

Paulo Freire, a filosofia e a vida¹

Paulo Freire, philosophy and life

Paulo Freire, la filosofía y la vida

Walter Omar Kohan

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro/RJ - Brasil

Resumo

Muitos estudos destacam as influências filosóficas que teria recebido Paulo Freire no decorrer de sua vida. Ao mesmo tempo em que se discute se ele é um filósofo, inúmeros estudos, no Brasil, mas, sobretudo no exterior, procuram identificar “a filosofia de Paulo Freire”, entendendo por tal os pressupostos filosóficos que possam explicar melhor suas ideias. Neste artigo, fazemos diferentemente. A partir de uma leitura proposta por M. Foucault, inserimos Paulo Freire numa tradição filosófica iniciada por Sócrates e os antigos Cínicos, em que o problema central é a vida como “uma forma de ser e ao mesmo tempo como uma forma de ética e heroísmo” (FOUCAULT, 2011, p. 196). Como resultado, oferecemos um Paulo Freire cuja vida não pode ser separada de seu pensamento, e sua vida filosófica é, ela própria, sua principal força educadora.

Palavras-chave: Paulo Freire, Sócrates, cínicos, vida, filosofia

Abstract

Many studies highlight the philosophical influences that Paulo Freire would have received throughout his life. While discussing whether he is or not a philosopher, numerous studies, also in Brazil but especially abroad, seek to identify "the philosophy of Paulo Freire," understanding by that the philosophical background that could better explain his ideas. In this article we follow a different strategy. Based on a reading proposed by M. Foucault, we insert Paulo Freire in a philosophical tradition initiated by Socrates and the ancient Cynics in which the central problem is life as "a form of being and at the same time as a form of ethics and heroism." (FOUCAULT, 2011, p. 196) As a result, we offer a Paulo Freire in which his life cannot be separated from his thought and his philosophical life is itself his main educating force.

Keywords: Paulo Freire, Socrates, cynics, life, philosophy

Resumen

Muchos estudios destacan las influencias filosóficas que habría recibido Paulo Freire a lo largo de su vida. Al mismo tiempo que se discute si él es o no un filósofo, innumerables estudios, en Brasil pero sobre todo en el exterior, buscan identificar "la filosofía de Paulo Freire", entendiéndola por ella los presupuestos filosóficos que puedan explicar mejor sus ideas. En este artículo tomamos un camino diferente. A partir de una lectura propuesta por M. Foucault, insertamos a Paulo Freire en una tradición filosófica iniciada por Sócrates y los antiguos Cínicos en que el problema central es la vida como "una forma de ser y al

¹ Agradeço Ivan Rubens Dario Jr. pela sua revisão do texto e das referências.

mismo tiempo como una forma de ética y heroísmo." (FOUCAULT, 2011, p. 196). Como resultado, ofrecemos un Paulo Freire en que su vida no puede separarse de su pensamiento y su vida filosófica es, ella misma su principal fuerza educadora.

Palabras claves: Paulo Freire, Sócrates, cínicos, vida, filosofía

Paulo Freire, a filosofia e a vida

Paulo Freire é um pensador comprometido com a vida: não pensa ideias, pensa a existência. É também educador: existencia seu pensamento numa pedagogia em que o esforço totalizador da práxis humana busca, na interioridade desta, retotalizar-se como “prática de liberdade”.

Ernani Maria Fiori “Aprender a dizer a sua palavra”.
Paulo Freire

We need an education in which teachers are no longer merely transmitters of knowledge that other people create and about origins the teachers know nothing –reinforcing a way of teaching where teachers transfer this knowledge, without any kind of historical curiosity, to the students, who also receive the knowledge in this manner. To change this, education needs to embrace philosophy; we need not only –exclusively- technology and science but also philosophy of Science, philosophy of technology, philosophy of knowledge. We must seriously question how we think and how we know.

Paulo Freire

1. Paulo Freire: filósofo da educação?

Na filosofia acadêmica, existe uma forma dominante que faz da filosofia um conjunto de ideias, doutrinas e sistemas teóricos sobre certos temas ou problemas. Nessa tradição de pensamento, existe uma subdisciplina chamada comumente de filosofia da educação. Mesmo que, para muitos, Paulo Freire não seja considerado estritamente um filósofo – em especial, no Brasil, a partir de concepções bastante estreitas, doutrinárias ou técnicas da filosofia – , ele é corriqueiramente estudado nesse campo – em particular fora do Brasil. Muitos desses estudos têm destacado as fontes filosóficas de Paulo Freire e o inscrevem em certas tradições de pensamento. Isto é, ao mesmo tempo em que se discute se ele é um filósofo, inúmeros estudos, no Brasil, mas, sobretudo no exterior, procuram identificar “a filosofia de Paulo Freire”,

entendendo por tal os pressupostos filosóficos que situam suas ideias a partir de sua inscrição numa determinada corrente de pensamento.

De forma geral, se destacam pensadores e tradições das mais consagradas na chamada filosofia ocidental, como influentes na figura do pernambucano. Certamente, trata-se de uma questão polêmica, dado que não apenas pressupõe uma certa concepção do que seja a filosofia, quanto o caráter singular, híbrido e eclético do pernambucano, sua especial forma de “ler” cada autor segundo a problemática que lhe é própria. Como, além disso, Paulo Freire foi mudando de forma de pensar permanentemente durante sua vida, dependendo da obra, do aspecto, do período estudado, diversas tradições são ora destacadas, ora confrontadas, ora desconsideradas. Em alguns casos, a mesma influência é lida de forma muito diferente, segundo, claro, os interesses da leitura.

Em qualquer caso, o resultado é surpreendente: não há praticamente tradição filosófica que não seja, em algum grau ou medida, relacionada ao pernambucano. De um modo apenas ilustrativo, para que se perceba a dimensão e complexidade da obra, apontamos algumas dessas leituras, incorporando as influências mais destacadas pelos estudiosos, incluindo figuras de diversos campos. Assim, são tantos Paulo Freire: marxista ferrenho, teólogo da libertação, existencialista, fenomenólogo, pedagogo crítico...

De um modo mais específico, por exemplo, J. Irwin (2012) mostra como Paulo Freire tem sido influenciado pelo existencialismo (em particular, a noção de “medo a liberdade” de Eric Fromm), por Marx (sua concepção de filosofia, da história, da dialética) e o marxismo (em muitas de suas vertentes, por exemplo, Franz Fanon e sua análise da ação cultural para a liberdade em países do Terceiro Mundo). J. Elias (1994) destaca cinco influências mais marcantes: progressismo político e educacional (*Liberalism*), existencialismo, fenomenologia, teologia católica e humanismo marxista revolucionário (p. 32-46).

P. Mayo (1999) enfatiza a proximidade e importância do trabalho de A. Gramsci na perspectiva da educação de adultos. D. Saviani (1987) destaca o personalismo de Mounier e o existencialismo de G. Marcel e K. Jaspers como as marcas mais significativas e chama a filosofia de Freire de dialética e idealista. J. L. Zanella (2007) sugere que a influência filosófica mais marcante é

a fenomenologia existencial, em particular Husserl e Jaspers e também destaca o pragmatismo de J. Dewey. Em qualquer caso, para Zanella (2007), a resistência de Paulo Freire em aceitar as “leis científicas e dialéticas do real” o impedem de compreender a realidade como totalidade dialética e, portanto, fica preso a uma concepção idealista, que impossibilitaria considerar sua filosofia como marxista (p. 114).

Oliveira e Ghiggi (2004) destacam a influência de autores como Buber, Jaspers, Dewey para o conceito de diálogo, que consideram o elemento central na filosofia de P. Freire. A relação de Freire com o pragmatismo, e em particular com a figura de J. Dewey, é muito estudada nos Estados Unidos, por autores como Feinberg e Torres (2002) e Abdi (2001), e no Brasil, por exemplo, por Moacir Gadotti (1994) e, mais recentemente, dentre outros, por Guilherme (2017). Morrow e Torres (2002) traçam um paralelo entre P. Freire e J. Habermas, a partir de uma concepção comum do sujeito, da prática pedagógica, das ciências humanas e da crise das ciências modernas, com ênfase nas interfaces entre o último Freire e o filósofo alemão.

J. Simões Jorge (1975) marca o caráter inclassificável da filosofia de Paulo Freire e destaca, como influências e conceitos filosóficos mais relevantes, Tristão de Athayde, filósofo católico humanista brasileiro (valor do humano); o personalismo de E. Mounier (dignidade da pessoa); o existencialismo de Kierkegaard (o caráter existencial do ser concreto), G. Marcel (o ser-com), M. Heidegger (o homem como ser que se pergunta e o mundo como horizonte), K. Jaspers (o valor do diálogo e da comunicação), E. Fromm (crítica da massificação, alienação e opressão) e, finalmente, K. Marx (a dialética, a utopia e a práxis na sua crítica da sociedade capitalista).

B. Andreola (2001) estende o leque a um conjunto de personalidades amplíssimo do século vinte, dentre os quais alguns já citados e também Gandhi, Luther King, João XXIII, Teilhard de Chardin, Le Bret, Dom Helder, Mandela, Simone Weil, Téovedjré, Che Guevara, Teresa de Calcutá, Ivan Illich, Dalai Lama, Garaudy, Fritjof Capra, Betinho, Pierre Weil, Leonardo Boff (p. 45).

Como se percebe, o leque é amplo e temos apenas feito uma pequeníssima síntese das muitas leituras existentes. Inclusive, a partir do testemunho de próprio Paulo Freire, que, seguidamente, se refere a suas influências, poderíamos ampliar essa lista. Por exemplo, na última etapa da sua

vida, ele mostra sua antipatia pelo pós-modernismo fatalista e neoliberal e sua simpatia pelo pós-modernismo progressista, tanto que se chama a si mesmo de “pós-moderno progressista” (Freire, 1992, p. 12).

Enfim, o quadro poderia ser muito mais complexo. Certamente, Paulo Freire foi um leitor empedernido, dedicado, interessado e aberto a distintas tradições de pensamento que lhe ajudassem a pensar os problemas do seu tempo. É preciso também lembrar sua declarada e constante fé cristã, que nunca abandonou e que o fez tentar conciliar as diversas correntes filosóficas, mesmo algumas, como o marxismo, em franca tensão com ela.

Recentemente, em um diálogo epistolar, Inés Fernández Mouján me dizia, após visitar a biblioteca de Paulo Freire, os livros que ele lia entre os anos 1950 e fins dos 1970. A lista é expressiva: De K. Jaspers, *Origem e meta da história*; de Husserl, *Notas relativas a uma fenomenologia para uma filosofia fenomenológica*; de Marx e Engels, *A sagrada família, Obras escolhidas*; de Lenin, *O que fazer*; de Rosa de Luxemburgo, *Reforma e revolução*, de G. Luckas, *Ontology*; de Jean Paul Sartre: *O ser e o nada. O Homem e as coisas, A transcendência do ego, A questão do método, Colonialismo e neocolonialismo*; de Simone de Beauvoir, *O pensamento político da direita*; de James Cone, *Teologia negra e poder negro e Teologia negra da libertação*: nessa última escreve o prólogo; de G. Bachelard, *Dialética*; de H. Marcuse *Vers la libération, Razão e libertação e Eros e civilização*; Goldman *Epistemologia e Filosofia Política*; Hegel, *Fenomenologia*, de M. Horkheimer *Teoria tradicional e teoria crítica*; de M. Heidegger *A pergunta pela coisa*; de Gramsci *O príncipe moderno e outras escrituras, Cadernos do cárcere*, de Maquiavel, *política y Estado moderno*; de Mao Tse Tung, *Livro vermelho da revolução cultural*; de Memmi *Retrato de um colonizado e A libertação do judeu*; de Fanon, *Condenados de la tierra, Sociologia de una revolución, Piel negra máscaras brancas*; de E. Fromm, *Medo a la libertad, Coração do homem*; de Amílcar Cabral, *A prática revolucionária, A arma da teoria, Unidade e luta, Revolução em Guiné*; Davidson, *La liberação de Guiné*; de Malcolm X *Autobiografia*; de Mendel, *Pour décolonizer l'enfant, Sociopsicoanálise da autoridade*; de Althusser, *A revolução teórica de Marx*; de Merleau Ponty, *Fenomenologia da percepção*; de Furter, *Educação e vida*; de Vieira Pinto, *Consciência e*

realidade nacional; de Foucault, *As palavras e as coisas*, de Spinoza, *O tratado teológico-político*.

Na sua biblioteca, havia também obras de, entre outros, Darcy Ribeiro, Perón, Hernández Arregui, Cardoso, Faletto, Fernández Castro, Laclau, Che Guevara, Fidel Castro, Getúlio Vargas. Enfim, Paulo Freire foi um leitor apaixonado e o caminho das influências filosóficas por ele recebidas é árduo, longo e complexo.

2. Outras tradições para a filosofia: Marx e a exigência da transformação

Não iremos explorar essa linha, certamente interessante que, para situar ou compreender um autor, buscar conectá-lo com outros autores ou tradições de pensamento da história das ideias. Andaremos por outro caminho. Consideramos que há duas dessas tradições filosóficas que têm um caráter especial para pensar a relação de Paulo Freire com a filosofia. O comum nessas duas tradições é que a filosofia é entendida mais pelos seus efeitos em relação ao fora da filosofia que como um conteúdo ou teoria. Ou seja, a partir delas, não se trata de contextualizar esse ou aquele aspecto do pensamento de Paulo Freire, para tentar identificar essa ou aquela influência, nesse ou naquele livro. As duas tradições aqui escolhidas apontam para um caminho que, de alguma forma, dissolve essa maneira de se aproximar de um autor, quando se destacam as suas influências filosóficas. Elas apontam para uma conexão da filosofia com a política, a educação, e a vida.

Uma dessas tradições vem de Karl Marx, num aspecto particular, qual seja, o Marx tardio, com sua crítica à filosofia especulativa. A referência mais evidente é a Tese 11 de Marx sobre Feuerbach: “Até aqui, os filósofos têm interpretado o mundo. A questão é transformá-lo” (1999, p8). Essa retomada tem sido já bastante destacada pelos estudiosos de Paulo Freire, por exemplo, C. West (1993, p. xiii), mostrando como o pernambucano é bastante sensível a essa crítica marxiana à tradição filosófica mais especulativa e sempre aposta no poder de uma educação problematizadora ou filosófica, não apenas para mudar os modos de pensamento, mas, sobretudo, as formas de vida imperantes. A partir dela, costuma-se destacar a noção marxiana de práxis, de particular importância na sua obra.

Mais ainda: o próprio Paulo Freire se inscreve nessa tradição, que pensa a filosofia como diretamente comprometida com a transformação do estado das coisas. Por exemplo, em entrevista ao Instituto de Ação Cultural de Genebra, em 1973, criticava as diversas formas dualistas de visões subjetivistas e objetivistas, e propunha entender a filosofia como práxis, ação e reflexão, unidade dialética do sujeito-objeto, teoria-prática (FREIRE, 1976, p. 132-134).

Para Freire (1976), a filosofia comporta uma dimensão de reflexão e outra de ação, e ambas são necessariamente transformadoras do mundo, quando se propõem uma leitura consciente, profunda, “científica”. Por isso, a leitura do mundo é uma práxis transformadora do mundo. Em *Ação Cultural para a Liberdade*, afirma que, ao contrário do que ele propõe, é próprio de um analfabeto político a ideia de uma filosofia que tenha o papel apenas de “explicação do mundo e instrumento para sua aceitação” (Freire, 1976, p. 91).

De modo que, para ele, a filosofia não é apenas uma ferramenta para compreender a realidade ou mesmo a posição do ser humano no mundo, como afirmam a quase totalidade das tradições filosóficas que acabamos de mencionar e que são apontadas como fortemente marcantes em seu pensamento. É verdade que, particularmente, no seu primeiro período, a ideia de “conscientização”, densamente influenciada pela tradição fenomenológica, tem uma importância singular. Contudo, trata-se de uma tomada de consciência indissociável de uma efetiva transformação das condições de vida dos oprimidos. A filosofia como dimensão de uma educação problematizadora que permite a conscientização das condições de opressão é, para Paulo Freire, uma forma de reunir teoria e prática, abstração e concretude, reflexão e ação, pensamento e vida. Se uma educação filosófica permitisse aos oprimidos apenas a tomada de consciência teórica de sua condição, mas não mudasse suas condições materiais de vida, ela não seria uma educação propriamente libertadora. Para ele, a vida é, de certo modo, indissociável do pensamento.

De modo que existe ali certa tensão indissimulável, quando se coteja a obra de Paulo Freire com essas tradições que, certamente, o influenciaram, como ele mesmo o admite. Inclusive ele próprio critica marxistas “muito bons”, que nunca puseram o pé numa favela ou na casa de um trabalhador (FREIRE; SHOR, 1986, p. 86). Podem ser teórica e conceitualmente muito bons conhecedores da teoria marxista, especialistas exímios nas ideias de Marx,

mas, de fato, não são marxianos, porque Marx, para eles, é apenas um conjunto de textos estudados, mas completamente afastados da vida concreta; para eles, Marx são conceitos e teoria sem vida.

O que diria Paulo Freire dos fenomenólogos que não dão vida à fenomenologia? Ou dos existencialistas que não dão vida ao existencialismo? Ou dos... que não dão vida a...?

Seja como for, Paulo Freire foi claramente marxiano no sentido de afirmar uma filosofia, que não apenas contemplasse ou compreendesse os problemas da educação, mas que procurasse transformá-los. Nesse sentido, nunca deixou de apostar no poder transformador de uma educação politicamente orientada à liberação dos oprimidos. Contudo, particularmente, a partir de golpe de 64, no Brasil, percebeu mais claramente os limites dos efeitos transformadores da educação (FREIRE; SHOR, 1986, p. 26ss.) e passou a defender uma postura mais prudente, um otimismo crítico, entre um “otimismo ingênuo” – pensar que a escola pode ser a alavanca da “transformação social” – e um “terrível pessimismo” – pensar que ela apenas reproduz a ideologia dominante (FREIRE; SHOR, 1986, p. 82).

Em textos de 1992, depois de passar pela dura prova da secretaria de educação de São Paulo ainda afirmava o papel da educação, “que, não sendo fazedora de tudo é um fator fundamental na reinvenção do mundo” (FREIRE, 2014, p. 18). É uma afirmação repetida em muitas intervenções nessa época (Freire, 2014, p. 61-63). Em palestra na Jamaica, afirmava que “se a educação, não pode tudo, pode alguma coisa” (FREIRE, 2014, p. 42). Numa das cartas que compõem o livro *Professora sim, tia não*, escrito em 1993, aparece o que viraria quase um mote nos seus últimos tempos: “É bem verdade que a educação não é a alavanca da transformação social, mas sem ela essa transformação não se dá”. (FREIRE, 2005, p. 53) Ainda em seus últimos trabalhos, menos otimistas, Freire considerava que “mudar o mundo é tão difícil quanto possível” (FREIRE, 2000, p. 39).

Em definitivo, ele nunca deixou de considerar necessário que o poder transformador de uma teoria ou pensamento residisse na sua capacidade para incidir, de alguma forma, nos modos de vida que esse pensamento procurava compreender. Subscreveria a crítica marxiana a todas as tradições de pensamento, inclusive a algumas das que marcaram seu próprio pensamento,

por terem permanecido num plano meramente especulativo.

3. Uma outra tradição: Foucault e a vida como problema para a filosofia

A inscrição de Paulo Freire na segunda tradição é mais polêmica e menos explorada. Está bastante relacionada à primeira, na medida em que M. Foucault – a ele nos referiremos - foi um leitor, atento, sensível e crítico ao mesmo tempo, da **filosofia da práxis** de Marx. A uma só vez, Foucault (2009), como veremos, também critica essa tradição marxiana de um modo, que, talvez, o próprio Paulo Freire, em particular o da última etapa, não veria com maus olhos. De modo que, ao inscrever Paulo Freire nessa tradição, somos conscientes de estarmos também introduzindo certa tensão no quadro que dele estamos oferecendo.

Ao mesmo tempo, sua inscrição nessa segunda tradição permitiria relacionar a figura de Paulo Freire com figuras um tanto mais remotas e, aparentemente, distantes de nosso tempo e lugar. É isso, sobretudo, que nos importa: a potência dos encontros com intercessores menos explorados, quase desopilantes, se pensarmos nas leituras mais ortodoxas do pernambucano.

Em seu último curso em vida, sobre a noção de *parrhesia* (dizer verdadeiro), intitulado *A coragem da verdade*, no *Collège de France*, M. Foucault propôs uma filosofia da história da filosofia que, de certo modo, recria essa crítica de Marx à filosofia especulativa segundo outras categorias. Isso significa que a história da filosofia não é apenas uma tradição especulativa. Além dessa tradição intelectualista de doutrinas, problemas ou conceitos, sinalizada por Marx, Foucault (2011) encontra outra: a "história da vida filosófica como um problema filosófico, mas também como uma forma de ser e ao mesmo tempo como uma forma de ética e heroísmo" (p. 196), desatendida pelo filósofo prussiano (e certamente não só por ele). Isso é o que Foucault vai procurar, nesse último curso: uma história de heróis ético-filosóficos, não por causa do suposto brilho das suas doutrinas ou ideias, mas pelo caráter ético-heróico de seus modos de vida, isto é, não pelo que pensaram ou escreveram, mas em razão do poder explosivo, militante e revolucionário de seus caminhos e estilos de vida; pela força que eles têm para se registrar, crítica e devastadoramente, na tradição de como uma vida filosófica deve ser vivida e até mesmo do que é feito, na própria vida, em nome da filosofia.

Para o francês, Sócrates e os antigos cínicos são os heróis iniciais de uma tradição de vida filosófica que pode ser reconstruída até os nossos dias. É uma tradição menor, opacada pela filosofia dominante, mas não é menos filosofia. Na modernidade, Foucault (2011) considera que a história das vidas filosóficas poderia ser reconstruída, por exemplo, a partir de figuras como Montaigne e Spinoza. Ou seja, não é Foucault que inaugura essa tradição, como parece ser a pretensão de Marx (“até aqui, os filósofos...”). Ao contrário, ela é antiga. Só que ela tem sido apagada, desconsiderada, desatendida pela história da filosofia triunfante. A filosofia da história da filosofia de Marx pretende interromper uma tradição e gerar um novo início para ela; ao contrário, a de Foucault busca ajudar a perceber o que já existia, mas não estava sendo percebido.

Consideremos o caso de Sócrates. Nele, a filosofia especulativa, como teoria ou conhecimento, também está presente. Na verdade, se atendermos aos *Diálogos* de Platão, com todas as dificuldades hermenêuticas do caso, as duas concepções de filosofia, antes contrapostas, estão reunidas: a filosofia como conhecimento, atividade intelectual, o que Foucault (2011) chama de uma “metafísica da alma”, e a filosofia como forma ou sabedoria de vida, o que Foucault (2011) denomina uma “estética da existência”. O autor mostra como as relações entre ambas são complexas, flexíveis, variáveis. O *Alcibiades I*, em que Sócrates, em diálogo com Alcibiades, entende a filosofia a partir do conhecimento de si, seria um exemplo presente em um **diálogo**, de filosofia entendida como metafísica da alma: Sócrates ali tenta ajudar as reais condições de Alcibiades de se dedicar à política; argumenta que, para isso, ele deveria ter sido educado para cuidar dos outros; e só pode cuidar dos outros quem sabe cuidar de si; e o que é preciso para poder cuidar de si? Algo que só o filósofo parece estar em condições de fazer na *polis*: conhecer-se a si mesmo e, dentro de si, conhecer a sua parte mais importante, ali considerada como a alma. De modo que, nesse **diálogo**, Sócrates parece afirmar uma visão da filosofia em que ela está associada a certo conhecimento ou atividade intelectual.

Foucault (2011) contrapõe a visão oferecida no *Laques*, em que, Nícias, um dos interlocutores de Sócrates, percebe que as conversas com ele podem começar por qualquer assunto, que, fatalmente, se voltarão sobre o próprio

interlocutor, que deverá fornecer a razão do seu modo de vida, ou seja, por que ele vive da maneira que vive. Isto é, o que interessa à filosofia nesse diálogo não é uma atividade intelectual como uma forma de vida. É a filosofia como estilo, estética da existência. Vale notar que, em ambos os **diálogos**, a questão principal, que está no fundo das conversações de Sócrates com seus interlocutores, é como educar os jovens atenienses, como enfrentar o que é percebido como uma crise educacional, para poder dar importância ao que é preciso na educação das novas gerações de atenienses.

Assim, Foucault (2011) destaca, desses dois inícios socráticos, a filosofia como problematização da vida. Ela se encontra mais ou menos marcado em vários dos *Diálogos* primeiros de Platão. A outra linha também nasce nesses **diálogos**: os dois inícios nascem entrelaçados, atravessados, muitas vezes, confundidos. No entanto, gradativamente, desponta a filosofia como atividade cognitiva, segundo a qual interessa, acima de tudo, o exercício intelectual gerado a partir do exame das questões que se busca compreender. É a história da filosofia como conhecimento, como sistema de pensamento, perguntas e respostas, que Platão reforça nos diálogos de maturidade e Aristóteles projeta de modo mais organizado e sistemático. É a filosofia que resulta, digamos, vitoriosa no mundo acadêmico, com particular ênfase a partir do que Foucault (2011) chama “o momento cartesiano”, a modernidade europeia. É aquela tradição criticada por Marx, a que classifica os filósofos, segundo suas doutrinas, em existencialistas, pragmatistas, personalistas, marxistas, fenomenólogos, pós-modernos...

Certamente, essas duas linhas da filosofia não estão desconectadas e há muitas maneiras de relacioná-las. Ao resgatar aquela tradição apagada pela filosofia dominante, Foucault (2011) destaca em Sócrates o que mais lhe interessa, o problema filosófico que o angustia vitalmente em seus últimos momentos: como justificar, perante a proximidade da morte, uma vida que tenha valido a pena de ser vivida e como situar essa vida em uma tradição de pensamento que dê significado e razão de ser para o próprio estilo de vida foucaultiano. Em outras palavras, o que interessa a Foucault (2011) é como inscrever sua maneira de fazer filosofia, sua vida vivida de acordo com uma filosofia, dentro da tradição do pensamento que chamamos de filosofia ocidental. Ele não se sente à vontade naquela tradição intelectualista da

filosofia e encontra, na vida (e na morte) de Sócrates, o início de uma tradição para sua própria vida filosófica.

Contudo, Foucault (2011) não se conforma apenas com Sócrates. O degrau seguinte dessa tradição são os cínicos, que continuam e se entranhar nessa maneira de viver (e morrer), de tal forma, que a vida deles é um escândalo. Em certo modo, a ética e o heroísmo se intensificam no corpo dos cínicos, pois, neles, há ainda menos teoria, doutrina, corpo de pensamento que em Sócrates. Nos cínicos, a vida filosófica é o próprio corpo do filósofo; ele expressa a própria vida de maneira direta, profunda, coerente e radical com sua filosofia. A filosofia cínica é uma vida feita corpo, expressada de maneira ética e heroica, no espaço público da *polis*.

Dessa maneira, na leitura de Foucault (2011), o cinismo aprofunda a relação que o próprio Sócrates estabelece entre verdade e vida, tal como a apresenta perante seus acusadores na *Defesa de Sócrates* de Platão (2006), tanto que, vários cínicos foram julgados e condenados por irreligiosidade da mesma forma que Sócrates. O cinismo é uma escola de vida, caracterizada muito mais pela prática de um estilo de vida do que por ter desenvolvido um marco teórico sofisticado. Essa vida cínica exige valentia, e nada de vergonha ou temor, para afirmar um dizer verdadeiro ilimitado, que se torna intolerável e insolente na *polis* (FOUCAULT, 2011, p. 144).

O que os cínicos entendem como vida verdadeira? Diógenes, o cínico mais notável, diz ter recebido, como Sócrates, um mandato do oráculo de Delfos, que ele tomara também como uma missão: “mudar, alterar o valor da moeda” (FOUCAULT, 2011, p. 198). A partir da proximidade etimológica entre moeda (*nómisma*) e norma, lei (*nómos*), Foucault (2011) interpreta essa missão como uma tarefa de contestar filosófica e politicamente a ordem, para transformá-la. A verdadeira vida cínica seria, então, uma vida que denuncia a vida da *polis* como o reverso de uma verdadeira vida, não dissimulada, pura, reta e inalterável. O cinismo, para Foucault (2011), é uma extrapolação, uma reversão, tão radical, que é impossível para a filosofia dominante na época não aceitar o cinismo como uma parte sua e, ao mesmo tempo, não desprezá-lo e pretender expulsá-lo do mundo da filosofia, como “careta da verdadeira vida” (FOUCAULT, 2011, p. 200).

Assim, o Sócrates e os cínicos de Foucault são talvez exemplos limites e míticos de pensadores e vidas que podem ser colocados quase exclusivamente do lado da vida; o primeiro, por sua maneira característica de afirmar uma vida filosófica, a partir de uma relação com o saber atravessada pelo não saber e pela sua negativa de colocar qualquer pensamento por escrito; os segundos, mais ainda, pelo seu modo de entender a filosofia precisamente como os gestos do corpo na vida e nada para além desses gestos. Em comum, compartilham a ausência de registros escritos diretos, um vácuo que aumenta a possibilidade de inspirar sentimentos sempre renovados olhando para os testemunhos sobre suas vidas.

Outro aspecto importante dessa forma de afirmar a filosofia que nasce com Sócrates e os cínicos projetam é que a vida filosófica é, ao mesmo tempo, uma vida educadora. O herói da filosofia educa com seu próprio exemplo, com sua vida. Poderíamos dizer que o valor ético de uma tal vida se projeta como um valor educacional. E não se trata de uma característica acessória, senão principal: sem essa projeção educativa, essa vida não é nada, perde todo sentido. A vida é vivida de forma tal, que inspire outras vidas. Mais ainda: ela só pode ser vivida se inspira outras vidas.

Portanto, é muito difícil diferenciar até que ponto e em qual sentido uma vida ética é uma vida filosófica ou uma vida educadora. Sócrates é, de novo, um bom exemplo, uma vez que as acusações contra ele são religiosas ("não acredita nos deuses dos atenienses" e/ou "introduz novos deuses") e educacionais ("corrompe os jovens") e sua maneira de se defender é identificar essas acusações como acusações contra "todos os que filosofam" (PLATÃO, 2006, 23d). Ou seja, ele é acusado dos efeitos educacionais de sua vida filosófica, e Sócrates responde que essa acusação se vale dele como de um símbolo, mas, na verdade, ela é dirigida contra uma certa maneira de levar a vida, que ele chama de filosófica, isto é, contra ele, mas também contra "todos os que filosofam". Responde também que, de fato, vivendo dessa forma, interrogando e filosofando com os cidadãos de Atenas, ele está realizando uma missão encarregada pelo deus mais sagrado dos atenienses, Apolo. E que, se seus juízes propusessem perdôá-lo com a condição de que deixasse tal vida, ele não aceitaria, porque uma vida sem se examinar e problematizar a si mesmo e aos outros não merece ser vivida por um ser humano (PLATÃO,

2006, 38a). Se juntarmos as respostas, poderíamos dizer então que a vida filosófica, com sua missão educadora, é uma tarefa sagrada incontornável para alguém escolhido, o herói.

Façamos o exercício que essa vida heroica propõe e voltemos às perguntas sobre essa forma de intervenção (política?) do herói na *polis*: ao responder dessa forma aos seus acusadores, Sócrates está filosofando? Está educando? Quem é Sócrates? Um filósofo? Um professor de filosofia? Um educador que filosofa? Ou Sócrates é, na verdade, um político que busca revestir sua filosofia e sua educação de um caráter sagrado, para afirmar uma política de questionamento à política instituída?

O mesmo poderia se perguntar a respeito da vida heroica dos cínicos, do valor de suas intervenções públicas, em que seu próprio corpo é o seu pensamento: são elas expressão filosófica, educadora, ou política? Um pouco de cada uma? Podemos ver nelas expressões de vidas que educam politicamente através do exercício da filosofia? Ou que filosofam e fazem política educando? Ou que inscrevem uma política de enfrentamento à ordem das coisas em nome de uma educação na filosofia?

Eis então uma terceira dimensão dessa tradição de vida filosófica, que Foucault (2011) vê nascer com Sócrates e os cínicos: ela é, necessariamente, política. Lembremos a etimologia da palavra 'política', derivada do substantivo grego *polis*, que é a forma organizada de vida em comum. A vida filosófica e educadora não pode não ser política porque fora da *polis*; a vida mesma carece de sentido. Isso é, por exemplo, o que Sócrates argumenta a Críton no *diálogo* com esse nome, quando ele quer convencer Sócrates de escapar da prisão: não só não seria justo escapar - porque seria desmentir toda uma maneira de viver na *polis* - mas, sobretudo, não faria sentido, porque não haveria vida com sentido fora da *polis*. Que a vida de Sócrates, dos cínicos, a vida educadora da filosofia é política significa não que ela exija um partido - o que seria grotesco no caso dos gregos cuja democracia era direta, sem representação - , sequer uma forma específica de exercício do poder ou um programa político de vida em comum. Que essa vida ética e heroica é também política significa a impossibilidade de pensar a vida, a educação e a filosofia sem esses outros que compartilham o espaço público dessa vida, a vida pública.

Como afirma Foucault (2011), as relações entre as duas dimensões da filosofia – como forma de conhecimento e modo de vida – são complexas, oscilantes, variadas. Num sentido, a intensidade das questões que a vida em comum nos coloca é mais importante do que suas respostas e, em certo modo, sobrevive às respostas que a elas são oferecidas. Em outro sentido, a vida filosófica se alimenta das respostas que a própria filosofia busca oferecer para ela. Em qualquer caso, no campo da vida, a filosofia, a educação e a política não são facilmente separáveis nem fixadas num corpo de saber ou numa metafísica da alma, como diria Foucault (2011), tal e como os filósofos tentaram, pelo menos a partir de Platão. A força de vidas ética e heroicamente questionadoras da ordem como a de Sócrates ou a dos cínicos prevalece perante as tentativas de compreender essas vidas num sistema único, total de pensamento.

4. Paulo Freire e a história da vida como um problema filosófico

Poderíamos dizer que Paulo Freire se inscreve nessa tradição de uma vida filosoficamente educadora, política, ética e heroica, que Foucault começa com Sócrates e os cínicos e continua em nossa era com os ascetas cristãos. Por Paulo Freire ser um cristão confesso, talvez seja interessante atentar essa recuperação foucaultiana dos ascetas de Cristo. Pois, para Foucault (2011), o cristianismo é um exemplo de uma metafísica da alma relativamente estável durante séculos, que deu lugar, ao mesmo tempo, a estéticas de existência ou formas de vida muito variadas. Nessa tradição, os ascetas cristãos se inspiram nos cínicos para travar uma espécie de combate espiritual contra as impurezas do mundo. Dentre as diversas formas que tomam os ascetas cristãos, uma parece particularmente interessante para a inscrição nessa linha do pernambucano: a figura do militante, aquele que critica a vida real e o comportamento dos seres humanos enfrentando uma batalha que deveria levar à transformação completa do mundo (2011, aula 21 de março, primeira hora).

Contudo, não é menos certo que há pelo menos dois aspectos do ascetismo cristão que parecem enfrentados, quase opostos ao pensamento de Paulo Freire: por um lado, a importância que, para os ascetas cristãos, tem um outro mundo, um mundo para além deste mundo, muito mais significativo do que fazer deste mundo um mundo outro; por outro lado, o princípio da

obediência (ao senhor, à lei, à deus) que, para os ascetas, é um princípio fundante de seu modo de vida. Esses aspectos estão em tensão num pensamento e numa vida, como a de Paulo Freire, que queria reunir doutrinas, ou metafísicas da alma, para dizê-lo com Foucault (2011), tão encontradas quanto o marxismo e o cristianismo, e buscava, através da educação, a transformação deste mundo, muito mais do que a postulação de outro mundo. Porém, para quem apostou até o final de sua vida na transformação do mundo e, ao mesmo tempo, no valor do diálogo, nenhum desses dois princípios dos ascetas cristãos parecem vigorar.

Nesse sentido, a analogia com Sócrates e os cínicos ganha ainda mais força, se nos lembrarmos da maneira como o pernambucano descreve, de forma bastante próxima ao ateniense e os cínicos, sua vida como uma espécie de missão sagrada. Vejamos algumas semelhanças gritantes entre Sócrates e Paulo Freire. Ambos se veem como heróis, profetas em missão pastoral. Eles o dizem explicitamente, por exemplo, em seus últimos depoimentos: Sócrates, quando relata a conhecida anedota do oráculo de Delfos em sua defesa (PLATÃO, 2006, 20e ss.); Paulo Freire em sua última entrevista (FREIRE, 1997), fazendo história de seus começos na alfabetização de jovens e adultos em zonas pobres de Pernambuco. Vejamos os detalhes.

Sócrates interpreta desta forma os ditos da Pitonisa no Oráculo ao seu amigo Querefonte, que tinha perguntado se existe alguém mais sábio do que Sócrates em Atenas. “Não tem ninguém mais sábio do que Sócrates” está indicando não um saber, mas uma missão que Sócrates dá a si mesmo e à qual ele será fiel durante toda a sua vida, mesmo quando ela esteja em risco de morte: mostrar a todos os outros que eles não sabem o que acreditam saber, a fim de exortá-los a querer saber e poder se colocar no caminho da busca do saber. O impacto desse ensinamento na vida dos atenienses será direto, na medida em que permitirá que eles atendam ao que não atendem, cuidem do que não cuidam. Assim, Sócrates funda a filosofia e a posição de quem a vive: como uma missão filosófico-educadora que busca converter todos os outros em filósofos, todas as outras vidas em vidas filosóficas. Sócrates quer que todos vivam sua vida filosófica.

Paulo Freire também se percebe como um pastor, profeta em missão educadora. Entende o profeta como alguém ancorado firmemente na terra, no

presente, mas, ao mesmo tempo, alguém que consegue antever o futuro com tranquilidade; alguém em quem, a “imaginação, neste nível, está lado a lado com os sonhos”. (FREIRE; SHOR, 1986, p. 112). Ele descreve sua missão de uma maneira bastante semelhante aos termos socráticos: concebe o ser humano como um ser inacabado e entende que sua missão é despertar nos outros, a partir de uma pedagogia da pergunta, um sentimento de busca e procura naqueles que, igualmente inconclusivos, não se reconhecem como tais (FREIRE, 1996). Eis o valor do inédito viável, da vocação epistemológica dos seres humano por “ser mais”. Poderíamos afirmar que Freire está muito próximo da concepção de filosofia socrática, em que a filosofia não é um substantivo, uma teoria, mas um verbo, uma certa relação com o saber que se exercita. Nesse sentido, há, nos termos socrático e freireano, uma antropologia, uma epistemologia e uma ontologia com fortes traços em comum: uma forma de ser, conhecer e habitar o mundo, com base na pergunta, na curiosidade, na incompletude e o desejo de que a vida seja uma maneira de aceitar e, ao mesmo tempo, enfrentar de forma “crítica” essa condição. O ditado socrático da *Defesa*: “uma vida sem exame não merece ser vivida por um ser humano” (PLATÃO, 2006, 38a) faria muito sentido para a vida de Paulo Freire, tanto que, se o pernambucano tivesse habitado a Atenas alguns séculos antes de Cristo, muito provavelmente teria sido um “dos que filosofam” com os que Sócrates identifica o verdadeiro alvo das acusações contra ele.

Claro, quando se trata de especificar as formas concretas com que cada um deles percebe essa missão e esses sentidos, existem diferenças claras e notórias, próprias dos contextos histórico, social, político, cultural, tão marcadamente diferentes. Vou especificar apenas algumas: Freire se percebe e se apresenta como um pastor dos pobres e excluídos em nome de Cristo (FREIRE, 1997). Poderíamos dizer, inspirados por Foucault (2011), que se, na Atenas elitista e escravocrata, Sócrates chama os outros cidadãos a cuidarem do que eles não cuidam, sem outra base do que uma confiança radical na força de questionar e submeter a vida ao exame e sem se preocupar com a situação dos que estão literalmente fora dessa minoria de homens, adultos, nascidos em Atenas, Paulo Freire, numa região periférica de um país periférico como o Brasil, busca cuidar dos oprimidos que poucos parecem cuidar, com sua fé religiosa cristã e sua fé científica marxista na forma de pensar as relações

sociais e políticas. O questionamento socrático é político e se dirige aos que se dedicam à política em Atenas; o questionamento de Paulo Freire é também político, nesse sentido, mas num sentido ainda mais radical: ele questiona as bases da ordem social que sustentam a própria condição de opressão que enfrenta.

Em relação aos modos de conceber a filosofia, há também diferenças claras. Se Sócrates não apresenta nenhuma teoria que sustente sua vida filosófica, Paulo Freire se apoia no materialismo dialético para sustentar a sua vida educadora que almeja realizar os ideais cristãos na terra. Em outras palavras, o pastor Freire confia em uma concepção marxista da luta de classes e da dialética histórica, para, dentro do sistema capitalista, através de uma prática educacional revolucionária, infundir os valores cristãos e a consciência de classe dos oprimidos, que transforme a vida dos habitantes de um país "em desenvolvimento", como o Brasil nos anos 1950 e 1960, mais especificamente, em uma região tão viciosamente injusta como o nordeste em que nasceu, cresceu e foi formado. Em suas próprias palavras, é assim que ele descreve seu trabalho com as favelas e os camponeses de seu estado, no início de sua caminhada pedagógica:

Quando muito moço, muito jovem, eu fui aos mangues do Recife, aos córregos do Recife, aos morros do Recife, às zonas rurais de Pernambuco, trabalhar com os camponeses, com as camponesas, com os favelados, eu confesso, sem nenhuma choringas, eu confesso que fui até lá movido por uma certa lealdade ao Cristo de quem eu era, mais ou menos, camarada. Mas o que acontece é que, quando chego lá, a realidade dura do favelado, a realidade dura do camponês, a negação do seu ser como gente, a tendência a aquela adaptação [de que a gente falou antes], aquele estado quase inerte diante da negação da liberdade, aquilo tudo me remeteu a Marx. Eu sempre digo: não foram os camponeses que disseram a mim: "Paulo, tu já leste Marx?" Não, eles não liam nem jornal. Foi a realidade deles que me remeteu a Marx. E eu fui a Marx. E aí é que os jornalistas europeus nos anos setenta não entenderam a minha afirmação. E que quanto mais eu li Marx, tanto mais eu encontrei uma certa fundamentação objetiva para continuar camarada de Cristo. Então, as leituras que eu fiz de Marx, alongamentos de Marx, não me sugeriram jamais que eu deixasse de encontrar Cristo na esquina das favelas ... Eu fiquei com Marx no mundaneidade, a procura de Cristo na transcendentalidade. (FREIRE, 1997)

Perceba-se a proximidade no transfundo religioso das histórias. Sócrates tem seu saber legitimado pelo deus Apolo, a divindade suprema dos atenienses. Paulo Freire é camarada de Cristo no cristão Brasil. "Quanto mais eu li Marx, tanto mais eu encontrei uma certa fundamentação objetiva para

continuar camarada de Cristo”, afirma Paulo Freire. Eis a sua impressionante docilidade, maleabilidade teórica, intelectual e vital. Só alguém extraordinariamente aberto às tensões e desafios do real e de uma filosofia e uma religião antagônicas pode ver, no marxismo, uma fundamentação para realizar o ideal cristão quando, em tantos aspectos, essas duas metafísicas da alma se negam mutuamente.

E claro que Paulo Freire não estava isolado nisso, e sua proximidade com os teólogos da libertação é um indício claro de sua inscrição numa corrente de pensamento, num espírito da época, particularmente, no campo das interfaces entre teologia, educação e política. Assim, em data próxima à publicação de *Pedagogia do oprimido*, foram também publicados, por exemplo, *Teología de la liberación: perspectivas* (de Gustavo Gutiérrez em Lima, 1971) e *A theology of human hope* (de Rubem Alves, em New York, 1969, outro livro de um exilado que foi publicado primeiro em língua estrangeira, neste caso, em inglês). Contudo, Paulo Freire parece ter levado a fundo, como nenhum outro, o papel da educação nesse pano de fundo carregado de tensões e contradições.

Seja como for, podemos ver, então, nitidamente em Paulo Freire, a presença da tradição do antigo herói filosófico, embutida das figuras de Cristo e Marx, o primeiro sob o campo da fé; o segundo, em nome da ciência da sociedade. Paulo Freire se propõe fazer de sua existência uma vida ética e heroica, na qual a filosofia, a educação e a política fazem parte de uma maneira não simples de dissociar. Como intelectual comprometido com o cristianismo, Freire alimenta sua missão a partir dos valores de uma ética cristã, tais como esperança, fé, solidariedade, compaixão, humildade, tolerância, heroísmo e, ao mesmo tempo, com a teoria social do materialismo dialético, numa vertente “humanista e não doutrinária”, como aponta Greene, (1999, p.155) que, mais ou menos intensamente, Freire nunca abandonou em toda sua vida. Um cristão socrático e materialista, um marxista cristão e socrático, um socrático cristão e marxista, todas essas figuras um tanto estranhas cabem bem para o pensamento e a vida desse herói utópico da libertação dos oprimidos.

Para além da forma particular em que Paulo Freire viveu sua vida de herói filosófico, ele nos ajuda a pensar as possibilidades de uma compreensão

da filosofia, em que ela não é tanto uma teoria ou sistema de pensamento quanto uma forma de afirmar a vida, em conexão muito próxima com a educação e a política, tanto que é muito difícil separar uma da outra. É nesse sentido específico, que Paulo Freire tem sido um filósofo: não tanto pelas teorias ou sistemas nos quais ele buscou sustentar sua prática, nem sequer pela qualidade filosófica de suas teorias ou pensamento, mas pela forma em que fez de sua vida um problema filosófico e de sua filosofia uma questão existencial.

Assim como Sócrates dedicou sua vida a tentar acordar os atenienses do que considerava uma vida sem autoexame, Paulo Freire dedicou sua vida a tentar tirar os oprimidos dessa condição, tentando, ao mesmo tempo, acordar seus opressores de sua condição. Não o fez apenas com uma obra teórica, mas com uma vida militante em favor dessa causa. Nisto consiste sua filosofia: em não separar a sua vida do seu pensamento ou em fazer da sua forma de vida uma maneira de expressar seu pensamento. É nessa dimensão que nos parece inspirador pensar uma política para a educação: não necessariamente para coincidir com o modo heroico e ético como exercitou em particular essa vida, mas pela projeção que oferece para o nosso tempo, em que a escola e a filosofia parecem ambas estar, em certas formas dominantes, dissociadas de uma preocupação pelas vidas do lado de fora.

Para dizê-lo com Paulo Freire, na escola (e na filosofia) existe uma dissociação crescente entre a leitura das palavras e a leitura do mundo (FREIRE; SHOR, 1986, p. 85): as palavras que se leem na escola são palavras que já não dizem o mundo, que estão separadas do mundo vivido pelos que habitam a escola. A dupla consequência disso é que aprendemos a ler um mundo escolar que não é o que vivemos fora da escola e não aprendemos a ler esse mundo que vivemos fora da escola. O que lemos na escola não nos ajuda a ler o mundo, com as letras da escola, não podemos ler a vida mundana. Quem sabe ler Paulo Freire, suas obras, mas também sua vida, nos ensina não apenas as possibilidades de outra vida, mas também de outra escola.

Referências bibliográficas

ABDI, A. Identities in the philosophies of Dewey and Freire: Select analysis. *Journal of Educational Thought*, v.35, n. 2, p. 181-200, 2001.

ARONOWITZ, Stanley. Paulo Freire's radical democratic humanism. In: LEONARD, Peter; MCLAREN, Peter (Eds.). *Paulo Freire: A critical encounter*. New York: Routledge, 1993. p. 8-23.

CRUZ, Ana Luisa. Paulo Freire's concept of conscientização. In: LAKE, R. and KRESS, T. (Eds.) *Paulo Freire's intellectual roots: toward historicity in praxis*. London: Bloomsbury, 2013. p. 169-182.

DALE, John; HYSLOP-MARGISON, Emery. *Paulo Freire: teaching for freedom and transformation. The philosophical influences on the work of Paulo Freire*. New York: Springer, 2010.

DARDER, Antonia. *Reinventing Paulo Freire. A pedagogy of love*. Boulder: Westview Press, 2002.

ELIAS, John. *Paulo Freire: pedagogue of liberation*. Malabar, Florida: Krieger Publishing Company, 1994.

FEINBERG, W.; TORRES, Carlos A. Democracy and education: John Dewey and Paulo Freire. In: ZAJDA, J. (Ed.). *Education & Society*. Melbourne: James Nicholas Publishers. p.59-70.

FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 2009.

FREIRE, Ana M. A. (Org.). *A pedagogia da libertação em Paulo Freire*. São Paulo: UNESP, 1999.

FREIRE, Paulo. *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam*. São Paulo: Autores Associados; Cortez, 1986.

_____. *À sombra desta mangueira*. São Paulo: Olho D'Água, 1995.

_____. *Ação cultural para a liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

_____. *Cartas a Cristina*. São Paulo: 1994.

_____. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 25ªed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

_____. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. 2ªed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. *Pedagogia da indignação. Cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: UNESP, 2000.

_____. *Pedagogia do oprimido*. 57ªed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

_____. *Política e educação*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

_____. *Professora sim, tia não*. Cartas a quem ousa ensinar. 15ªed. São Paulo: Editora Olho d'Água, 2005.

_____. Última entrevista. (PUC São Paulo, São Paulo, 17/4/97). Disponível em:

<<http://www.paulofreire.ufpb.br/paulofreire/Controle?op=detalheandtipo=Videoandnid=622>>. Acesso em: 11 out. 2017.

FREIRE, Paulo; SHOR, Ira. *Medo e ousadia*. O cotidiano do professor. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

GADOTTI, Moacir. *Paulo Freire*. Uma biobibliografia. São Paulo: Cortez, 2001.

GUILHERME, Maria Manuela Duarte. Visões de futuro em Freire e Dewey: perspectivas interculturais das matrizes (pós)coloniais das Américas. *EccoS*. Rev. Cient., São Paulo, n. 44, p. 205-223, set-dez 2017.

GREENE, Maxine. Reflexões sobre a *Pedagogia do oprimido* de Paulo Freire. In: FREIRE, Ana M. A. (Org.) *A pedagogia da libertação em Paulo Freire*. São Paulo: UNESP, 1999. p. 155-6.

HORTON, Myles; FREIRE, Paulo. *We made the road by walking*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.

IRWIN, Jones. *Paulo Freire's philosophy of education: origins, developments, impacts and legacies*. London: Continuum, 2012.

KIRYLO, James T.; BOYD, Drick. *Paulo Freire*. His faith, spirituality, and theology. Rotterdam: Sense, 2017.

MARX, Karl. *Teses sobre Feuerbach*. Edição eletrônica. s/l. Ridendo Castigat Mores, 1999. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/feuerbach.pdf>>.

MAYO, Peter. *Gramsci, Freire and adult education*. Possibilities for Transformative Action. London: Zed Books, 1999.

_____. *Liberating praxis*. Paulo Freire's legacy for radical education and politics. Rotterdam: Sense, 2004.

MORROW, Raymond. A.; TORRES, Carlos A. *Reading Freire and Habermas*. Critical pedagogy and transformative social change. New York: Teachers College Press, 2002.

OLIVEIRA, Avelino da Rosa; GHIGGI, Gomercindo. Filosofia e educação em Paulo Freire: pensando com práticas de formação de professores. *Aprender. Cad. de Filosofia e Pisc. da Educação*, ano 2, n. 3, p. 9-18, 2004.

PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. tradução e notas de Marcos Sinésio e Fernando Santoro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

SAVIANI, Dermeval. *Escola e democracia*. São Paulo: Cortez Editora e Autores Associados, 1987.

SIMÕES JORGE, J. *A ideologia de Paulo Freire*. São Paulo: Loyola, 1975.

TOMAZETTI, Elisete M. *Filosofia da educação*. Um estudo sobre a história da disciplina no Brasil. Ijuí: Editora da Unijuí, 2003.

TORRES, Rosa M. Os múltiplos Paulo Freire. In: FREIRE, Ana M. A. (Org.) *A pedagogia da libertação em Paulo Freire*. São Paulo: UNESP, 1999. p. 231-242.

TORRES, Carlos Alberto. Twenty years after *Pedagogy of the oppressed*: Paulo Freire in conversation with Carlos Alberto Torres. *Aurora*, v.13, n.3, p. 12-14, 1990.

_____. Paulo Freire as secretary of education in the municipality of São Paulo. *Comparative Education Review*, n. 38, p. 181–214, 1994.

WEILS, Kathleen. Rereading Paulo Freire. In: _____ (Ed.). *Feminist engagements*. Reading, resisting, and revisioning male theorists in education. New York: Routledge, 2001. p. 67-88.

WEST, Cornel. Preface. In: LEONARD, Peter; McLaren, Peter (Eds.). *Paulo Freire: a critical encounter*. New York: Routledge, 1993. p. xiii.

ZANELLA, Jose Luiz. Considerações sobre a filosofia da educação de Paulo Freire e o Marxismo. *Quaestio. Revista de Estudos de Educação*, v. 9, n. 1, p. 101-122, maio 2007.