou não contra a opressão. A reflexão ontológica escancara que a possibilidade de congruência entre os fins *morais* e *reais* da política se dá somente na assunção ética da luta ao lado das camadas populares.

Dois certezas se tomam como indispensáveis nessa luta a partir da percepção que a *vigilância ontológica* nos impõe: em primeiro lugar, que o *bem comum* não é universalizável no modo de produção capitalista; em segundo lugar, não haverá congruência entre os fins morais da política e a tomada de poder, sem a participação efetiva das classes populares.

Sabemos que Freire foi um incansável defensor da necessidade de clareza quanto às intencionalidades da prática educativa. Para que ela possa efetivamente deixar o simples terreno da prática e transformar-se em práxis, é imperativa a assunção ideológica e política do educador quanto aos seus anseios e deveres com

³ Cf. Chabalgoity, 2015.

seus *parceiros da história*. Cabe a nós assumirmos o papel a ser desempenhado pela educação popular na luta pela tomada e manutenção do poder.

Referências

ARISTÓTELES. **Política**. In: Aristóteles. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Nova cultural, 1999.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola & PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Vol. 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

CHABALGOITY, Diego. **Ontologia do oprimido: construção do pensamento filosófico em Paulo Freire**. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2015.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

_____. **Política e educação: ensaios**. São Paulo: Cortez, 1993.

_____. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

_____. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

FREIRE, Paulo & NOGUEIRA, Adriano. **Que fazer: teoria e prática em educação popular**. 11ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GADOTTI, Moacir; FREIRE, Paulo & GUIMARÃES, Sérgio. **Pedagogia: diálogo e conflito**. São Paulo: Cortez, 1995.

GRAMSCI, Antonio. **Quaderni del carcere**. Edizione critica dell’istituto Gramsci a cura de Valentino Guerratana. Edizione elettronica a cura dell’International Gramsci Society, s\l.

_____. **Cadernos do cárcere**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LUKÁCS, György. **A ontologia do ser social**. São Paulo: L.E.C.H. Livraria Editora Ciências Humanas, 1972.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. Porto Alegre: L&PM, 2001.